Ethik

von

Nicolai Hartmann

1926

Walter de Gruyter & Co. / Berlin und Leipzig

Digitized by Google

Ohlenroth'sche Buchdruckerei Erfurt

Digitized by Google

346503
JUL 17 1929
BM
.H25

Vorwort.

Die philosophische Ethik des 19. Jahrhunderts erschöpft sich — getreu den Traditionen neuzeitlichen Interesses an allem Subjektiven — in der Analyse des sittlichen Bewußtseins und seiner Akte. Um den objektiven Gehalt sittlicher Forderungen, Gebote, Werte sich zu bekümmern, lag ihr fern. Einsam, ein Mahner, steht Nietzsche da mit seiner unerhörten Behauptung, wir wüßten immer noch nicht, was Gut und Böse sei. Kaum vernommen, verkannt von vorschnellen Adepten wie von vorschnellen Kritikern, verhallt der ernste Ruf nach neuer Wertschau. Jahrzehnte hat es gedauert, bis das Organ uns wuchs, ihn aus der bereits geschichtlich gewordenen Ferne zu vernehmen. Und langsam, mit bleischweren Widerständen ringend, arbeitet sich in unseren Tagen das Bewußtsein einer neuen Problemlage der Ethik empor, in der es sich endlich wieder um den Inhalt, um das Substantielle ethischen Seins und Nichtseins handelt.

In den nachstehenden Untersuchungen habe ich es unternommen, der längst in ihrer Sackgasse festgerannten Tradition entgegenzutreten und der neugeschaffenen Situation Rechnung zu tragen, indem ich eine inhaltliche Analyse der Werte ins Zentrum rückte. Es geschah das in dem Glauben, daß erst von hier aus sich künftig die Möglichkeit bieten wird, auch die Altprobleme neu in Fluß zu bringen. Denn gewiß nicht zu vernachlässigen sind diese, wohl aber — wie die Problemlage nun einmal ist — vor der Hand zurückzustellen, um das nach anderer Seite Vernachlässigte und für den Augenblick Dringlichste erst einmal nachzuholen.

So wenigstens verstehe ich die Problemlage. Und nicht als Einziger. Es ist das Verdienst Max Schelers, sie uns greifbar gemacht zu haben. Die Idee der „materialen Wertethik" ist weit entfernt, in der Kritik des Kantischen „Formalismus" aufzugehen. Sie ist recht eigentlich die Erfüllung eben jenes ethischen Apriorismus, der schon bei Kant das Wesen der Sache ausmachte. Bahnbrechende Einsichten erkennt man an ihrer Kraft, das scheinbar Heterogene und Widerstreitende organisch zu verschweißen. Indem die materiale Wertethik dem Blick die Tore des Wertreichs öffnete, vollzog sie mit der Tat die

Digitized by Google

Synthese zweier auf sehr verschiedenem Boden geschichtlich gewachsener und im Gegensatz zueinander zugespitzter Grundgedanken: der Kantischen Apriorität des Sittengesetzes mit der nur eben von ferne erschauten Wertmannigfaltigkeit Nietzsches. Denn Nietzsche sah als erster wieder die reiche Fülle des ethischen Kosmos, aber sie zerfloß ihm im geschichtlichen Relativismus; Kant dagegen hatte in der Apriorität des Sittengesetzes das wohlerwogene und gereinigte Wissen um die Absolutheit echter ethischer Maßstäbe, es fehlte ihm nur die inhaltliche Schau und die Weite des Herzens, die diesem Wissen erst seinen vollen Wert gegeben hätten. Die materiale Wertethik ist die geschichtliche Wiedervereinigung des der Sache nach von Anbeginn Zusammengehörigen. Ja, sie ist allererst die Wiederentdeckung der Zusammengehörigkeit selbst. Sie gibt dem ethischen Apriorismus seinen ureigenen reichen Inhalt wieder, dem Wertbewußtsein aber die Gewißheit invariablen Gehaltes inmitten der Relativität menschlicher Wertung.

Damit ist der Weg gewiesen. Aber es ist ein anderes, ihn weisen, ein anderes, ihn beschreiten. Weder Scheler noch sonst einer hat ihn beschritten, wenigstens nicht in der eigentlichen Ethik — wohl nicht ganz zufälligerweise. Hier zeigt es sich eben, daß wir noch gar sehr Neulinge sind auf dem Boden des Wertreiches, ja daß wir mit der neuen Einsicht, die zunächst wie ein Abschluß anmutet, in Wahrheit wieder einmal ganz am Anfang stehen — einer Arbeit, deren Größe wir noch schwerlich ermessen.

Diese Situation ist tief bezeichnend für die neue Problemlage. Sie ist um so ernster, als es sich gerade hier erst um die entscheidenden Aufschlüsse handelt — z. B. über Sinn und Inhalt des sittlich Guten selbst. Und es will mir heute im Rückblick auf langjährige Bemühung zweifelhaft erscheinen, ob es wohl hätte gelingen können hier einen Schritt weiter zu kommen, wenn sich nicht Hilfe von unerwarteter Seite gezeigt hätte: bei dem Altmeister ethischer Forschung Aristoteles. Von allen Einsichten, die mir die neue Problemlage gebracht, ist mir kaum eine erstaunlicher und zugleich überzeugender gewesen als diese, daß die Ethik der Alten bereits hochentwickelte materiale Wertethik war — nicht dem Begriff oder einer bewußten Tendenz nach, wohl aber der Sache und dem tatsächlichen Vorgehen nach. Denn nicht darauf kommt es an, ob sich bei ihnen ein materialer Wertbegriff terminologisch belegen läßt, sondern darauf, ob und wie sie die „Güter" und „Tugenden" in ihrer mannigfaltigen Wertabstufung zu erfassen und zu charakterisieren gewußt haben. Hier nun erweist sich bei näherem Zusehen die Nikomachische Ethik als eine Fundgrube ersten Ranges. Sie zeigt eine Meisterschaft der Wertbeschreibung, die offenkundig bereits Resultat und Höhepunkt einer ganzen Entwicklung gepflegter Methode ist.

Digitized by Google

Daß eine neue systematische Einsicht auch neues Verstehen geschichtlichen Gutes nach sich zieht, ist eine wohlbekannte Sache. Daß der Schelersche Gedanke, ohne es im geringsten zu bezwecken, neues Licht auf Aristoteles werfen konnte, ist eine überraschende Probe auf das Exempel der materiellen Wertethik. Daß aber die eben neuerschlossene materiale Wertethik ihrerseits Wegweisung und Perspektive aus der, wie man glaubte, über und über ausgebeuteten Arbeit des Aristoteles gewinnt — und zwar eben dadurch, daß sie uns diese Arbeit erst recht verstehen und auswerten lehrt — das beweist aufs deutlichste, daß wir es hier mit einem ungeahnt tiefen Ineinandergreifen alter und neuer gedanklicher Errungenschaften zu tun haben, und daß es sich bei der Wende der Ethik, an der wir stehen, um eine geschichtliche Synthese größeren Stils handelt als die von Kant und Nietzsche: um eine Synthese antiker und neuzeitlicher Ethik.

Noch aber besteht sie nur in der Idee. Sie zu vollziehen ist Aufgabe des Zeitalters. Zu ihr berufen ist, wer sie erfaßt. Das Werk des Einzelnen aber kann nur ein Anfang sein.

Marburg, im September 1925.

Nicolai Hartmann.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung 1
1. Die erste Grundfrage 1
2. Der Demiurg im Menschen 3
3. Der Sinn des „Praktischen" in der Philosophie 5
4. Wertfülle des Wirklichen und Teilhabe an ihr 7
5. Die zweite Grundfrage 8
6. Wertgehalt von Person und Situation 11
7. Vom Vorbeigehen 12
8. Der moderne Mensch 14

Erster Teil.

Die Struktur des ethischen Phänomens.

(Phänomenologie der Sitten.)

I. Abschnitt: Kontemplative und normative Ethik.

1. Kapitel. Die Kompetenzfrage der praktischen Philosophie 17
a) Allgemeine Art und Geltungsanspruch sittlicher Gebote 17
b) Ethischer Relativismus 19
c) Ethischer Absolutismus 20
2. Kapitel. Von der Lehrbarkeit der Tugend 21
a) Der Satz des Sokrates 21
b) Der christliche Begriff der „Sünde" 21
c) Schopenhauers Ethik der reinen Theorie 23
d) Platons „Menon" und die Lösung der Aporie 24
3. Kapitel. Der berechtigte Sinn des Normativen 27
a) Das mittelbar Normative 27
b) Das sichtbare Arbeitsfeld und die Idee der Ethik 28
c) Ethik und Pädagogik 29
d) Theoretischer und ethischer Apriorismus 30

II. Abschnitt: Vielheit der Moralen und Einheit der Ethik.

4. Kapitel. Mannigfaltigkeit und Einheit im sittlichen Bewußtsein 33
a) Geschichtliche Mannigfaltigkeit der sittlichen Gebote 33
b) Geltende Moral und reine Ethik 34
c) Weitere Dimensionen der Mannigfaltigkeit 36
d) Die gesuchte Einheit und die Wertforschung 37
5. Kapitel. Das Wissen um Gut und Böse 39
a) Gebote, Zwecke und Werte 39
b) Der Mythos vom Baum der Erkenntnis 40
c) Nietzsches Entdeckung und Entdeckerirrtum 41
6. Kapitel. Vom Weg der Wertentdeckung 43
a) Revolution des Ethos und Enge des Wertbewußtseins 43
b) Der Ideenträger und die Menge 45
c) Rückschauende und vorausschauende Ethik 47

Digitized by Google

Seite

d) Theoretische und ethische Prinzipienforschung 49
e) Kategorien und Werte, Gesetze und Gebote 51
f) Ethische Wirklichkeit und das Faktum des primären Wertbewußtseins 52
g) Täuschungsmöglichkeit und unechtes sittliches Bewußtsein 55

7. Kapitel. Die Orientierungsgebiete des sittlichen Phänomens. 56
a) Der Umfang des Gegebenen in der Wertforschung 56
b) Recht und Ethik 58
c) Religion und Mythos 60
d) Psychologie, Pädagogik, Politik, Geschichte, Kunst und künstlerische Bildung 62

III. Abschnitt: Irrwege der philosophischen Ethik.

8. Kapitel. Egoismus und Altruismus 64
a) Die Moral der Selbsterhaltung und des Sich-selbst-Durchsetzens . 64
b) Sinn und Widersinn der Egoismustheorie 65
c) Die Metaphysik des Altruismus 67
d) Einfühlung und Rückeinfühlung 69
e) Das Grundverhältnis von „Ich" und „Du". Konflikt und Wert der beiden Tendenzen 70

9. Kapitel. Eudämonismus und Utilitarismus 73
a) Aristipp und Epikur 73
b) Die Stoa 74
c) Christentum und Neuplatonismus 76
d) Der soziale Eudämonismus der Neuzeit 78

10. Kapitel. Kritik und ethischer Sinn des Eudämonismus 79
a) Die natürliche Grenze des Utilitarismus 79
b) Recht und Grenze der Erfolgsethik 80
c) Die Wiederkehr der unterschlagenen Werte 81
d) Werttäuschung im sozialen Eudämonismus und ihre Gefahr 83
e) Der Eigenwert der Eudämonie und sein Verhältnis zu den eigentlich sittlichen Werten 84
f) Glücksstreben und Glücksfähigkeit 86

IV. Abschnitt: Die Kantische Ethik.

11. Kapitel. Der Subjektivismus der praktischen Vernunft 88
a) Kants Lehre vom „subjektiven" Ursprung des Sollens 88
b) Transzendentaler Subjektivismus und Willensfreiheit 90
c) Die Kantische Alternative 92
d) Der Fehlschluß im Kantischen Apriorismus 93

12. Kapitel. Schelers Kritik des Formalismus 96
a) Der Sinn des „Formalen" im kategorischen Imperativ 96
b) Das geschichtliche Vorurteil zugunsten der Form 97
c) Formalismus und Apriorismus 98

13. Kapitel. Schelers Kritik des Intellektualismus 100
a) Intellektualismus und Apriorismus 100
b) Sinnlichkeit, Gegebenheit und Aposteriorität 101
c) Denken, Verstand und Apriorität 102
d) Emotionaler Apriorismus des Wertgefühls 104
e) Die Idee der „materialen Wertethik" 106

V. Abschnitt: Vom Wesen der ethischen Werte.

14. Kapitel. Werte als Wesenheiten 107
a) Vorläufiger Sinn der Wesenheit 107
b) Güter und Güterwerte 109
c) Das Verhältnis von Apriorität und Absolutheit der Werte 112

Digitized by Google

Seite

d) Wille, Zweck und moralisches Werturteil ... 114
e) Vorbild und Nachfolge ... 116
f) Ethische Idealbildung und Wertbewußtsein ... 118
g) Zurechnung, Verantwortung und Schuldbewußtsein ... 119
h) Gewissen und ethisches Wertapriori ... 120
i) Der antike Tugendbegriff als materialer Wertbegriff ... 122

15. Kapitel. Relativität und Absolutheit der Werte ... 124
a) Subjektivität und Relativität ... 124
b) Relativität der Güter auf das Subjekt und relationale Struktur der Wertmaterie ... 126
c) Absolutheit sittlicher Werte und Relativität der anhangenden Güterwerte ... 128
d) Materiale Relativität der sittlichen Werte auf Personen als Objekte 130
e) Materiale Relativität der sittlichen Werte auf die Person als Subjekt 131
f) Das Ineinandergreifen der Relativitäten und die dahinterstehende Absolutheit der sittlichen Werte ... 132

16. Kapitel. Vom idealen Ansichsein der Werte ... 133
a) Gnoseologisches Ansichsein der Werte ... 133
b) Ethische Wirklichkeit und ethisch ideale Sphäre ... 135
c) Vom idealen Ansichsein überhaupt ... 137
d) Das ethisch ideale Ansichsein der Werte ... 139
e) Werttäuschung und Wertblindheit ... 141
f) Das Wandern des Wertblicks und die Grenzen der Werterkenntnis 143

17. Kapitel. Werte als Prinzipien ... 144
a) Das Verhältnis der Werte zur Wirklichkeit ... 144
b) Werte als Prinzipien der ethisch idealen Sphäre ... 146
c) Werte als Prinzipien der ethisch aktualen Sphäre ... 147
d) Werte als Prinzipien der ethisch realen Sphäre ... 150
e) Teleologische Metaphysik der Werte und das ethische Wertphänomen 151

VI. Abschnitt: Vom Wesen des Sollens.

18. Kapitel. Das Verhältnis von Wert und Sollen ... 154
a) Ideales Seinsollen ... 154
b) Aktuales Seinsollen ... 156
c) Spannweite, Aktualitätsgrad und ethische Dimension des Seinsollens ... 157
d) Pluralität der Dimensionen und Mannigfaltigkeit der Werte ... 158

19. Kapitel. Stellung des Sollens zum Subjekt ... 159
a) Der Angelpunkt des Seinsollens im realen Sein ... 159
b) Die Rolle des Subjekts in der Metaphysik des Sollens ... 160
c) Seinsollen und Tunsollen. Metaphysische Schwäche des Prinzips und Stärke des Subjekts ... 163
d) Wert und Zweck, Sollen und Wollen ... 165
e) Der Schein der Subjektivität am Sollen und die axiologische Determination ... 166
f) Subjekt und Person ... 167
g) Bedingtheit der Personalität durch Wert und Sollen ... 169

20. Kapitel. Das Sollen und der Finalnexus ... 171
a) Zur Kategorialanalyse von Wert und Sollen ... 171
b) Primäre und sekundäre Determination ... 173
c) Der Finalnexus als dreischichtige Bindung ... 174
d) Rechtläufige und Rückdetermination im Finalnexus ... 176
e) Verdoppelung und Identität des Zweckes ... 177
f) Providenz und Prädestination des Menschen ... 179

21. Kapitel. Teleologie der Werte und Metaphysik des Menschen. 181
a) Naturteleologie und Weltteleologie ... 181

Digitized by Google

Seite

b) Philosophischer Anthropomorphismus und Primat der axiologischen Determination ... 183
c) Vernichtung des Menschen und Inversion des kategorialen Grundgesetzes ... 184
d) Ethik und Ontologie, Mensch und Natur ... 186
e) Die Teleologie des Menschen und der „Zufall" ... 188

VII. Abschnitt: Metaphysische Ausblicke.

22. Kapitel. Teleologische Wechselwirkung ... 190
a) Kausal-finale Verflechtung der Reihen ... 190
b) Homofinale und heterofinale Gemeinschaft ... 191
c) Zweckwidersprüche und Wertkonflikte ... 192
23. Kapitel. Der modale Bau des Sollens ... 194
a) Das Modalitätsproblem im Wesen von Wert und Sollen ... 194
b) Ontologische Notwendigkeit und Wirklichkeit ... 196
c) Die Aufhebung des Gleichgewichts von Möglichkeit und Notwendigkeit im aktualen Seinsollen ... 197
d) Modalität des idealen Seinsollens und des Ansichseins der Werte 199
e) Die Aporien der freien Notwendigkeit ... 201
f) Freiheit, Verwirklichung und Ermöglichung ... 203
24. Kapitel. Zur Metaphysik der Person ... 205
a) Personalistische Metaphysik ... 205
b) Schelers Lehre von Person und Akt ... 207
c) Akte und Personen als Gegenstände ... 208
d) Personalität und Subjektivität. „Ich" und „Du" ... 210
e) Person und Welt ... 213
25. Kapitel. Der metaphysische Personalismus ... 217
a) Weltidee und Gottesidee ... 217
b) Einzelperson und Gesamtperson ... 218
c) „Personen höherer Ordnung" und Bewußtsein höherer Ordnung 220
d) Aufsteigende Ordnungen der Gesamtheit und absteigende Ordnungen der Personalität ... 222
e) Ethik und Theologie ... 225

Zweiter Teil.

Das Reich der ethischen Werte.

(Axiologie der Sitten.)

I. Abschnitt: Allgemeine Gesichtspunkte zur Werttafel.

26. Kapitel. Von der Stellung sittlicher Werte im Reich der Werte überhaupt ... 227
a) Wertforschung und Wertgebiet der Ethik ... 227
b) Fundierungsverhältnis zwischen sittlichen und Güterwerten ... 228
c) Unterschied von anderen Fundierungsverhältnissen ... 230
d) Schelers Versuch der umgekehrten Fundierung ... 230
27. Kapitel. Zweck der Handlung und moralischer Wert ... 233
a) Verkennung der sittlichen Werte in der Zweckethik ... 233
b) Die Grenze des Tunsollens im Reich der Werte ... 234
c) Die Grenze der Erstrebbarkeit sittlicher Werte ... 236
d) Verhältnis von Erstrebbarkeit und Realisierbarkeit ... 240
e) Die Grenze der Realisierbarkeit sittlicher Werte ... 242
28. Kapitel. Von der Rangordnung der Werte ... 245
a) Die methodologische Aporie des Ordnungsprinzips ... 245
b) Wertbewußtsein und Bewußtsein der Rangordnung ... 246

Digitized by Google

Seite
c) Axiologisch irreduzibler Sinn des „Höheren" und „Niederen" 247
d) Mehrdimensionalität des Wertreichs 249
e) Wertstärke und Werthöhe. Versündigung und Erfüllung 251
29. Kapitel. Die Frage nach den Kriterien der Werthöhe 252
a) Schelers fünf Kennzeichen der Rangordnung 252
b) Bewertung dieser Kennzeichen 254
c) Hildebrands Theorie der „Wertantwort" 255
d) Die Wertprädikate der Nikomachischen Ethik 256
e) Schelers Theorie der Vorzugsgesetze und die Absolutheit der idealen Rangordnung 258
30. Kapitel. Das Problem des obersten Wertes 261
a) Die Einheitsforderung des ethischen Prinzips 261
b) Die inhaltliche Unerkennbarkeit des „Guten" 262
c) Die möglichen Typen des Monismus im gegebenen Pluralismus der Werte 264
d) Der Monismus der Ethik im Pluralismus der Werte 266

II. Abschnitt: Die allgemeinsten Wertgegensätze.

31. Kapitel. Die Antinomik der Werte 267
a) Positive Gegensätzlichkeit als Eigenart der elementarsten Werte . 267
b) Der moralische Konflikt und die Wertantinomien 268
c) Das Dimensionssystem der Wertgegensätze als idealer „Wertraum" 270
32. Kapitel. Modale Wertgegensätze 271
a) Wertantinomie der Notwendigkeit und Freiheit 271
b) Wertantinomie des realen Seins und Nichtseins der Werte 273
c) Formulierungen und Abwandlungen dieser Antinomie 275
33. Kapitel. Relationale Wertgegensätze 276
a) Die Antinomie des Wertträgers 276
b) Die Wertantinomie von Aktivität und Trägheit 278
c) Höhe und Breite des Typus 280
d) Harmonie und Konflikt 281
e) Simplizität und Komplexität 284
34. Kapitel. Qualitativ-quantitative Wertgegensätze 285
a) Allgemeinheit und Einzigkeit 285
b) Die Wertsynthese im „Typus" 288
c) Kategoriales Verhältnis von Allheit und Allgemeinheit, Individualität und Individuum 290
d) Der Wertgegensatz von Allheit und Individuum 292
e) Die Antinomie im quantitativen Wertgegensatz 295
f) Die Grenze der Antinomie 297
g) Die antinomisch durchgehenden Elemente im Wertreich und im ontisch Realen 300
h) Das axiologische Zwischenglied. Engere Gemeinschaft und politische Partei 302
i) Menschheit und Volk 303

III. Abschnitt: Die inhaltlich bedingenden Grundwerte.

35. Kapitel. Allgemeiner Charakter der Wertgruppe 305
a) Konkretheit und Inhaltsfülle 305
b) Die einseitigen Wertreihen und ihr Verhältnis zu den Antinomien 306
c) Die zweite, ergänzende Untergruppe 308
36. Kapitel. Die dem Subjekt anhaftenden Wertfundamente 309
a) Der Wert des Lebens 309
b) Der Wert des Bewußtseins 311
c) Der Wert der Tätigkeit 314

Digitized by Google

Seite
d) Der Wert des Leidens ... 315
e) Der Wert der Kraft ... 318
f) Der Wert der Willensfreiheit ... 319
g) Der Wert der Vorsehung ... 322
h) Der Wert der Zwecktätigkeit ... 325
37. Kapitel. Die Güterwerte ... 328
a) Stellung der Gütertafel in der allgemeinen Werttafel der Ethik 328
b) Der allgemeine Grundwert des Daseins ... 329
c) Der Wert der Situation ... 330
d) Der Wert der Macht ... 331
e) Der Wert des Glücks ... 332
f) Speziellere Güterklassen ... 334
g) Die Problemgrenze der Ethik gegen die Gütertafel ... 335

IV. Abschnitt: Die sittlichen Grundwerte.

38. Kapitel. Von den sittlichen Werten überhaupt ... 336
a) Die Bezogenheit sittlicher Werte auf Freiheit ... 336
b) Die sittlichen Grundwerte und die Untergruppen ... 338
39. Kapitel. Das Gute ... 339
a) Das Gute als sittlicher Grundwert ... 339
b) Undefinierbarkeit und partiale Irrationalität des Guten ... 340
c) Äquivokationen des Guten ... 341
d) Axiologische Distanz des Guten gegen die bedingenden Attwerte 341
e) Die Teleologie der Unwerte und die Idee des „Satans" ... 343
f) Das Gute als Teleologie der Werte ... 345
g) Wertintention und Intentionswert in der Teleologie der Werte 347
h) Materiale Bezogenheit des Guten auf die Rangordnung der Werte 349
i) Abstufung des Werthöhensinnes und die „Ordnung des Herzens" 353
k) Der Allgemeinheitscharakter im Seinsollen des Guten ... 354
40. Kapitel. Das Edle ... 355
a) Das Verhältnis des Edlen zum Guten, des Gemeinen zum Bösen 355
b) Verhältnis des Edlen zum Vitalwert ... 357
c) Die Teleologie des Ungemeinen ... 358
d) Wertselektion und Individualselektion (Aristologie) ... 359
e) Ethische Aszendenz und die Moral der Gruppe ... 360
f) Die moralischen Kennzeichen des Edlen ... 362
g) Unterscheidung und Einordnung ... 364
41. Kapitel. Die Fülle ... 365
a) Verhältnis zum Guten und zum Edlen. Das Zurücktreten der Teleologie ... 365
b) Die Wertsynthese im Ethos der Fülle ... 367
c) Die seelische Weite und ihr Verhältnis zum Bösen ... 368
42. Kapitel. Die Reinheit ... 370
a) Gegensatz zum Guten und zur Fülle ... 370
b) Christentum und Antike. Reinheit als Grundwert ... 371
c) Die Reinheit als moralische Macht ... 372
d) Erscheinungsformen der Reinheit ... 374
e) Verlierbarkeit und Unwiederbringlichkeit ... 375
f) Die innere Dialektik von Reinheit und Fülle ... 376
g) Reinheit und Freiheit, Glaube und Ethos ... 378

V. Abschnitt: Spezielle sittliche Werte (erste Gruppe).

43. Kapitel. Von den Tugenden überhaupt ... 379
44. Kapitel. Gerechtigkeit ... 381
a) Recht, Gleichheit und Gerechtsein der Person ... 381
b) Unrecht tun und Unrecht leiden ... 382

Digitized by Google

Seite

c) Gerechtigkeit als niederster, elementarster Tugendwert 383
d) Legalität und Moralität 384
e) Rechtlichkeit und Solidarität 386

45. Kapitel. Weisheit 388
a) Ethischer Sinn von *σοφία* und sapientia 388
b) Das Sokratische Lebensideal 390
c) Ethischer Optimismus und Glücksfähigkeit 391

46. Kapitel. Tapferkeit 393
a) Einsatz der Person und moralisches Wagnis 393
b) Sittlicher Mut und Verantwortungsfreudigkeit 395

47. Kapitel. Beherrschung 396
a) *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια* 396
b) Gehorsam, Zucht, Charakterbildung 398

48. Kapitel. Aristotelische Tugenden 399
a) Die Theorie der *μεσότης* 399
b) Die *σωφροσύνη* im Lichte der *μεσότης* 402
c) *Ἐλευθεριότης, πραότης, μεγαλοπρέπεια* 403
d) *Φιλοτιμία* und *μεγαλοψυχία* 404
e) *Νέμεσις* 406
f) *Αἰδώς* 407

VI. Abschnitt: Spezielle sittliche Werte (zweite Gruppe).

49. Kapitel. Nächstenliebe 408
a) Richtung auf die fremde Person 408
b) Positiver Inhalt und schöpferische Spontaneität 409
c) Antinomisches Verhältnis zur Gerechtigkeit 411
d) Ressentiment, unechte Liebe und Mitleid 412
e) Emotionales Transzendieren der Ichsphäre 414
f) Apriorismus und Metaphysik der Nächstenliebe 415
g) Autonomie des sittlichen Wertes in der Nächstenliebe 417

50. Kapitel. Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit 418
a) Wahrheit und Wahrhaftigkeit 418
b) Wertkonflikte der Wahrhaftigkeit und die sogenannte „Notlüge" . 420

51. Kapitel. Zuverlässigkeit und Treue 422
a) Die Fähigkeit zum Versprechen 422
b) Identität und Substanzcharakter der sittlichen Person 423
c) Das Ethos der Treue 424

52. Kapitel. Vertrauen und Glaube 426
a) Wagnis, Mut und seelische Kraft im Vertrauen 426
b) Blinder Glaube 427
c) Solidarität und erziehende Macht des Glaubens 428
d) Das Glaubensmoment in der Freundschaft 430
e) Lebensoptimismus und Hoffnung 430

53. Kapitel. Bescheidenheit, Demut, Distanz 431
a) Das Ethos des aufschauenden Blickes 431
b) Demut und Stolz 433
c) Wahrung der Distanz 434

54. Kapitel. Werte des äußeren Umgangs 435
a) Sittlicher Charakter der konventionellen Formwerte 435
b) Die „bestehenden Sitten" 437
c) Aristotelische Umgangstugenden 438

VII. Abschnitt: Spezielle sittliche Werte (dritte Gruppe).

55. Kapitel. Fernstenliebe 440
a) Die Grenzwerte ethischer Wertschau 440

Digitized by Google

Seite

b) Natürliche Gebundenheit des Strebens an das Nächstliegende ... 440
c) Der Platonische ἔρως ... 442
d) Menschlicher Weitblick und geschichtliche Solidarität ... 444
e) Nächstenliebe und Fernstenliebe ... 445
f) Fernstenliebe und Gerechtigkeit ... 448
g) Ethische Idealbildung ... 449
h) Vom Inhalt der prospektiven Ideale ... 452
i) Der sittliche Wertcharakter der Fernstenliebe ... 454

56. Kapitel. Schenkende Tugend ... 456
a) Die geistigen Güter und der ihrem Wesen gemäße Habitus der Person ... 456
b) Schenken und Nehmen. Die Tugend ohne Opfer ... 458
c) „Eine unnütze Tugend" ... 459
d) Singebung des Lebens und Anthropodizee ... 461

57. Kapitel. Persönlichkeit ... 463
a) Verhältnis zur Individualität ... 463
b) Reales Sein und ideales Ethos der Persönlichkeit (intelligibler Charakter) ... 464
c) Subjektive Allgemeinheit und objektive Individualität ... 467
d) Objektive Allgemeinheit und Individualität im Persönlichkeitswert ... 468
e) Das Wertvorzugsgesetz des individuellen Ethos und sein Verhältnis zur allgemeinen Rangordnung der Werte ... 470
f) Ethische Werthöhe der Persönlichkeit ... 472
g) Zwiefache Variabilität der Werthöhe ... 474
h) Antinomisches Verhältnis zu den allgemeinen Werten und die Umkehrung des kategorischen Imperatives ... 475
i) Echte und unechte Persönlichkeit ... 479
k) Erkennbarkeit und Apriorität der Persönlichkeitswerte ... 481

58. Kapitel. Persönliche Liebe ... 484
a) Die Sinnerfüllung des persönlichen Seins ... 484
b) Eigenleben und Eigenwert der Liebe ... 485
c) Kraft- und Willenswert in der Liebe ... 487
d) Jenseits von Glück und Unglück ... 490
e) Seelische Tiefe und Tiefenbindung ... 491
f) Der Erkenntniswert in der Liebe ... 492

VIII. Abschnitt: Zur Gesetzlichkeit der Werttafel.

59. Kapitel. Der Mangel des Systembildes ... 495
a) Grenzen der Überschau ... 495
b) Ergebnisse für die Rangordnung der Werte ... 496
c) Die Typen der Gesetzlichkeit in der Werttafel ... 498

60. Kapitel. Schichtungsverhältnis und Fundierungsverhältnis ... 500
a) Das dialektische Gesetz der συμπλοκή ... 500
b) Implikation der Unwerte und Implikation der Werte ... 501
c) Das Schichtungsverhältnis und die Schichtungsgesetze ... 502
d) Geltungsgrenzen der Schichtungsgesetze im Wertreich ... 504
e) Einbeziehung des Fundierungsverhältnisses in das Schichtungsverhältnis ... 506
f) Verhältnis ethischer und ästhetischer Werte ... 509
g) Konsequenzen ... 511

61. Kapitel. Gegensatzverhältnis und Wertsynthese ... 512
a) Die fünf Typen des axiologischen Gegensatzes ... 512
b) Reduktion der Gegensatztafel ... 513
c) Formales Verhältnis der axiologischen Gegensatztypen und ihrer Wechselbeziehung ... 514

Digitized by Google

Seite
d) Die Antithetik der Unwerte und die Theorie der μεσότης 515
e) Die μεσότης als Wertsynthese 517
f) Übertragung des Prinzips der Synthese auf die höheren sittlichen Werte 520
g) Die Tyrannei der Werte und ihre Schranke in der Wertsynthese 523
h) „Einheit der Tugend" und Ausblick auf das ideale System der Werte 527
i) Das Abrücken der Antithetik von den Werten auf die Unwerte . 528
k) Die Echtheitsfrage der Wertantinomien 530
62. Kapitel. Das Komplementärverhältnis 532
a) Gegenseitige Sinnerfüllung der Werte 532
b) Ausdehnung des Verhältnisses auf die niederen Werte 533
c) Unabhängigkeit vom Schichtungs- und Fundierungsverhältnis ... 535
d) Die Beziehung zum Gegensatzverhältnis 538
e) Die interpersonale Wertsynthese 539
63. Kapitel. Werthöhen- und Wertstärkenverhältnis 541
a) Höhenverhältnis und Schichtungsverhältnis 541
b) Werthöhe und Wertsynthese 542
c) Das kategoriale Grundgesetz und seine Korrolarien 543
d) Das Gesetz der Wertstärke 545
e) Der Sinn des Stärkerseins in der Sphäre der Güterwerte 549
f) Stärke und Höhe in der Sphäre der sittlichen Werte 550
g) Das Doppelgesicht der Moral 552
h) Die Antinomie im Wesen des Guten 554
i) Die Idee der Synthese beider Vorzugstendenzen 555
64. Kapitel. Wert und Wertindifferenz 558
a) Mannigfaltige Höhenlage der Wertskalen und Einheit der Wertindifferenz 558
b) Relativität der Werthöhen und Unwerttiefen auf die Wertindifferenz 559
c) Absolut Wertindifferentes und absolut Wertvolles 561
d) Anfang und Ende des Wertreichs 562

Dritter Teil.

Das Problem der Willensfreiheit.

(Metaphysik der Sitten.)

I. Abschnitt: Kritische Vorfragen.

65. Kapitel. Der Problemanschluß 565
a) Die stellungnehmende Instanz im Menschen 565
b) Der Mensch als Vermittler von Wert und Wirklichkeit 566
c) Unabhängigkeit der prinzipiellen Bezogenheit auf Freiheit vom aktuellen Entscheiden im Einzelfall 568
d) Extreme Fälle als Probe aufs Exempel 570
e) Methodologische Stellung des Freiheitsproblems 571
66. Kapitel. Zum geschichtlichen Werdegang des Freiheitsproblems 572
a) Zur Vorgeschichte 572
b) Ablösung des ethischen vom religiösen Freiheitsproblem 575
c) Die Kantische Freiheitsantinomie 576
67. Kapitel. Die Fehler in der Begriffsfassung der Freiheit 578
a) Die drei typischen Fehlerquellen in der Behandlung des Problems 578
b) Sittliche und rechtliche Freiheit. Können und Dürfen 580
c) Freiheit der Handlung und Freiheit des Willens 581

Digitized by Google

Seite
d) Die falsch verstandene „äußere" Freiheit 582
e) Die falsch verstandene „innere" (psychologische) Freiheit 584
f) Der Grundirrtum in der negativen Freiheit der Wahl 587

II. Abschnitt: Die Kausalantinomie.

68. Kapitel. Der Sinn der Kantischen Lösung 589
a) Das Hineinragen der intelligiblen Welt in die Erscheinung 589
b) Der Kausalnexus und das Plus an Determination 590
c) Ablösung des Kantischen Gedankens vom transzendentalen Idealismus 592
d) Die Zweischichtigkeit der Welt. Kausalnexus und Sittengesetz ... 594
69. Kapitel. Determinismus und Indeterminismus 595
a) Radikale Ausschaltung der Begriffsfehler 595
b) Der Fehler des ethischen Naturalismus und Psychologismus ... 596
c) Der Fehler des Indeterminismus 598
d) Problemanspruch des teleologischen Weltbildes in der Freiheitsfrage 600
e) Der Fehler des Finaldeterminismus 601
70. Kapitel. Kausaldeterminismus und Finaldeterminismus 604
a) Metaphysische Paradoxien 604
b) Rückführung auf die kategorialen Abhängigkeitsgesetze 606
c) Ontologische Abhängigkeit des Finalnexus vom Kausalnexus ... 607
d) Kategoriale Freiheit der Teleologie über dem Kausalnexus 609
e) Inversion des kategorialen Freiheitsgesetzes im kausalen Monismus 610
f) Inversion des kategorialen Grundgesetzes im finalen Monismus . 611
g) Metaphysischer Mechanismus und Pantheismus 613
71. Kapitel. Zur ontologischen Gesetzlichkeit als Basis der Freiheit 614
a) Der Schein des determinativen Dualismus 614
b) Allgemein ontologisches Schichtungsverhältnis der Determinationstypen 616
c) Durchgehende Doppelgesetzlichkeit der Stärke und Freiheit 619
d) Durchgehende Stufen der kategorialen Freiheit und der Spezialfall der Willensfreiheit 622

III. Abschnitt: Die Sollensantinomie.

72. Kapitel. Kritik der Kantischen Freiheitslehre 624
a) Die Problemgrenze der Kausalantinomie 624
b) Das πρῶτον ψεῦδος der „transzendentalen Freiheit" 625
c) Sollen und Wollen. Die zweite Freiheitsantinomie 626
d) Das Kantische und das scholastisch-religiöse Freiheitsproblem 629
73. Kapitel. Fehlerhafte Beweisgänge für die Willensfreiheit ... 631
a) Von den sogenannten „Beweisen" der Willensfreiheit überhaupt. 631
b) Fichtes Freiheit hinter dem Bewußtsein 632
c) Die „Vernichtung der Freiheit" beim späten Fichte 634
d) Schellings erscheinende und absolute Freiheit 635
e) Leibniz' Theorie absoluter Selbstentwicklung der Monade 638
f) Schopenhauers Lehre vom intelligiblen Charakter 640
74. Kapitel. Die neue Problemlage 642
a) Konsequenzen, das Wesen der Freiheit betreffend 642
b) Aporien der sittlichen Freiheit 642
c) Die dritte Freiheitsantinomie hinter der zweiten 645

IV. Abschnitt: Die Beweiskraft der ethischen Phänomene.

75. Kapitel. Vom „Beweisen metaphysischer Gegenstände" 647
a) Unbeweisbarkeit der Willensfreiheit 647

Digitized by Google

Seite

b) Phänomene und metaphysische Gegenstände 649
c) Die Typen möglicher Beweisführung 650

76. Kapitel. Sittliches Urteil und Bewußtsein der Selbstbestimmung 652
a) Das Argument des sittlichen Urteils 652
b) Das Bewußtsein der Selbstbestimmung als allgemeines Begleitphänomen der Handlung 653
c) Das Bewußtsein der Selbstbestimmung und die Selbstbestimmung des Bewußtseins 654
d) Die andere Seite der Alternative und die Beweislast der Skepsis 656
e) Metaphysisches Gewicht des Phänomens 658

77. Kapitel. Verantwortung und Zurechnung 659
a) Verantwortung als real-ethische Tatsache 659
b) Das Zeichen persönlicher Freiheit im Tragen der Verantwortung 661
c) Zurechnung, Zurechnungsfähigkeit und Anspruch auf Zurechnung. 662
d) Das ethische Grundkönnen der Person 665
e) Kategoriale Selbstaufhebung der ethischen Skepsis 667
f) Sein und Schein der Freiheit. Metaphysisches Gewicht des Arguments 669

78. Kapitel. Das Schuldbewußtsein 673
a) Schuldgefühl, Gewissen, Reue und Wille zur Schuld 673
b) Die Stärke des Arguments 675
c) Idealer und realer Wesenskern der Einzelperson 677

79. Kapitel. Ergänzende Tatsachengruppen 678

80. Kapitel. Sollen und Wollen 680
a) Die Lücke in der Argumentation 680
b) Der Einschlag der Nichtidentität von Sollen und Wollen 681
c) Die Rolle der reinen Wertantinomien und des empirischen Wertkonflikts 683
d) Die Rolle der Persönlichkeitswerte als Basis der Freiheit 684
e) Ideale und reale Autonomie der Persönlichkeit 687
f) Freiheit unter dem Gesetz und Freiheit über dem Gesetz 688
g) Die Antinomie der Autonomien 692

V. Abschnitt: Ontologische Möglichkeit persönlicher Freiheit.

81. Kapitel. Autonomie der Person und Determination der Werte 696
a) Die Möglichkeitsfrage der persönlichen Freiheit 696
b) Die dreifache Schichtung der Determinationstypen 697
c) Die Finalaporie der Freiheit und ihre Lösung 699

82. Kapitel. Zur Lösung der Sollensantinomie 702
a) Der innere Widerstreit im freien Willen als sittlichem Willen ... 702
b) Die Auflösung des Widerstreites. Aufdeckung der Aquivokationen 703
c) Der Widerstreit der beiden Momente im Wesen der sittlichen Freiheit 705
d) Das Komplementärverhältnis hinter dem scheinbaren Widerstreit 706
e) Das Wiederauftauchen der „negativen" Freiheit in der Sollensantinomie 708
f) Der Spielraum der „negativen" Freiheit und ihr wahres Verhältnis zur positiven 709
g) Wechselbedingtheit positiver und negativer Freiheit im Hinblick auf die Werte 712
h) Zweiseitige Freiheit in der Selbstbestimmung der Person 713

83. Kapitel. Das ungelöste Restproblem 715
a) Die Aporie der Individualität sittlicher Freiheit 715
b) Positives Verhältnis allgemeiner und individueller Autonomie .. 716
c) Die Frage nach dem Wesen der individuellen Determinante 718

Digitized by Google

Seite
d) Teleologie der Person als Determinationsweise positiver Freiheit 720
e) Die ontologische Aporie der persönlichen Freiheit 721
f) Kategoriale Struktur des komplexen Bedingungsverhältnisses 723
g) Sittliche und kategoriale Freiheit 725
h) Die Problemgrenze 727

VI. Abschnitt: Anhang zur Freiheitslehre.

84. Kapitel. Scheinbare und wirkliche Schwächen der Theorie 728
85. Kapitel. Ethische und religiöse Freiheit 735

Digitized by Google

Einleitung.

1. Die erste Grundfrage.

Die Tradition des neuzeitlichen Denkens stellt die Philosophie an der Schwelle ihrer Arbeit vor drei aktuelle Fragen: was können wir wissen, was sollen wir tun, was dürfen wir hoffen? Die zweite von ihnen gilt als die ethische Grundfrage. Es ist diejenige Form menschlichen Fragens überhaupt, die der Ethik den Charakter der „praktischen" Philosophie gibt; eine Form des Fragens, die mehr will als bloß erkennendes Erfassen des Wirklichen, und doch weniger will als das, wonach menschliches Sehnen und Hoffen zuletzt ausschaut. Unabhängig von aller Gewähr des Erlangens, unabhängig vom Wissen des Bedingten und Greifbaren wie vom Glauben des Fernsten, Äußersten, Absoluten, steht sie mitten inne zwischen den harten Wirklichkeiten des Lebens und den schwebenden Idealen visionärer Schau, selbst keinem Wirklichen als solchen zugewandt, und doch wirklichkeitsnah, wie keine Theorie und keine Sehnsucht, immer am Wirklichen ansetzend und aus seiner Gegebenheit heraus fragend, und immer die Wirklichkeit dessen vor Augen, was im Gegebenen unwirklich ist.

Sie wächst aus dem Allernächsten, aus dem Fluß des schlichten Alltagslebens hervor — nicht weniger als aus den großen, entscheidenden Lebensfragen, vor die der Einzelne sich hin und wieder einmal gestellt sieht. Wohl sind es die letzteren, die ihn durch die Schwere ihres einmal und nie wieder offenstehenden Für und Wider hinaufreißen über das halbbewußte Sichtreibenlassen zu einem Überschlag seines Lebens, zu einer Perspektive unvermeidlicher, unabsehbarer Verantwortung. Aber in Wahrheit ist es überall im Kleinen nicht anders. Denn die Sachlage, vor die wir gestellt sind, zeigt im Kleinen wie im Großen dasselbe Gesicht: sie zwingt uns wohl zur Entscheidung und zur Handlung, und vor diesem Entscheidenmüssen gibt es kein Entrinnen; aber sie sagt uns nicht, *wie* wir entscheiden sollen, *was* wir tun, *welche* Konsequenzen wir tragen und wollen sollen.

Vor der Frage „was sollen wir tun" stehen wir in jedem Augenblick. Jede neue Situation gibt sie uns neu auf, von Schritt zu Schritt im Leben müssen wir sie neu beantworten, unausweichlich und ohne daß irgendeine Macht uns dabei entlasten, über die Notwendigkeit hinwegheben könnte. Und auf die immer neue Frage ist unser Tun, unser

Digitized by Google

wirkliches Verhalten, die immer neue Antwort. Denn allemal enthält die Tat bereits die gefällte Entscheidung. Und wo sie uns nicht bewußt war, da können wir sie an unserem Tun doch nachträglich erkennen, vielleicht um sie zu bereuen. Denn ob wir in jenem Für oder Wider das Rechte treffen, das eben liegt nicht in der Frage, nicht in der Situation; dafür gibt es keine Notwendigkeit, keine Führung durch fremde Hand. Hier ist jeder auf sich selbst angewiesen, trifft allein und von sich die Entscheidung. Und er trägt hernach, wenn er irrte, allein Verantwortung und Schuld.

Und wer sieht die Tragweite seines Tuns ab? Wer kennt die Kette der Folgen, ermißt die Größe der Verantwortung?

Die Tat, einmal geschehen, gehört der Wirklichkeit an und ist nicht wieder ungeschehen zu machen. Was in ihr gefehlt wurde, ist unwiderbringlich verfehlt, ist irreparabel im strengen Sinne. Die Situation ist einmalig, kehrt nicht wieder, ist individuell wie alles Wirkliche. Aber sie ist auch unwiderruflich da, ist hineingeflochten als Glied in die Zusammenhänge des Weltgeschehens. Dasselbe gilt von der Tat, wenn sie geschehen ist. Ihre Wirkungen ziehen immer weitere Kreise, ihre Seinsweise ist eine fortzeugende. Einmal ins Dasein verwoben, lebt sie fort, stirbt nicht mehr aus — wenn auch der Wellenschlag, der von ihr ausgeht, sich mannigfach bricht, abschwächt, ausgleicht im größeren Strome des Weltlaufs —, sie ist unsterblich wie alles Wirkliche.

Wie unwirklich und unkausal ihr Ursprung auch sein mag, einmal ins Dasein gesetzt, folgt sie einem anderen Gesetz, dem Gesetz der Wirklichkeit und Wirksamkeit. Dieses Gesetz gibt ihr ein Eigenleben, eine Macht, Leben und Sein zu formen oder zu zerstören, der gegenüber Reue und Verzweiflung ohnmächtig sind. Die Tat wächst über den Täter hinaus, stempelt ihn ab, richtet ihn ohne Gnade.

Nicht an jedem menschlichen Verhalten sehen wir die Kette der Folgen. Aber ein jedes *hat* Folgen, und die Möglichkeit besteht immer, daß sie schwerwiegend sind, oft dort am meisten, wo wir am wenigsten daran denken. Und was im Kleinen vom Verhalten des Einzelnen gilt, das gilt im Großen vergrößert vom Verhalten einer Gemeinschaft, einer Generation, eines Zeitalters. Was wir heute erfassen, begreifen, beschließen, tun, daran hängt vielleicht die Zukunft von Geschlechtern. Immer erntet die kommende Zeit, was die Gegenwart gesät, wie diese die Saat der Vergangenheit geerntet. Und im eminenten Sinne gilt das, wo Altes sich überlebt hat und Neues, Unerprobtes sich bilden will, wo junge Kräfte ans Licht drängen, dunkle ungekannte Mächte sich regen. Hier ist es, wo auch der bescheidene Anteil des Einzelnen an der Initiative des Ganzen unter der Last einer ungeahnten Verantwortung für Jahrhunderte stehen kann.

Digitized by Google

Hier wird der Ernst der Frage „was sollen wir tun" handgreiflich. Man vergißt den aktuellen Sinn der Grundfrage nur zu leicht über den lauten Tagesfragen — als wären es nicht gerade diese, die in jener wurzeln und von ihr allein aus beantwortet werden können. Nicht freilich als sollte philosophische Ethik überall unmittelbar mitreden. Ihre Sache ist nicht das aktuelle Programm, nicht die Einseitigkeit der Parteinahme. Umgekehrt, gerade die prinzipielle Fernstellung gegen das Gegebene, Heutige, Umstrittene macht sie frei und gibt ihr die Kompetenz, hier etwas zu lehren.

2. Der Demiurg im Menschen.

Ethik lehrt nicht direkt, was hier und jetzt geschehen soll in gegebener Sachlage, sondern allgemein, wie dasjenige beschaffen ist, was überhaupt geschehen soll. Vielleicht ist es Vieles und Mannigfaltiges, was überhaupt geschehen soll. Nicht in jeder Sachlage aber kann alles geschehen, was überhaupt geschehen soll. Hier behält der Augenblick mit seinen Anforderungen Spielraum innerhalb dessen, was ethische Besinnung lehrt. Ethik schafft eine allgemeine Grundlage, von der aus das Aktuelle objektiv, wie aus der Vogelschau, gesehen wird. Aufgaben des Individuums und Aufgaben des Zeitalters sind vor ihr gleich partikulär. Beiden gegenüber hält sie gleiche Distanz, für beide bedeutet sie die Erhebung über den Fall, die Befreiung von äußerer Beeinflussung, Suggestion, Verfälschung, Fanatismus. Ethik verfährt darin nicht anders als alle Philosophie: sie lehrt nicht fertige Urteile, sondern „Urteilen" selbst.

In diesem Sinne nimmt sie die Frage „was sollen wir tun". Sie bestimmt, beschreibt, definiert nicht das eigentliche „Was" des Sollens; wohl aber gibt sie die Kriterien, an denen es zu erkennen ist. Das ist der innere Grund, warum sie hoch über allem Streit partikulärer Richtungen, Interessen und Parteien steht. Ihre Perspektiven verhalten sich zu denen des privaten und öffentlichen Alltags wie die der Astronomie zum terrestrischen Sehen der Dinge. Dennoch haben die Gesichtspunkte eben jener partikulären Richtungen ihre Rechtfertigung einzig in ihr. Die Distanz ist nicht Trennung oder Ablösung, nicht ein Verlieren des Falles, sondern eben nur Perspektive, Überschau, Zusammenschau und — in der Idee — die Tendenz zur Einheit, Ganzheit, Vollständigkeit.

Der Charakter der „praktischen Philosophie" verliert hier alles Aufdringliche. Sie mischt sich nicht in die Konflikte des Lebens, gibt keine Vorschriften, die auf diese gemünzt wären, ist kein Codex von Geboten und Verboten wie das Recht. Sie wendet sich gerade an das Schöpferische im Menschen, fordert es heraus, in jedem neuen Fall neu zu

Digitized by Google

erschauen, gleichsam zu divinieren, was hier und jetzt geschehen soll. Philosophische Ethik ist nicht Kasuistik und darf es niemals werden: sie würde damit eben dasjenige im Menschen ertöten, was sie erwecken und erziehen sollte, das Schöpferische, Spontane, die lebendige innere Fühlung des Menschen mit dem, was sein soll, dem an sich Wertvollen. Das ist kein Verzicht auf die hohe Aufgabe des „Praktischen". Praktisch sein kann sie gerade nur so: indem sie das Praktische im Menschen — d. h. das Aktive und geistig Zeugungsfähige in ihm — zieht, hegt und reifen macht. Nicht die Entmündigung und Einspannung des Menschen in ein Schema ist ihr Ziel, sondern seine Erhebung zur vollen Mündigkeit und Verantwortungsfähigkeit. Die Mündigsprechung des Menschen ist erst seine wahre Menschwerdung. Aber nur die ethische Besinnung kann ihn mündig sprechen.

In diesem Sinne ist Ethik praktische Philosophie. Sie ist nicht Gestaltung des Menschenlebens über den Kopf des Menschen hinweg, sondern gerade seine Heranziehung zur eigenen freien Gestaltung des Lebens. Sie ist sein Wissen um Gut und Böse, das ihn der Gottheit gleichstellt, seine Kraft und Befugnis, mitzureden im Weltgeschehen, mitzuwirken in der Werkstatt der Wirklichkeit. Sie ist seine Erziehung zu seinem Weltberuf, die Anforderung an ihn Mitbildner des Demiurgen, Mitschöpfer der Welt zu sein.

Denn die Weltschöpfung ist nicht vollendet, solange er seinen Schöpferberuf an ihr nicht erfüllt. Er aber verzieht ihn zu erfüllen. Denn er ist nicht bereit, er steht nicht auf der Höhe seines Menschentums. Es muß sich an ihm selber erst erfüllen. Die Schöpfung, die ihm obliegt in der Welt, ist beschlossen in seiner Selbstschöpfung, in der Erfüllung seines Ethos.

Im Ethos des Menschen nun ist beides: Chaotisches und Demiurgisches. Im Chaotischen liegen seine Möglichkeiten, aber auch seine Gefahren; im Demiurgischen sein Beruf. Ihn erfüllen ist Mensch sein.

An den Demiurgen im Menschen wendet sich die Ethik. Hier ist der menschliche Gedanke am Suchen und Pfadfinden nach dem Sinn des Lebens. So aber ist er praktisch. So gestaltet er das Leben an seinem Teil. Nicht erste und grundlegende Philosophie ist die Ethik; ihr Wissen ist weder erstes noch gewissestes Wissen. Aber sie ist doch ein Erstes der Philosophie in anderem Sinne: ihr erstes und innerlichstes Anliegen, ihre verantwortlichste Kompetenz, ihr *μέγιστον μάθημα*. Ihr Pathos ist ein ungewolltes, innerlichst bedingtes. Ihr Gebiet ist ein ewig esoterisches — gemessen an dem des Verstandes und der geprägten Begriffe —, ein natürliches Adyton der Weisheit, an dem noch der Weiseste ehrfürchtig den Schritt hemmt. Und dennoch ist sie das Nächste und Greifbarste, Allen Gegebene und Gemeinsame. Sie ist

Digitized by Google

das erste und aktuellste philosophische Interesse im Menschen; geschichtlich scheidet sich erst an diesem Interesse Mythologem und Philosophem. Sie ist Ursprung und innerste Triebfeder philosophischen Denkens, ja vielleicht alles menschlichen Sinnens überhaupt. Und sie ist wiederum letztes Ziel und weitester Ausblick eben dieses Denkens und Sinnens. Und daß sie im Zukünftigen lebt, den Blick immer auf Fernes, Unwirkliches gerichtet, und selbst das Gegenwärtige unter dem Aspekt des Künftigen sieht, das eben ist, weil sie im Überzeitlichen lebt.

3. Der Sinn des „Praktischen" in der Philosophie.

Was wir tun sollen, ist schwerer zu beantworten als, was wir wissen können. Dem Wissen steht sein Gegenstand fest, unverrückbar, ansichseiend gegenüber. Der Gedanke über ihn kann auf eine Erfahrung von ihm zurückgreifen. Was vor den Daten der Erfahrung nicht besteht, ist falsch. Aber was wir tun sollen, ist ja noch ungetan, unwirklich, ohne vorgegebenes Ansichsein. Es kann ein solches erst durch das Tun erlangen. Gefragt aber ist gerade nach dem „Was" dieses Tuns, und zwar um das Tun erst danach einzurichten.

Hier fehlt das feste Gegenüber, das Vorhandensein. Der Gedanke soll es antizipieren, ehe es da ist. Es fehlt ihm das Korrektiv der Erfahrung. Er ist auf sich allein gestellt. Was hier überhaupt erkannt werden kann, muß notwendig a priori erschaut werden. Die Autonomie dieses Apriorismus mag wohl der Stolz des sittlichen Bewußtseins sein; in ihr liegt aber auch die Schwere der Aufgabe. Welche Glaubwürdigkeit hat die ethische Erkenntnis, wenn ihr jedes Kriterium fehlt? Ist der Adel des menschlichen Ethos ein so sicheres Evidenzzeugnis, daß es nicht einmal anfechtbar wäre, wenn es diktatorisch sagt: du sollst? Ist es nicht verurteilt ewig im Hypothetischen schweben zu bleiben? Ja, herrscht hier nicht Vielspältigkeit, Relativität, Subjektivität, Andersheit von Fall zu Fall? Was ich heute tun soll unter bestimmten Umständen, das soll ich vielleicht morgen unter veränderten Umständen nicht mehr, und vielleicht nie wieder im Leben tun?

Nun ist es zwar klar, daß sich hier wieder das falsche Blickfeld der Kasuistik unterschiebt, die Nahstellung gegen das Einzelne und Gegebene. Dennoch ist die Frage mit der Distanz zum Aktuellen nicht zu entscheiden. Wer wollte sagen, wo die Grenze der berechtigten Frage nach dem „Was" des Sollens ist? Setzt doch das praktische Interesse immer gerade am Aktuellen an, und droht dieses doch immer die weiteren Perspektiven zu verkürzen. So kommt es, daß der Gegenstand der Ethik, ungeachtet seiner zugestandenen Allgemeinheit und Würde, doch zugleich den schwersten Zweifeln unterliegt.

In diesem Sinne ist Ethik wiederum das am meisten umstrittene

Digitized by Google

Gebiet der Philosophie. Gibt es denn eine Einheit der Moral? Ist das Ethos selbst nicht variabel nach Völkern und Zeiten? Und soll man nun glauben, das Wesen des Guten selbst wandle sich nach dem jeweilig Aktuellen? Hieße das nicht jene Autonomie des Ethos wieder verleugnen, den eigentlichen Sinn des Sollens und des Guten in Frage stellen?

So stellt uns die Ethik gleich beim ersten Schritt vor die Grundaporie: wie sind ethische Prinzipien zu gewinnen, und wie kann man sich ihrer vergewissern? Keine Erfahrung kann sie lehren, im Gegensatz zum Erfahrbaren müssen sie erschaut werden. Wo aber wir sie tatsächlich so im Gegensatz zum Wirklichen erschaut und als Forderungen aufgestellt finden, da finden wir sie auch immer wandelbar, verschiebbar, vertauschbar, bestreitbar, ja tatsächlich in anderen Sphären des sittlichen Lebens verwandelt, verschoben, ausgewechselt, bestritten. Woran also soll die Ethik als Wissenschaft sich halten?

Dem entspricht der einzigartige Sinn des „Praktischen" in der Ethik. Andere Gebiete praktischer Erkenntnis wissen immer schon von anderswoher, was letzten Endes ihr Ziel ist. In aller Technik, Hygiene, Jurisprudenz, Pädagogik liegen die Zwecke bereits fest, sind vorausgesetzt; gefragt ist nur nach den Mitteln und Wegen. Ethik ist praktisch in einem anderen Sinne, fast könnte man sagen, im umgekehrten Sinne. Sie soll die Zwecke selbst aufzeigen, um derentwillen alle Mittel da sind, und zwar die obersten, absoluten Zwecke, die nicht wieder als Mittel für etwas anderes verstanden werden können. Wenn auch daneben in gewissen Grenzen eine Ethik der Mittel zu Recht bestehen mag, der Nachdruck liegt doch auf den Zwecken.

Der Sinn des Praktischen ist also in der Tat der umgekehrte wie auf anderen Gebieten. Wie werden reine, absolute irreduzible Zwecke gefunden? Welcher Erkenntnisweg führt zu ihnen, da sie doch an keinem Realen gewinnbar, oder auch nur nachprüfbar sind? Das ist die Aporie in der Frage „was sollen wir tun?" ... Sie ist von einzigartiger Schwierigkeit, ist nur der Ethik eigentümlich, macht ein Stück ihres Wesens aus. Und ist doch unabweisbar, ist unerläßlich dem Menschen aufgegeben. Ein jeder muß sie für sich irgendwie lösen, und wenn schon nicht mit dem Gedanken, so sicher mit der Tat. Er kann keinen Schritt im Leben tun, ohne sie tatsächlich so oder so zu entscheiden. Es ist die höchste Anforderung, vor die er gestellt ist. Ihre Schwere ist das notwendige Korrelat jener Würde der Autonomie, jener höchsten Gerechtsame, die eben das Ethos des Menschen auszeichnet. An ihr trägt der Mensch, solange er atmet.

Die stolze Macht ist ihm nicht zu müssigem Spiele gegeben. Was auf dem Spiele steht, ist immer er selbst — einschließlich eben dieser seiner stolzen Macht. Denn auch sie kann er verscherzen, verspielen.

Digitized by Google

4. Wertfülle des Wirklichen und Teilhabe an ihr.

Aber das alles ist nur die Hälfte der ethischen Grundfrage. Die andere Hälfte ist weniger aktuell, weniger in die Augen springend und nötigend, dafür aber universaler, mehr das Ganze des Menschen und des Menschenlebens betreffend. Die erste Frage betraf an ihm nur sein Tun und an der Welt nur das, was im Machtbereich seines Tuns liegt. So sehr nun dieser Machtbereich für ihn der dringlichste ist, derjenige Ausschnitt aus dem Sein, der an ihn eine Anforderung stellt, ihm eine Verantwortung aufbürdet, sich an seine Entscheidungen, Entschließungen, seinen Willen wendet, — er ist doch nur ein verschwindend kleiner Teil der Welt.

Das innere Verhalten des Menschen aber, *sein Ethos als Stellungnahme*, als Anerkennung und Ablehnung, als Ehrfurcht und Verachtung, Liebe und Haß, zeigt einen unvergleichlich weiteren Umkreis. Diese Stellungnahme hat freilich ihre höchste Intensität nur in einer gewissen Ich-Nähe, sie verblaßt mit wachsendem Radius, trägt von einer gewissen Ferne ab nur noch den Charakter eines leise mitschwingenden, zumeist unbemerkten Gefühlstones. Aber ganz hört dieses Spannungsverhältnis nirgends auf. Es begleitet, es trägt das erkennende Bewußtsein als Verwunderung, als Interesse und schließlich als theoretisches Spannungsmoment des Begreifenwollens bis an die Grenzen seiner Fassungskraft. Ein rein theoretisches Bewußtsein der Gegenstände ist schließlich bloße Abstraktion. In Wirklichkeit geht immer die praktische Einstellung mit, wie eine Unterströmung, und gelegentlich bricht sie machtvoll durch und stört die Abgeklärtheit der Kontemplation.

Hier handelt es sich um kein Wirken nach außen, um keine folgenschweren Entscheidungen. Hier gebietet kein Sollen. Dennoch liegt auch in der bloßen inneren Stellungnahme etwas Hochaktuelles und Verantwortungsvolles. Denn das eigene Wesen des Menschen steht nicht indifferent zu ihrem Umfang und ihrer Stärke. Es weitet sich aus und wächst mit ihr, und mit ihr schrumpft es ein.

Wer an Menschen und Menschengeschicken stumpf vorübergeht, wen das Erschütternde nicht erschüttert, das Erhebende nicht erhebt, für den ist es vergeblich da im Leben, er hat keinen Teil daran. Wem das Organ fehlt für den Sinn der Lebensverhältnisse, für das unerschöpflich Bedeutungsvolle von Personen und Situationen, Verhältnissen und Geschehnissen, dem bleibt die Welt sinnlos, das Leben bedeutungslos. Die äußere Leere und Eintönigkeit seines Lebens ist der Reflex seiner inneren Leere, seiner moralischen Blindheit. Denn die wirkliche Welt, in der er steht, der Strom des Menschenlebens, der ihn trägt und mitführt, entbehrt nicht der Mannigfaltigkeit und Fülle. Sein

Digitized by Google

Leerausgehen inmitten der Fülle ist seine eigene Verkennung des Lebens. So ist es für das moralische Wesen des Menschen immer eine zweite, neben der engen Aktualität des Tuns und Sollens bestehende Anforderung: teilzuhaben an der Fülle, empfänglich zu sein für das Bedeutsame, offen zu stehen allem Sinn- und Wertvollen.

Diese Forderung ist innerlicher, stiller, verschwiegener als die des Tunsollens und der Willensentscheidung. Und doch ist sie im Grunde ihr verwandt, ist dasselbe ewig neue und lebendige Ansinnen der inneren Entscheidung für oder wider. Sie heischt dieselbe moralische Stellungnahme auf Grund derselben inneren Autonomie, derselben ethischen Prinzipien.

Die philosophische Ethik hat das oft genug verkannt, hat sich verblenden lassen durch die aktuellere und elementarere Wucht der anderen Forderung und hat durch diese Einseitigkeit verbildend zurückgewirkt auf die Entfaltung des menschlichen Ethos. Alle reine Pflicht- und Sollensethik, alle rein imperativische Moral begeht diesen Fehler — den Fehler des Vorbeisehens an der Fülle des Lebens. Wer im Banne eines solchen Rigorismus steht, der mag hier wohl verständnislos fragen: ist denn das, was wertvoll ist, nicht immer erst aufgegeben? Ist sittlicher Wert nicht überhaupt seinem Wesen nach ein ewig Nichtseiendes, Seinsollendes? Gibt es denn realisierte Werte in der Welt? Wer so fragt, bemerkt gar nicht, welche Lebensverkennung, ja welcher Undank und welche Anmaßung ihn gefangen hält. Als ob das Wirkliche notwendig schlecht und minderwertig sein müßte! Als ob das Menschenleben von sich aus ein sinnwidriges Spiel, die Welt ein Jammertal wäre, und als ob alles Dasein nur auf ihn gewartet habe, um erst durch seinen Willen und sein Tun Licht, Sinn und Wert zu gewinnen!

Die reine Sollensethik ist sittliche Verblendung, ist Wertblindheit für das Wirkliche. Es ist kein Wunder, daß ihr geschichtlich der Pessimismus auf den Fersen folgt. Niemand erträgt das Leben in einer entwerteten und entheiligten Welt.

5. Die zweite Grundfrage.

Hat man einmal begriffen, daß dieselben Werte, die allein unser Wollen und Tun leiten können, uns tausendfach im Leben realisiert an Personen und Situationen, an Verhältnissen und Geschehnissen entgegentreten, daß sie uns zu jeder Stunde umgeben, tragen und unser Dasein mit Licht und Glanz erfüllen — weit über unsere beschränkte Fassungskraft hinaus —, so steht man unmittelbar vor der zweiten ethischen Grundfrage: Wofür gilt es die Augen offen haben, um daran teilzuhaben? Was ist wertvoll im Leben, ja in der Welt

Digitized by Google

überhaupt? Was gilt es sich zu eigen zu machen, zu begreifen, zu würdigen, um Mensch zu sein im vollen Sinne des Wortes? Wofür fehlt uns noch der Sinn, das Organ, so daß wir es erst in uns bilden, schärfen, erziehen müssen?

Diese Frage ist nicht weniger gewichtig und ernst als die nach dem Tunsollen. Ja, sie ist unendlich breiter im Inhalt, reicher, umfassender. Sie schließt in gewissem Sinne sogar die nach dem Tunsollen ein. Denn wie soll ich erkennen, was ich zu tun habe, solange ich nicht weiß um Wert und Unwert innerhalb der Situationen, in deren Herantreten an mich doch allein die Anforderung an mein Entscheiden, Wollen und Handeln gestellt ist! Werde ich nicht im Dunklen tappen, bin ich nicht allen Irrtümern ausgesetzt, muß ich nicht notwendig Wertvolles zerstören mit täppischer Hand, das vielleicht unwiederbringlich ist, wie alles Wirkliche?

So ordnet sich die zweite Frage der ersten über. Sie erweist sich als die sachlich vorausgehende, bedingende.

Und wie ihre praktisch aktuelle Bedeutung sich überordnet, so auch ihre weitere metaphysische. Ist doch der Sinn des Menschseins nicht erschöpft in seinem stolzen Beruf zum Mitbildner und Gestalter der Welt. Was hilft das Wirken, wenn es im Werk erstirbt? Wo ist der Sinn der Schöpfung selbst, wenn das Geschaffene ihn nicht enthält, wenn es nicht sinnvoll ist einem Sinnverständigen? Ist es nicht des Menschen metaphysischer Sinn in ebenderselben Welt, an der auch er wirkt und schafft, daß sie ihm sinnvoll sei? Hat doch die Welt in ihm allein ihr Bewußtsein, ihr Fürsichsein. Was er der Welt ist, kann kein anderes ihrer Wesen ihr sein. Seine kosmische Kleinheit, Vergänglichkeit und Ohnmacht hindert nicht seine metaphysische Größe und Überlegenheit über das Sein der niederen Gebilde.

Er ist das Subjekt unter den Objekten, ist Erkennender, Wissender, Erlebender, Teilhabender, ist Spiegel des Seins und der Welt, und in diesem Verstande tatsächlich der Sinn der Welt. Diese Perspektive ist keine willkürliche, kein spekulatives Phantasiebild. Sie ist der schlichte Ausdruck eines Phänomens, das sich wohl deuten, aber nicht wegdeuten läßt: des Phänomens der kosmischen Stellung des Menschen. Wir wissen nicht, ob es noch einen anderen Spiegel der Welt gibt als den, der in diesem unserem menschlichen Bewußtsein besteht. Der Phantasie mag hierüber der Spielraum unbenommen sein, das ändert nichts an der Weltstellung des Menschen. Diese ist uns gewiß, um sie wissen wir; und sie genügt, in ihr den metaphysischen Sinn des Menschseins zu erkennen. Mag der Mensch auch ein trüber Spiegel des Wirklichen sein, er *ist* eben doch einer, und in ihm reflektiert sich das Seiende. Für ihn *hat* es einen Sinn. Ob es ihn auch ohne den Menschen hätte,

Digitized by Google

oder ob die Welt ohne Bewußtsein sinnlos wäre, entzieht sich menschlichem Ermessen.

Dieser Sinn des Menschseins nun erschöpft sich nicht im bloßen Auffangen des Bildes. Das unbeteiligte Teilhaben, die rein theoretische Einstellung des Bewußtseins ist, wie gesagt, Abstraktion. Der Mensch ist in erster Linie praktisch, in zweiter erst theoretisch. Sein Schauen ist von vornherein Stellungnahme. Sein Teilhaben am Kommen und Gehen der Ereignisse ist Anteilnahme mit dem Gefühl, Interessiertheit, wertende Fühlung. Die unparteiische Nüchternheit des Gedankens ist erst ein sekundäres Destillat. Und hier ist nun alles gelegen an der Kraft, Tragweite und richtigen Orientiertheit des Wertgefühls. Das gewöhnliche Phänomen ist die Enge des Wertgefühls, die Engherzigkeit, der Mangel an Fühlung mit dem erfaßbaren Umkreis des Wirklichen. Den Meisten ist die Grenze der engsten Lebensinteressen, der aktuellsten, vom Drange des Augenblicks diktierten Ichbeziehung zugleich die Grenze ihrer moralischen Welt. Ihr Leben ist ein beschränktes, verkleinertes Leben, ein verschrumpftes Zerrbild des Menschentums.

Man bedarf gar nicht erst der großen metaphysischen Perspektiven, um den Maßstab zu gewinnen für den moralischen Tiefstand solcher Beschränktheit. Die Stumpfheit des Wertgefühls trägt den Stempel des inneren Elends an der Stirn. Sie rächt sich unmittelbar am Menschen. Ihr entspricht die moralische Armut, die Lebensleere. Für sie ist die Drangsal des Daseins eine Last, um die sich das Leben nicht verlohnt. Nicht von der Überfülle des Lebens kommt der Lebensüberdruß, sondern von der Verarmung des Lebens.

Und in welchem schreienden Widerspruch steht die Verarmung zum Reichtum des wirklichen Lebens, zum Leben, das immer da ist und mit aller Fülle uns umgibt! Die Tragik des Menschen ist die des Verhungernden, der an der gedeckten Tafel sitzt und die Hand nicht ausstreckt, weil er nicht sieht, was vor ihm ist. Denn die wirkliche Welt ist unerschöpflich an Fülle, das wirkliche Leben ist wertgetränkt und überströmend, und wo wir es fassen, da ist es voller Wunder und Herrlichkeit.

Diese Sätze lassen sich freilich nicht „beweisen". Wie man denn niemandem beweisen kann, daß es das gebe, was er zu sehen außerstande ist. Und ob hier einer dem anderen den Star stechen kann — ob gar die Ethik als Wissenschaft es kann — das freilich muß fraglich bleiben. Überhaupt aber ist ein Sehenlernen sehr wohl möglich, ein Erwecken der Fühlungnahme, ein Bilden und Erziehen des Wertorgans. Es gibt ein sittliches Führen, ein Hineinführen in die Wertfülle des Lebens, ein Öffnen des Auges durch eigenes Sehen, ein Anteilgeben

Digitized by Google

durch eigenes Anteilhaben. Es gibt Erziehung zum Menschentum, so gut wie es Selbsterziehung zu ihm gibt.

6. Wertgehalt von Person und Situation.

Die Forderung, vor der wir stehen, hat zu beginnen mit der schlichten Frage: Woran denn leben wir achtlos vorbei? Was ist es, das uns entgeht?

Tatsächlich liegt hier die ganze Schwierigkeit. Sie ist nicht durch einfaches Hinweisen zu beheben. Für jeden Wertgehalt muß der Wertsinn eigens erweckt werden. Die Wertgehalte liegen eben überall. Wir sehen sie zu jeder Zeit dicht vor uns, und sehen sie doch wiederum nicht. Jede Person, jede menschliche Eigenart ist voller Wertgehalt, ist bedeutsam und einzig bis in die unwägbarsten Schattierungen hinein. Sie ist eine Welt im Kleinen, und nicht nur als eigene Seinsstruktur, sondern auch als eigene Wertstruktur. Nicht weniger jedes reale Gegenüber von Personen, jede Situation, wie sie der weitere oder engere Lebenszusammenhang hervorruft: sie ist allemal ein Komplex sich kreuzender Bindungen, Spannungen und Lösungen, ein Sichüberschneiden von Gesinnungen, Leidenschaften, stillen Gefühlshintergründen, oder auch lauten, schroffen Akten der Parteinahme — alles mannigfach ineinander gebunden und gegenseitig bedingt, reaktiv gesteigert und kompliziert, von ausgelösten Sympathien und Antipathien überwoben und in die höhere Schicht des Ethos gehoben, endlich vom helleren oder dunkleren Situationsbewußtsein der Beteiligten wiederum als Ganzes erlebt und als subjektiv verzogenes Gesamtbild der ebenso bildhaften Auffassung der Mitbeteiligten entgegengehalten. Niemals geht die ethische Situation in den Personen auf, immer ist sie etwas anderes, über sie hinaus Liegendes, wenn auch nicht ohne sie Bestehendes. Auch sie ist ein Kosmos für sich mit eigener Seinsweise und Eigengesetzlichkeit, für die Person nicht weniger bestimmend als diese für sie. Und dem Eigensein entspricht der Eigenwert. Auch Situationen sind etwas Individuelles, nur einmal Seiendes und nicht Wiederkehrendes. Wer in einer Situation gestanden und sie nicht erfaßt hat, für den ist sie verloren, unwiederbringlich verpaßt, vergeudet.

Nun aber besteht unser Menschenleben, aus der Nähe gesehen, in nichts anderem als in der nicht abreißenden Kette kommender und gehender Situationen — von den flüssigsten, zufälligsten Augenblicksverhältnissen bis zu den innerlichsten, gewichtigsten, dauernden Banden, die Mensch und Mensch verketten. Gemeinschaftliches und individuelles Leben wurzelt in ihnen, spielt sich in ihnen ab. Sie sind der Boden, auf dem die Konflikte wachsen und zur Entscheidung drängen. Sie sind der Inhalt von Hoffnung und Enttäuschung, Erhebung und Leiden, Hochgefühl und Ohnmacht.

Digitized by Google

Wenn uns der Dichter die menschliche Situation plastisch vor Augen stellt, da sehen wir leicht diesen ihren Gehalt an ethischer Fülle; wir fühlen ihren Wertgehalt plötzlich irgendwie unmittelbar durch, wenn auch dunkel und ohne Bewußtsein der besonderen komplexen Wertstruktur. Da fühlen wir das Große groß und das Erhebende erhebend.

Im wirklichen Leben ist nur das Eine anders als in der dramatischen Kunst: es fehlt die führende Meisterhand, die das Bedeutsame unmerklich in den Vordergrund rückt, so daß es sichtbar wird auch dem gemeinen Auge. Ein Drama aber ist das Leben überall. Und könnten wir allemal die Situation, in der wir stehen, so plastisch sehen, wie der Dichter das Leben sieht, sie würde uns ebenso reich und werterfüllt erscheinen wie in seiner Schöpfung. Der Beweis dafür ist die Tatsache, daß uns im Rückschauen auf unser verflossenes Leben die höchsten Wertakzente gerade auf solchen Augenblicken liegen, die uns in ganzer Konkretheit und Situationsfülle vorschweben — unabhängig davon, ob unser damaliges Wertbewußtsein an ihren ethischen Gehalt heranreichte oder nicht — ja oft im Gegensatz zu unserem einstigen unreifen Empfinden, und vielleicht in geheimem Schmerz über das für immer Entglittene, das unser war, und doch nicht unser.

7. Vom Vorbeigehen.

Das Vorbeigehen ist ein eigenartiges Kapitel im Menschenleben. Wollte man alles überschlagen, woran wir vorbeigehen — achtlos, ohne einen Blick, geschweige denn ein Wertgefühl dafür zu haben —, es bliebe da am Ende wenig übrig von der Masse unseres Lebens, das uns wirklich geistig gehörte.

Die Lebenswege kreuzen sich mannigfach. Unzählige Menschen begegnen dem Menschen. Aber wenige sind es, die er wirklich „sieht" im ethischen Sinne, wenige, für die er den teilhabenden Blick hat — man könnte auch sagen, den liebenden Blick, denn wertfühlender Blick ist liebender Blick. Und umgekehrt, wie wenige, von denen er selbst „gesehen" wird! Welten begegnen sich, flüchtig streift Oberfläche an Oberfläche, in der Tiefe bleiben sie unberührt, einsam, und entfernen sich wieder. Oder sie laufen parallel ein Menschenalter und mehr, äußerlich verknüpft, vielleicht gefesselt aneinander, und bleiben einander verschlossen. Gewiß kann und soll nicht jeder Mensch sich in jeden beliebigen versenken und verlieren. Gerade die tiefere Teilhabe bleibt singulär und exklusiv. Aber ist es nicht so, daß in diesem allgemeinen Vorbeigehen dennoch ein jeder mit der stillen Sehnsucht im Herzen einhergeht, von einem Menschen „gesehen", liebend erfaßt, erfühlt, erahnt zu werden? Und sieht sich nicht ein jeder hundertfach unverstanden, übergangen, übersehen? Ist nicht die Allen gemeinsame

Digitized by Google

große Enttäuschung des Lebens eben diese, leer auszugehen mit sehnendem Herzen, vergeblich dazusein für Andere, ungesehen, unempfunden, ungespiegelt und unausgewertet zurückgewiesen zu sein?

Das ist Menschengeschick. Aber ist es nicht der Gipfel des Widersinns, wenn man erwägt, daß im Grunde ein jeder weiß um die Sehnsucht des Anderen nach dem sehenden Blick, und dennoch vorbeigeht, ohne hingesehen zu haben, — ein jeder allein mit dem geheimen Leid seiner Einsamkeit?

Ist es nur die Hast und der Unfriede des eigenen Lebens, was jeden hemmt, oder ist es auch die Enge des Wertblicks, die Fessel der Ichgebanntheit des Einzelnen, die Unfähigkeit eine Hand auszustrecken?

Es ist kein Zweifel, neben allem natürlichen Egoismus, neben Menschenfurcht und falschem Stolz, ist es vor allem die Unfähigkeit, moralisch zu „sehen". Wir wissen nicht, an welchem Reichtum wir täglich vorübergehen, wir ahnen nicht, was wir verlieren, was uns entgleitet, darum gehen wir vorbei. Darum ist die Fülle der höchsten Lebenswerte an uns verschwendet. Was wir ersehnen, ist da für uns in ungezählten Menschenherzen. Wir aber lassen es zugrundegehen und gehen selbst leer aus. Die Überfülle des menschlichen Ethos krankt und stirbt an der Armseligkeit und Unkultur des ethischen Blickes — des Blickes ebenderselben Menschen für ebendasselbe menschliche Ethos.

Und kehrt nicht im Großen dasselbe Bild vergrößert und vergröbert wieder? Gibt es nicht ein sittliches Anteilhaben und Verstehen auch im Großen, und ein Vorbeigehen im Großen? Ist nicht der Partikularismus der Parteien dasselbe im Leben des Staates, der Chauvinismus dasselbe in der Weltgeschichte? Ein Volk ist mit Blindheit geschlagen für Eigenart und Weltberuf des anderen. Der Parteigeist aber ist blind für Berechtigung und politischen Wert der Gegenpartei. Jede Interessengemeinschaft kennt nur ihre eigenen Ziele, lebt nur ihnen, spannt das Leben des Ganzen wie der Einzelnen in sie ein. So lebt auch der Einzelne vorbei am wahren Leben des Ganzen; nicht dieses ist ihm heilig, sondern ausschließlich das Leben seiner Gruppe, wie er es in die engen Formeln seiner Zeit und seines Verstehens eingezwängt findet. Keiner lebt sehend in den großen Zusammenhängen, die das Eigenleben des Ganzen ausmachen; keiner spürt lebendig den Pulsschlag der Geschichte. Und doch steht jeder mitten darin, hat an seinem Teil die Hand mit im Spiele und ist berufen, Sehender und Mitformer des Ganzen zu sein. Er lebt vorbei an seiner Zeit, an ihren Werten und Aufgaben, ihrem einzigartigen, nur ihm, dem Zeitgenossen, gegebenen Eigenleben. Ist es ein Wunder, daß ein Zeitalter, welches

Digitized by Google

Überfluß hat an Parteigängern und Parteiführern, empfindlichen Mangel leidet an Staatsbürgern und Staatsmännern?

Freilich gibt es darüber hinaus ein geschichtliches Bewußtsein, ja, eine Geschichtswissenschaft, die das Ganze wieder herstellt. Aber dieses Bewußtsein hält nicht Schritt mit dem geschichtlichen Leben. Es rekonstruiert erst nachträglich aus den Spuren eines entschwundenen Lebens, zeigt aus der Epigonenferne ein blasses Gesamtbild dessen, woran wir vorübergelebt, und was nicht mehr unser Leben ist. Es kommt zu spät. Es kann das teilhabende Wertbewußtsein des Zeitgenossen nicht ersetzen. Ihm fehlt die Unmittelbarkeit des Darinstehens und das Hochgefühl der Teilhabe. Das Interesse des Epigonen ist nicht das ebenbürtige Korrelat des geschichtlichen Lebens. Dem Vergangenen kommt seine Liebe nicht mehr zugute, und das Vergangene liebt ihn nicht wieder.

Die sittliche Welt im Kleinen und die sittliche Welt im Großen sehen sich erschreckend ähnlich. Sie spiegeln einander getreuer wieder, als der Naive glauben mag. Wer als Einzelmensch nicht liebend um sich blickt, wird auch als Staatsbürger verkennen und hassen, als Weltbürger Verleumdung und Zwietracht säen. Vorbeigehen am Menschen, Vorbeigehen am Gemeinwesen, Vorbeitreiben am weltgeschichtlichen Augenblick — das ist dasselbe Gesicht desselben Ethos, dasselbe Leerausgehen, dieselbe Selbstverurteilung und Selbstvernichtung. Es ist dieselbe Wertblindheit und Wertvergeudung. Einmal nur ist einem Geschlecht gegeben, was weder ihm noch einem anderen wiederkehrt; wie einmal nur dem Einzelnen die jeweilige Augenblicksfülle gegeben ist. Und es ist dieselbe Versündigung am Sinn des Lebens, wie am metaphysischen Sinn des Menschseins — derselbe Widersinn.

8. Der moderne Mensch.

Wenn es eine Erweckung des Wertbewußtseins gibt, so ist es unsere Zeit, der sie Not tut. Wie weit sie möglich ist, kann niemand ermessen. Von der Philosophie her kann sie schwerlich kommen. Dennoch ist auch für die Philosophie hier ein Arbeitsfeld. Es gibt Vorurteile, die nur sie entwurzeln kann. Und es gibt Gefühlswiderstände, denen Besinnung und Verinnerlichung sehr wohl entgegentreten können.

Das Leben des heutigen Menschen ist der Vertiefung nicht günstig. Es entbehrt der Ruhe und Kontemplation, es ist ein Leben der Rastlosigkeit und des Hastens, ein Wetteifern ohne Ziel und Besinnung. Wer einen Augenblick stille steht, ist im nächsten schon überholt. Und wie die Anforderungen des äußeren Lebens, so jagen sich die Eindrücke, Erlebnisse, Sensationen. Immer schauen wir nach dem Neuesten aus,

Digitized by Google

das jedesmal Letzte beherrscht uns, und das Vorletzte ist vergessen, ehe es auch nur recht gesehen, geschweige denn begriffen ist. Wir leben von Sensation zu Sensation. Und unser Eindringen verflacht, unser Wertgefühl stumpft sich ab im Haschen nach dem Sensationellen.

Der moderne Mensch ist nicht nur der rastlos Hastende, er ist auch der Abgestumpfte, Blasierte, den nichts mehr erhebt, ergreift, zuinnerst packt. Er hat schließlich für alles nur noch ein ironisches oder müdes Lächeln. Ja, er macht am Ende gar eine Tugend aus seinem moralischen Tiefstande. Das nil admirari, seine Unfähigkeit zu Verwunderung, Staunen, Begeisterung, Ehrfurcht erhebt er zum stehenden, gewollten Lebenshabitus. Das unberührte Hinweggleiten über alles ist ein bequemer modus vivendi. Und so gefällt er sich in der Pose des Darüberstehens, die sein inneres Leerausgehen verbirgt.

Dieses Pathos ist typisch. Es ist heute nicht zum erstenmal in der Geschichte da. Aber wo immer es auftrat, war es ein Symptom der Schwäche und des Niederganges, des inneren Versagens und des allgemeinen Lebenspessimismus.

Was zugrunde gehen will, soll man zugrunde gehen lassen. In allem Niedergang keimt junges gesundes Leben. Auch unsere Zeit entbehrt seiner nicht. Ob schon die heute aufstrebende Generation mit ihren noch etwas planlosen Versuchen den Bann brechen wird, ob es erst künftigen Geschlechtern vorbehalten ist kraftvoll durchzudringen zu einem neuen Ethos — wer wollte das heute weissagen? Der Keim aber ist da. Er war nie tot. An uns ist es, aus der geistigen Not heraus seine Erwecker zu sein, die Idee vor Augen, den Glauben im Herzen.

Der ethische Mensch ist in allem das Gegenstück des Hastenden und Stumpfen. Er ist der Wertsichtige, der sapiens im ersten Wortsinn: der „Schmeckende". Er ist es, der das Organ hat für die Wertfülle des Lebens, jenes „organe morale", von dem Franz Hemsterhuis geweissagt, ihm öffne sich ein „schimmernder Reichtum" ...

Im Zeichen dieser Aufgabe steht die philosophische Ethik von heute. Sie steht an der Wegscheide alten und neuen Philosophierens. Ihre Schritte sind die ersten Schritte bewußter Wertforschung. Wie weit sie uns führen wird, können wir Heutigen nicht wissen. Aber ihr Ziel liegt klar vor Augen: den Menschen in den bewußten Besitz seines „moralischen Organs" zu bringen, ihm die Welt, die er sich verschlossen, wieder zu erschließen.

Was die neue Ethik sein will und muß, ist hiernach nicht zu verkennen. Ob sie es ist und überhaupt sein kann, wird die Zukunft lehren. Eines aber ist sie zweifellos — ihrer ganzen Haltung nach: sie ist selbst ein neues Ethos. Sie bedeutet eine neue Art Liebe zur Sache, eine

Digitized by Google

neue Hingabe, neue Ehrfurcht vor dem Großen. Denn ihr ist die Welt, die sie erschließen will, wieder groß und werterfüllt, unerschöpft und unerschöpfbar — im Ganzen wie im geringsten Gliede.

Sie hat darum auch wieder den Mut zur ganzen metaphysischen Schwere der Probleme — aus dem Bewußtsein des ewig Wunderbaren und Unbewältigten heraus. Ihre Haltung ist wieder der philosophische Uraffekt, das Sokratische Pathos des Staunens.

Digitized by Google

Erster Teil.

Die Struktur des ethischen Phänomens

(Phänomenologie der Sitten).

I. Abschnitt: Kontemplative und normative Ethik.

1. Kapitel. Die Kompetenzfrage der praktischen Philosophie.

a) Allgemeine Art und Geltungsanspruch sittlicher Gebote.

Die beiden aufgeworfenen Fragen enthalten das Programm der Ethik. Sie teilen das Ganze ihrer Aufgabe nicht in zwei selbständige Hälften. Ihr Zusammenhang ist dafür ein zu innerlicher, organischer. Sie sind nicht trennbar, sind Kehrseiten einer Grundfrage. Was ich tun soll, kann ich nur ermessen, wenn ich „sehe", was überhaupt wertvoll ist im Leben. Und „sehen", was wertvoll ist, kann ich nur, wenn ich dieses Sehen selbst als wertvolles Verhalten, als Aufgabe, als inneres Tunsollen empfinde.

Dieses Ineinanderstecken der beiden Fragen ist nicht gleichgültig für das Vorgehen der Untersuchung. Die Breite der Problemfront zersplittert die Kraft des Vordringens. Man muß teilen, im Teilproblem vorgehen und vom Gewonnenen aus den Überblick wiedergewinnen. Gesichert aber ist das Verfahren nur, wo das Ineinanderstecken der Probleme von vornherein ein solches Wiedergewinnen gewährleistet. Es ist die Gunst der ethischen Problemlage, daß diese Bedingung in der Spaltung der Grundfrage zutrifft. Wir dürfen das engere und übersichtlichere Problem des Tunsollens ruhig für sich verfolgen ohne die Gefahr, das andere und weitere Problem des Wertvollen überhaupt dabei zu verfehlen. Beide Fragen gehen auf dieselben ethischen Prinzipien, dieselben Werte. Nur der intendierte Ausschnitt aus dem Wertreich ist in beiden ein sehr verschieden großer. Für die

Digitized by Google

ersten Anhaltspunkte ist vom engeren Ausschnitt auszugehen. Wir dürfen einstweilen den hergebrachten Methoden der Ethik folgen, die fast ausschließlich auf das Tunsollen gehen. Das Wissen um den Teilcharakter der Frage darf vor der Hand als Korrektiv genügen.

Wo es sich um ein Suchen nach Prinzipien handelt, ist zuvörderst zu fragen: nach was für Prinzipien?

Es genügt nicht, hierauf bündig zu antworten: nach Werten. Was Werte sind, ist gerade die Frage. Und diese Frage ist schwieriger, als sich hier voraussehen läßt. Lassen wir es zunächst bei der engsten Fassung der ethischen Prinzipien als Prinzipien des Tunsollens, so tragen sie unverkennbar den Charakter von *Geboten*, von Imperativen. Sie stellen *Anforderungen*, bilden eine Art *Tribunal*, und vor diesem Tribunal hat sich menschliches Verhalten — sei es nun Tun oder bloßes Wollen — zu verantworten. Sie selbst aber geben *keine Rechenschaft* über ihre Kompetenz, erkennen keine Instanz über sich an, die ihre Anforderungen als rechtmäßigen Anspruch legitimieren oder als Anmaßung entlarven könnte. Sie treten als *absolute, autonome, letzte Instanz* auf. Damit aber beschwören sie selbst die Rechtsfrage herauf.

Von welcher Art ist die Autorität der sittlichen Prinzipien? Ist sie eine gediegene, wirklich absolute? Oder ist sie relativ auf Zeiten und Auffassungen? Gibt es *absolute* ethische Gebote, oder sind sie *entstanden* und können sie wieder zurücksinken in Nichtsein und Vergessenheit? Ist z. B. das Gebot, „liebe deinen Nächsten" ein überzeitliches und ewiges? Ist seine Gültigkeit unabhängig davon, ob Menschen es ehren und zu erfüllen trachten oder nicht?

Die Frage ist offenbar nicht mit dem Hinweis auf die geschichtliche Tatsache zu lösen, daß es Zeiten gegeben hat, in denen die Menschen dieses Gebot nicht kannten. Besteht das Gebot absolut, so war jene Tatsache eben eine Tatsache der Unwissenheit oder sittlichen Unreife des Menschengeschlechts, aber keine Widerlegung des Gebotes. Besteht es aber nicht absolut, so ist der geschichtliche Augenblick seines Aufkommens objektiv die Geburtsstunde eines sittlichen Prinzips.

Tatsachen können also hier nicht belehren. Wie überhaupt Tatsachen niemals eine Rechtsfrage entscheiden können.

So stehen sich zunächst zwei kontradiktorische Auffassungen gegenüber: eine absolutistische, *aprioristische* und eine relativistische, *historisch-genetische*.

Welche von beiden recht hat, das hängt davon ab, welche als Theorie in ihren Konsequenzen haltbar ist. Sind sittliche Gebote absolut, so gilt es in ihnen das Absolute als autonomes unwidersprechlich gewisses Prinzip nachzuweisen. Sind sie aber entstanden, so ist umgekehrt zu

Digitized by Google

zeigen, wie ihre Entstehung zu denken ist und wie mit ihr das positive Recht auf Geltung und der Schein der Absolutheit entsteht. Seit der Zeit der Sophistik, die zuerst unterschied zwischen dem, was φύσει, und dem, was θέσει besteht, ist diese Frage nicht wieder eingeschlafen und steht mit Recht im Zentrum alles Streites der Meinungen und Theorien.

b) Ethischer Relativismus.

Für das Wesen der philosophischen Ethik ist diese Frage entscheidend. Sind sittliche Gebote entstanden, so sind sie Menschenwerk, so hat der menschliche Gedanke Macht, sie zu erheben und zu stürzen; so dürfte denn auch der philosophische Gedanke Macht haben, Gebote zu geben, wie der politische Gedanke Macht hat, Gesetze zu geben. Positives Recht und positive Moral stehen dann auf einer Stufe. Dann ist Ethik „praktische Philosophie" im normativen Sinne, und der Anspruch zu lehren, was geschehen soll, ist keine hohle Anmaßung. Denn die Prinzipien des Sollens müssen erfunden, erdacht werden. Die Arbeit des ethischen Gedankens ist die Ursprungsstätte ihres Bestehens.

Mag es dann auch tatsächlich so sein, daß Normen gemeinhin abseits von philosophischer Besinnung und zeitlich vor ihr entstehen und zur Geltung gelangen, der philosophischen Ethik fiele doch die ganze Verantwortung für sie zu. Denn ihr als geistiger Rechenschaft stünde es zu die Normen zu revidieren, sie auf die Wagschale zu legen, anzuerkennen oder zu verwerfen. Der ethische Gedanke wäre der berufene Gesetzgeber des Menschenlebens, hätte Macht und Pflicht, die Menschheit eines besseren zu belehren.

Daß die philosophische Ethik tatsächlich diese ungeheure Verantwortung nicht trägt, läßt sich zwar gefühlsmäßig leicht absehen, bedarf aber wohl eines strengeren Erweises aus der Struktur des ethischen Phänomens heraus. Der Erweis wird sich im Verlauf der weiteren Untersuchung mit zunehmender Gewißheit von selbst ergeben.

Was aber sogleich auch ohne Beweis einleuchtet, ist die Einsicht, daß keine philosophische Ethik, selbst wenn ihr solche Verantwortung wirklich zufiele, sie tragen könnte. Ist doch gerade der menschliche Gedanke genau ebenso relativ wie die Normen, deren Relativität er überwinden sollte. Gehen doch die ethischen Theorien genau so sehr auseinander wie die wechselnden Normen der positiven Moral. Sie müßte, wenn sie sich im Ernst dieser unmöglichen Aufgabe unterziehen wollte, sich derselben Anmaßung schuldig machen, die sie an jenen entstandenen Normen zu entlarven hätte.

Sie muß vielmehr die Prätension der Absolutheit, die sie an jenen bekämpft auch von sich selbst zurückweisen. An diesem Punkt der Frage besteht wohl im Ernst kein Zweifel.

Digitized by Google

c) Ethischer Absolutismus.

Anders, wenn die sittlichen Gebote absolut sind. Der Philosophie bleibt dann nur übrig sie festzustellen, klarzustellen, den inneren Gründen ihrer Absolutheit nachzugehen und sie ans Licht zu ziehen. Da ist denn der Gedanke nur Nachbildung dessen, was vorgebildet ist, und die Ethik ist kontemplativ, nicht normativ, ist reine Theorie des Praktischen, nicht selbst „praktische Philosophie". Sie steht abseits vom Leben, hat keinen Einfluß, kann nicht lehren, was wir tun sollen, sie kann nicht revidieren, formen, reformieren, trägt keine Verantwortung. Sie hat keine Aktualität, folgt dem wirklichen Leben erst in abgeklärter Distanz. Ihr Wert besteht nur für sie selbst, für den Gedankenbau als solchen, nicht für das Leben.

Auch das kann die wahre Sachlage nicht sein. Es ist wahr, die Philosophie führt das wirkliche Leben im allgemeinen nicht. Aber läge darin eine Grenze sinnvollen philosophischen Bemühens, warum hemmt da das übereinfache Wissen um die Grenze nicht ein für alle Mal das Bemühen? Warum reißt die lange Reihe der Philosophen nicht ab, die von ethischer Besinnung und Vertiefung die maßgebende Belehrung erhoffen? Ist das ein verhängnisvoller Irrwahn, ein Schatten jener Anmaßung gesetzgeberischer Selbstherrlichkeit? Oder liegt hier gar ein verborgener Grund, der gerade dem Ernstlichbemühten immer wieder die Autonomie vortäuscht, die er nicht hat?

Ist es nicht in Wirklichkeit umgekehrt? Ist nicht denen, die es gedanklich mit dem Problem der sittlichen Gebote aufnehmen, diese Vertiefung doch irgendwie Führung und Gestaltung ihres Lebens? Und ist hier Lehren und Lernen nicht eben das, was diese Führung und Gestaltung auch in das Leben Anderer hineinträgt? Sieht man auf die Philosophenschulen der Alten hin, so kann man wohl nicht zweifeln, daß es auch dieses Phänomen gibt, und daß es zu manchen Zeiten unter den Gebildeten gar nicht engen Spielraum gehabt hat. Wie denn der Glaube nicht aussterben will, daß Belehrung und Heil von philosophischer Vertiefung kommen muß.

Und muß man nicht sagen: selbst wenn jenes Phänomen fragwürdig und dieser Glaube eitel sein sollte, müßte man nicht trotzdem praktische Belehrung und normative Führung von der Philosophie kategorisch verlangen? Ist nicht eben dieses ihr Sinn und ihr Sollen? Ist es doch so, daß der ethischen Gebote viele sind, verschieden nach Zeit und Volk, und daß alle mit der gleichen Autorität auftreten, wobei sich die Absolutheitsansprüche widersprechen. Sind nun der geschichtlichen Irrtümer so viele als der positiven Gebote, so ist eben kategorisch nach einer Instanz zu verlangen, die hier scheidet, sichtet, An-

Digitized by Google

maßung einschränkt — wenn schon sie vielleicht nicht selbst Besseres aus dem Boden stampfen kann.

Die Instanz kann einzig Philosophie sein. Jede andere wäre wieder angemaßte Autorität. Philosophie ist ihrem Wesen nach die aus Einsichten und Gründen ermessende Instanz. Und wenn sie es noch nicht sein sollte, so liegt es eben doch in ihrem Wesen es zu sein. Und also muß sie es werden. Sie ist die berufene Instanz.

2. Kapitel. Von der Lehrbarkeit der Tugend.

a) Der Satz des Sokrates

Wie aber ist dann der Charakter des Praktischen und Normativen in der Ethik aufzufassen? Und wie ist er zu begrenzen? Die Verantwortung für die Gebote selbst kann sie ja nicht tragen. Positive Gesetzgebung kann sie nicht sein. Welche Kompetenz hat denn das Praktische in ihr?

Im Grunde lag dasselbe Problem bereits in der Anfangsfrage der antiken Ethik: ist Tugend *lehrbar*? Die Alten entschieden sie fast ohne Ausnahme in positivem Sinne. Der Grundgedanke dabei war intellektualistisch. Er ist am bekanntesten in der Sokratischen Form. Niemand tut das Böse um des Bösen willen; immer schwebt ihm ein Gutes vor, das er erstrebt. Er kann sich nur *irren* in dem, was er für gut hält. Es kommt alles darauf an, daß er *wisse*, was gut ist. Weiß er es, so kann er nicht das Böse wollen, er würde sich selbst verneinen damit. Daher die beiden Grundsätze, welche die ganze spätere Ethik des Altertums beherrschen: *Tugend ist Wissen*. Und folglich: *Tugend ist lehrbar*.

Auch die Affektenlehre der Stoa durchbrach dieses Schema nicht. Wohl sind es die Affekte, die den Willen hindern das Gute zu wollen; sie sollen deswegen vernichtet werden. Aber die Affekte werden selbst intellektualistisch als mangelndes Wissen aufgefaßt (ἄλογος ὁρμή). Ihre Überwindung ist wiederum nichts als Wissen, Herrschaft des Logos.

Darin liegt die extrem normative Auffassung der Ethik: Ethik ist nicht nur kompetent zu lehren, was geschehen soll, sondern sie hat auch die Kraft, Willen und Tun damit zu bestimmen. Der sittlich Schlechte ist der Unwissende, der Gute ist der *Weise*. Das Ideal des Weisen beherrscht die Ethik.

b) Der christliche Begriff der „Sünde".

Die christliche Ethik stellt diese Lehre auf den Kopf durch ihren Begriff der menschlichen *Schwäche* und der *Macht* des Bösen.

Digitized by Google

Der Mensch weiß das Gebot Gottes, aber er übertritt es dennoch. Er hat nicht die Kraft, es zu erfüllen, sein Wissen ist machtlos, er „sündigt". Man kann den Begriff der Sünde als das eigentlich Umwälzende in der christlichen Ethik bezeichnen. Sünde ist nicht die bloße Verfehlung, auch nicht einfach die Schuld. Sie ist eine bestimmende, verführende Macht im Leben. Dem Menschen fällt zwar die Folge zu — der Sünde Sold — aber er ist ihrer nicht Herr. Er muß unterliegen. Der antike Mensch kennt zwar auch ein Unterliegen, aber er unterliegt dem Affekt, und der Affekt ist sein Nichtwissen. Der Christ aber ist von vornherein überzeugt, es steht nicht bei ihm. Denn es handelt sich nicht um ein Wissen. Es handelt sich um die Fähigkeit oder Unfähigkeit, dem besseren Wissen zu folgen. Denn der Mensch folgt ihm nicht notwendig. Vielmehr, wo er das Gebot weiß, da steht er erst vor der Entscheidung für oder wider das Gebot. Und es gibt eine finstere, irrationale Macht, die in dieser Entscheidung mitspricht. Sie ist die stärkere. Der Mensch hat nicht die Kraft, sich ihr zu entwinden. Das Fleisch ist schwach. Gott allein kann helfen, erlösen von ihr.

Es ist gleichgültig, wie man die Macht des Bösen metaphysisch versteht, ob als Teufel oder als Materie, als antimoralische Triebfeder oder als radikales Böses. Die Sache bleibt immer dieselbe; und sie enthält, ebenso wie der Satz des Sokrates, ein unverlierbares Stück ethischer Wahrheit. Sie ist die Antithese zum Satz des Sokrates. In die Sprache der Alten übersetzt lautet sie: Tugend ist nicht lehrbar, denn wohl ist Wissen lehrbar, aber Wissen tut's nicht. In der Sprache unserer heutigen Begriffe aber heißt das: Ethik kann zwar lehren, was wir tun sollen, aber das Lehren ist ohnmächtig, der Mensch kann ihm nicht folgen. Ethik ist zwar in der Idee normativ, aber nicht in der Wirklichkeit. Sie bestimmt und führt den Menschen nicht im Leben, ist nicht praktisch. Es gibt keine praktische Philosophie. Praktisch ist allein die Religion.

Die letzten Sätze sind der Ausdruck einer Anschauung, die wieder weit übers Ziel schießt. Mag die Überwindung der menschlichen Schwäche und der Macht des Bösen auch eine Frage für sich sein, die jenseits der Lehrbarkeitsfrage steht, man muß dennoch die sittlichen Gebote zuvor kennen, muß in irgendeiner Form wissen, was gut und böse ist, um überhaupt vor die Entscheidung gestellt zu sein. Wenn Tugend auch nicht Wissen „ist", ein Wissen muß doch zu ihr gehören. Und sofern der Mensch dieses Wissen nicht hat, bliebe der Ethik doch die Aufgabe es ihm zu geben. Sie müßte ihn vor die Entscheidung für oder wider das Gebotene stellen. Sie hätte ihm die sittlichen Gebote aufzuzeigen.

Diese Problemlage ändert sich nicht, wenn man sie in die Begriffs-

Digitized by Google

sprache der Religion faßt. Die Rolle der Normen spielt hier das von Gott gegebene Gesetz. Das Gesetz nun bleibt bestehen, auch im Erlösungswerk, „ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen." Zu allererst muß der Mensch vor das Gesetz gestellt sein. Sein Versagen ist das Versagen vor ihm. Die Vorstellung aber von Gott als Gesetzgeber ist nicht die Entrechtung der Ethik als Normbewußtsein des Menschen, sondern gerade die stärkste Anerkennung ihrer inhaltlichen Absolutheit. Die Autorität des Gesetzgebers ist die Form dieser Absolutheit. Hier ist die Autonomie des sittlichen Bewußtseins auf Gott übertragen. Ob die Übertragung ihrerseits dem Phänomen entspricht, ob der Mensch mit ihr nicht sich selbst entmündigt, steht hier nicht in Frage. Zum Begriff der Sünde gehört sie freilich wesenhaft; Sünde ist nicht Schuld vor Menschen oder vor dem eigenen Gewissen, sondern Schuld vor Gott. Aber in diesem Sinne ist Sünde kein ethischer Begriff mehr und gehört nicht in den Zusammenhang unserer Frage.

c) Schopenhauers Ethik der reinen Theorie.

Man kann diesen beiden Auffassungen, der antiken und der christlichen, eine längere Reihe weiterer Abstufungen des Normativen angliedern. Von Wichtigkeit für unser Problem ist nur der extreme Fall, das vollständige Verschwinden des Normativen. Eine Ethik dieser Art hat am reinsten wohl Schopenhauer vertreten.

Nach dieser Ansicht ist Ethik als philosophische Disziplin vollkommen unpraktisch, nicht anders als die Logik und Metaphysik. Sie kann nicht nur nichts vorschreiben, sondern auch von keinen Vorschriften handeln. Es gibt keine Macht, weder im Menschen noch außer ihm, die ihm ein Sollen entgegenhielte. Freilich gibt es ein Prinzip des sittlichen Verhaltens, das tief im metaphysischen Wesen des Menschen verankert ist. Aber die Ethik kann es nur aufdecken, es ans Licht des Bewußtseins ziehen, sofern es bereits in ihm wirksam ist. Sie kann es nicht zur Wirksamkeit veranlassen, wo es vergraben und verschüttet schlummert. Sie ist kein Machtfaktor des realen Lebens, sie kann nur kontemplativ schauen, analysieren, begreifen, wie alle Philosophie. Sie ist reine Theorie.

Das Leben des Menschen geht unbekümmert um sie seinen Weg. Vom „intelligiblen Charakter" hängt es ab, wie der Mensch sich entscheidet; er ist die sittliche Entscheidung. Aber gerade er tritt nie, auch in der ethischen Theorie nicht, in die Erscheinung. So kann die Ethik nicht nur nicht erdenken, was geschehen soll, sondern es auch nicht entdecken und lehren. Es ist immer schon da; ja, es ist immer schon tatsächlich für oder wider entschieden. Die Urtat der Wahl liegt überhaupt nicht im Bewußtsein, sondern ihm voraus.

Digitized by Google

Hält man diese Auffassung der Ethik neben die beiden obigen Auffassungen, so läßt sich eine dreifache Abstufung unterscheiden:

1. Die antike Ansicht: Ethik ist normativ, sie lehrt, was geschehen soll, und zwar mit Erfolg. Sie hat Einfluß auf das Leben, ihr Lehren trägt die Verantwortung für den Menschen.

2. Die christliche Ansicht: Ethik ist zwar normativ im Sinne der Lehre, aber nicht im Sinne der Auswirkung und des Einflusses. Lehren allein ist erfolglos. Kraft und Hilfe muß von anderer Seite kommen.

3. Schopenhauers Ansicht: Ethik ist überhaupt nicht normativ; sie kann weder das Leben bestimmen noch darüber belehren, wie es zu bestimmen wäre. Sie ist ohne Einfluß zum Guten wie zum Bösen.

Es ist leicht zu sehen, daß die beiden extremen Ansichten sich am weitesten vom ethischen Phänomen entfernen. An der antiken Auffassung haben wir die Fehlerquelle gesehen. Sie ist in der christlichen gehoben. Schopenhauers Ansicht krankt an der umgekehrten Aporie: wie sollte das Bewußtsein des Prinzips so ganz gleichgültig für die Lebensgestaltung sein können, da doch alles Bewußtsein einen praktisch emotionalen Unterton hat und gerade reine Theorie nur in der Abstraktion besteht? Und wie kann Ethik als Lehre so ganz unpraktisch sein, da doch sie das Wissen um das Prinzip ist, dieses Wissen aber Voraussetzung der Willensentscheidung ist? Denn sittliches Verhalten „ist" zwar nicht Wissen, setzt aber Wissen voraus.

Die mittlere Ansicht kommt dem Phänomen des sittlichen Lebens am nächsten. Sie schränkt das Normative in der Ethik ein, ohne es prinzipiell aufzuheben. Daß sie es tatsächlich zu sehr einschränkt, ist Sache einer anderen Untersuchung.

d) Platons „Menon" und die Lösung der Aporie.

Die Streitfrage der Alten nach der Lehrbarkeit der Tugend ist aber hiermit nicht abgetan. Daß Wissen als solches schon das rechte Verhalten verbürge, war die irrtümliche Voraussetzung in ihr. Streift man sie nun ab, berichtigt man sie, so bleibt dem Wissen immer noch die grundlegende Bedeutung einer Vorbedingung. Zieht man sich aber auf diese bescheidenere These zurück, so kehrt die alte Frage in schärferer Umgrenzung wieder.

Es handelt sich jetzt ausschließlich um dieses Wissen selbst, das den Menschen erst vor die Entscheidung stellt und in diesem Sinne eben Bedingung des rechten Verhaltens ist. Sieht man vor der Hand ganz ab von der weiteren Frage, ob und wieweit der Mensch Freiheit hat, solchem Wissen Folge zu leisten, so bleibt doch die Frage übrig: von welcher Art ist dieses Wissen selbst? Ist es als solches lehrbar oder nicht? Kann die Ethik seinen Inhalt, die sittlichen Gebote selbst, vermitteln?

Digitized by Google

Oder ist sie auch hier ohnmächtig, zum bloß nachträglichen Konstatieren und Analysieren dessen verurteilt, was das lebendige sittliche Bewußtsein bereits hat?

Der Sache nach ist es diese Frage, die Platon im „Menon" aufnimmt und behandelt. Er ist damit bahnbrechend geworden für die philosophische Ethik.

Die Aporie geht von einer Alternative aus: Tugend ist entweder „ein Lehrbares" (διδακτόν) — resp. ein durch Übung zu Erwerbendes (ἀσκητόν) — oder aber ein dem Menschen „von Natur Angeborenes" (φύσει παραγενόμενον). Dieses Entweder-Oder ist als strenge Disjunktion zu verstehen. Ist Tugend lehrbar, so kann ihr Inhalt nicht ureigener Besitz des sittlichen Bewußtseins (der „Seele") sein. Er muß von außen empfangen, angelernt werden können. Dann aber ist er Sache der Satzung (θέσει), ein menschlich Erdachtes, und hat keine Absolutheit, keine allgemeine Verbindlichkeit. Die sophistische Relativität der Erkenntnis gilt dann auch von der sittlichen Erkenntnis. Und die Abhängigkeit des rechten Verhaltens vom Wissen bedeutet dann die Preisgabe des festen, unverrückbaren Wertmaßstabes von Gut und Böse.

Und umgekehrt: ist Tugend ein „von Natur Angeborenes", so ist sie freilich ein unverrückbarer Wertmaßstab, ein aller Satzung und Willkür des Gedankens überhobener, der „Seele" ureigener Besitz und Grund sittlicher Erkenntnis, aber sie ist nicht lehrbar. Man kann sie der Seele nicht vermitteln, die Seele kann sie nur aus sich schöpfen. Für die Ethik aber bedeutet das die Verweisung in die Theorie, ins Unpraktische, Kontemplative.

Hier haben wir also in nuce die Grundaporie des Normativen. Beide Seiten der Alternative sind gleich unannehmbar, widerstreiten der Sachlage im ethischen Phänomen. Und nun setzt jene berühmte dialektische Untersuchung ein, welche die Alternative selbst als falsch erweist.

Wenn im ethischen „Wissen" das διδακτόν und das φύσει παραγενόμενον sich ausschließen, so müssen sie sich auch in allem anderen Wissen ausschließen. Ist das der Fall? Die Mathematik gilt als Lehrgegenstand; man sollte also schließen, mathematische Sätze seien nicht Gegenstände eines eigenen Wissens. Man muß sich am Phänomen des Lehrens und Lernens selbst orientieren. Dieses Phänomen entwickelt Platon breit im „Verhör des Knaben"[1]). Der Knabe wird vor das gezeichnete Quadrat gestellt und nach der Seite des verdoppelten Quadrats gefragt. Es erweist sich, daß er zwar zunächst falsche Antworten

[1]) Meno 82b—86e.

Digitized by Google

gibt, aber ihre Falschheit dann selbst aus dem Wesen der Sache (der geometrischen Konstruktion) einsieht. Zuletzt erkennt er aus ebendemselben Wesen der Sache heraus, daß er in der Diagonale des gegebenen Quadrats die Seite des gesuchten schon vor sich hat. Er weiß darum plötzlich, ohne daß es ihm gesagt worden wäre. Das Verhör hat ihn nur darauf hingelenkt. Er hat also offenbar das Wissen darum als ein ureigenes in sich. Sein „Lernen" ist nur ein Bewußtwerden des Sachverhalts in ihm. Das „Lehren" des Wissenden aber ist nur die Hinlenkung auf den Sachverhalt. Einsehen muß er ihn selbst, muß sich selbst von ihm überzeugen. Anders ist es kein echtes Einsehen. „Lehren" ist bloße Maieutik — Geburtshilfe der Erkenntnis.

Damit kehrt sich die Problemlage von Grund aus um. In der Geometrie wenigstens schließen das διδακτόν und das φύσει παραγενόμενον sich nicht aus. Hier ist die Alternative selbst falsch. Umgekehrt: „lehrbar" ist nur, was als ureigenes Wissen bereits in der Seele vorhanden ist. „Lernen" ist die Besinnung auf ureigenes Wissen, ist „Anamnesis" Der erkenntnistheoretische Sinn der „Anamnesis" hat mit dem mythisch-psychologischen Bilde der „Wiedererinnerung" nichts zu tun; er ist beschlossen in seiner Definition: „selbst in sich selbst ein Wissen herauflangen"[1]). Dieses „Herauflangen" deutet auf eine Tiefe der Seele, in welche derjenige hineinlangen muß, der sich wissend eines Sachverhalts vergewissern will. Der Ausdruck scheint bei Platon etwas terminologisch Festes zu haben, wie die Parallelstelle im „Phädon" zeigt, wo das Wesen des „Lernens" geradezu als das „Herauflangen eines ureigenen Wissens" bestimmt wird[2]).

„Anamnesis" ist der Platonische Begriff des Apriorischen in der Erkenntnis. Geometrisches Wissen ist apriorisch. Das hindert nicht seine „Lehrbarkeit". „Lehre" ist die Anleitung zum eigenen Hinablangen in die Tiefe. Sollte es mit dem ethischen Wissen nicht ebenso sein?

Offenbar „weiß" der sittlich Gute in irgendeiner Form, was gut ist. Woher nun kann er es wissen? Auf keine Autorität kann er sich verlassen, auf keines Lehrmeisters Worte schwören. Ebensowenig hat er von Geburt ein klares Bewußtsein des Guten. Anders, wenn er das Wissen des Guten verborgen in sich trägt, in der Tiefe der Seele, als „ureigenes Wissen" und es von dort „herauflangen" kann ans Licht des Bewußtseins durch eigene Besinnung und Vertiefung — bzw. durch die Maieutik des Wissenden, der da „lehrt", indem er zur Besinnung veranlaßt. Dann ist Tugend „lehrbar" in demselben Sinne,

[1]) Meno 85d: ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὑτῷ ἐπιστήμην.

[2]) Phaedo 75e: ἆρ' οὐχ ὃ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν ἂν εἴη;

Digitized by Google

wie Geometrie „lehrbar" ist. Ihre Lehrbarkeit steht nicht in Widerspruch zu ihrer inneren Ursprünglichkeit, dem φύσει παραγενόμενον. Dieses ist nur der unscharfe Ausdruck für die Apriorität des sittlichen Wissens im Wesen der Tugend. Sie ist vielmehr nur „lehrbar", weil sie und soweit sie aprioriſche Einsicht ist.

3. Kapitel. Der berechtigte Sinn des Normativen.

a) Das mittelbar Normative.

Ethische Erkenntnis ist Erkenntnis von Normen, Geboten, Werten. Alle Normerkenntnis ist notwendig aprioriſch. Die Platonische Philosophie ist die geschichtliche Aufdeckung des aprioriſchen Elements in der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Sie ist also im eminenten Sinne die Rechtfertigung aller Normerkenntnis. Und damit zugleich die des normativen Charakters der Ethik selbst.

Ethik kann tatsächlich lehren, was sittlich gut ist, wie Geometrie lehren kann, was geometrisch wahr ist. Aber sie kann dem sittlichen Bewußtsein nichts aufdrängen, sondern es nur auf seine eigenen Inhalte und Prinzipien hinlenken. Sie kann nur aus ihm heraufholen, was in ihm enthalten ist. Auch hierin gleicht sie der reinen Mathematik. Der Unterschied ist nur, daß die Prinzipien und Inhalte, die sie ins Bewußtsein hebt, Gebote, Normen, Werte sind. Dem Inhalt nach also ist sie normativ, nicht aber der Methode oder der Art der „Lehre" nach. Denn die Apriorität der Einsicht und die Didaktik der Hinführung auf sie ist die gleiche hier wie dort. Philosophische Ethik ist die Maieutik des sittlichen Bewußtseins.

Sie kann demnach tatsächlich Prinzipien aufstellen und lehren, die ohne sie vielleicht kein Bewußtsein erschauen könnte. Aber sie kann sie nicht von sich aus erdenken oder erfinden; sie kann nur zum Bewußtsein bringen, was als Prinzip in der Menschenseele angelegt ist, oder richtiger — denn gerade der „Anlage"-Begriff ist zweideutig — was an sich ethisches Prinzip ist. Es muß eben ein solches Sein der ethischen Prinzipien geben — mögen diese nun Gebote, Normen oder Werte schlechthin sein.

Was ein solches Sein der Prinzipien seinerseits bedeutet, was für einer Seinssphäre sie angehören und welche Modalität sie haben, das ist eine weitere Frage, an der noch eine besondere Reihe von Aporien hängt. Sie wird an ihrer Stelle zu untersuchen sein. Vor der Hand darf uns auch darüber die Platonische Parallele von Ethik und Mathematik dahin belehren, daß es Seinssphären dieser Art überhaupt — die weder real noch auch bloß subjektiv sind — sehr wohl gibt, und daß wir, indem wir es tatsächlich mit dieser Frage aufnehmen, nicht

Digitized by Google

mehr vorwegnehmen, als was die Erkenntnistheorie auf anderen Gebieten unbedenklich anerkennt.

Der Charakter des Normativen in der Ethik als philosophischer Disziplin besteht also zu Recht. Er erleidet aber im Gegensatz zu allen übertriebenen Vorstellungen von ihrer das Leben gestaltenden Macht eine beträchtliche Einschränkung. Normativ nämlich ist in erster Linie gar nicht die Ethik selbst, sondern nur das Prinzip, resp. das Reich der Prinzipien, das sie aufzudecken hat, m. a. W. ihr Gegenstand. Erst mittelbar überträgt sich dieser Normcharakter der Prinzipien auf sie selbst. Er ist daher an ihr durchaus verblaßt, abgeschwächt und keineswegs notwendig. Sie ist nämlich nur insofern normativ, als sie Prinzipien zum Bewußtsein bringt, deren Einfluß auf menschliche Willensentscheidung, Stellungnahme und Wertung des Wirklichen erst durch diese ihre Erhebung ins denkende Bewußtsein vermittelt wird. Nur in diesen Grenzen ist ihre maieutische Arbeit Bedingung solchen Einflusses, und nur in diesen Grenzen ist wirklich sie es, die den sittlichen Prinzipien zu ihrer Auswirkung im realen Leben verhilft.

Das ist aber durchaus nicht immer der Fall, vielleicht sogar nur als seltene Ausnahme einmal. Für gewöhnlich sind Gebote, Normen, Wertgesichtspunkte im Leben wirksam, bevor sie von der nachfolgenden ethischen Reflexion ins volle Licht des Bewußtseins gehoben werden. Vielmehr entdeckt die philosophische Ethik sie gemeinhin erst dadurch, daß sie auf ihre Auswirkungen im Leben stößt und durch sie auf das Vorhandensein des Prinzips hingelenkt wird. Nicht als würde die Prinzipienerkenntnis auf diese Weise eine aposteriorische. Das Prinzip als solches kann nur a priori eingesehen werden, nämlich eingesehen werden als das Selbständige, Primäre, unmittelbar Einleuchtende, das hinter jenen Auswirkungen steht — wobei unter Auswirkungen eben jene Tatsachen zu verstehen sind, die Wertungen, Stellungnahmen, Entschließungen des sittlichen Lebens. Veranlaßt aber ist diese apriorische Einsicht durch das posterius.

b) Das sichtbare Arbeitsfeld und die Idee der Ethik.

Es ist daher wichtig sich klarzumachen, daß alle jene überspannten Erwartungen, mit denen der Naive an die Aufgaben der ethischen Forschung heranzutreten pflegt, alle hochfliegenden Träume von Weltverbesserung und schneller Umorientierung des Lebens, gleich hier an der Schwelle der wirklichen philosophischen Arbeit, radikal müssen fallen gelassen werden. Die philosophische Forschung ist nüchterne Vertiefung in das ethische Phänomen, nicht lüsternes Ausschauen nach Aktualitäten und Sensationen.

Andererseits kann man auch nicht verkennen, daß der Spielraum

Digitized by Google

des mittelbar Normativen in der Ethik ein keineswegs zu unterschätzender ist. Zunächst besteht an sich eben doch immer die Möglichkeit, daß sie mit ihren Methoden Werte entdeckt, die dem sittlichen Leben fehlen oder abhanden gekommen sind. Und bei der großen Bedeutung der Aufgabe würde die Möglichkeit allein wohl genügen, den Ethiker zu rastlosem Suchen zu bestimmen, selbst auf die Gefahr hin, wenig zu finden. Wer aber dürfte sich über die Aussichten solchen Suchens heute ein festes Urteil bilden! Wir stehen in den ersten Anfängen bewußter Erforschung des Wertreichs. Niemand kann wissen, wohin sie noch führt. Und die Geschichte der Ethik selbst — uns scheint sie alt und ehrwürdig, festgefahren in ihren Geleisen; aber was ist die kurze Spanne übersehbarer Geistesgeschichte, gemessen an dem, was wir nicht kennen, was kommen wird! Der Ethik ist der Blick auf das Zukünftige wesentlich. Sie muß auch sich selbst, ihre eigene mühevolle Arbeit mit diesem Blick ansehen. Und hier hat sie keinen Grund zu skeptischer Resignation. Wie nüchtern sie sich auch an die Phänomene halten, sich anmaßender Ideale zu entschlagen hat, ihr Wesen und ihre Idee bleibt doch dieses: Lebensgestaltung zu sein. Und kann sie es nur, sofern sie den Blick für Werte öffnet, deren das wirkliche Leben entbehrt, so ist *ihre Idee eben diese, den Blick zu öffnen und das, was sie ihn schauen lehrt, dem Leben zu schenken.*

In der Idee ist sie eben doch praktische Philosophie — wieviel oder wie wenig sie immer entdecken und mittelbar gestalten sollte. Um ihre prinzipielle Stellung allein aber, und keineswegs um ihre tatsächlichen Leistungen, auf die sie etwa schon rückschauen könnte, handelt es sich in ihrer Wesensbestimmung. Sie ist normativ nicht im Hinblick auf Resultate, nicht erfahrungsgemäß, sondern im Hinblick auf die ihr im Menschenleben zufallende und als solche a priori einsichtige Aufgabe.

c) Ethik und Pädagogik.

Man darf ferner nicht übersehen, daß es ein engeres aber durchaus greifbares praktisches Arbeitsfeld der ethischen Forschung gibt: in aller erziehenden Tätigkeit — bestehe diese nun im Unterricht durch den berufenen Pädagogen oder in der unwillkürlichen Beeinflussung und Erweckung, die in allem Umgang vom sittlich Gereifteren ausgeht.

Je mehr nämlich der moralisch Führende selbst vom Reich der Werte überschaut, um so mehr wird er notwendigerweise auch dem Geführten Blick, Verständnis und Perspektive für das Leben öffnen. Unmerklich tun sich an Lehrgegenständen und Lebensfragen die Wertprobleme auf, und ungewollt leitet ein jeder, der rügt, rät, aufmerksam macht oder literarischen Stoff bespricht, den Wertblick des Unverbildeten auf seine ewigen Gegenstände, die ethischen Werte. Je

Digitized by Google

jünger und unfertiger der Lernende, um so verantwortlicher und folgenschwerer der Einfluß. Der zu enge Wertblick des Pädagogen ist allemal eine ernstliche Gefahr für die ihm anvertraute Jugend. Frühzeitige Einzwängung in eine einseitige, beschränkte oder gar parteiliche Lebensauffassung, sittliche Verbildung und Schematisierung, geistige Uniformierung der Jugend sind die Folgen. Es sind die Fehler, an denen das Erziehungswesen schwer leidet. Sie sind im späteren Leben selten wieder gut zu machen. Der Grund des Übels aber ist die ethische Unbildung des Erziehers.

Hier hat die philosophische Ethik eine höchst aktuelle Aufgabe. Sie hat den Erzieher zu erziehen, wie dieser die Jugend zu erziehen hat. So ist sie mittelbar das, als was sie Platon vorschwebte, die Erzieherin des Menschen überhaupt.

Allgemein: stünde das Bewußtsein der sittlichen Prinzipien indifferent zu ihrer Auswirkung im Leben, so bliebe die „praktische" Bedeutung der Ethik auf die seltenen Errungenschaften ursprünglicher Werterschließung beschränkt. Dem ist aber nicht so. Entwickeltes, gereiftes, geschultes Wertbewußtsein ist dem ungeweckten, dunklen, unklaren durchaus praktisch überlegen — vielleicht noch am wenigsten in Entschließung und Handlung, sicherlich aber in der rein innerlichen Stellungnahme, im Fühlunghaben mit Personen und Situationen, im Teilhaben an der Fülle des Wertvollen im Leben und im inneren sittlichen Auswachsen des Menschen.

Hier ist, fernab von den großen Perspektiven der Menschheitsentwicklung, im engsten Rahmen des Alltagslebens ein breites praktisches Arbeitsfeld der Ethik. Sie arbeitet an der Erweckung des Wertorgans. Daß diese Arbeit immer nur durch Vermittlung Einzelner oder Weniger ins Leben dringt, tut dem keinen Abbruch. Der berufenen Erzieher wird es immer wenige geben. Aber die Wenigen sind das Salz der Erde.

d) Theoretischer und ethischer Apriorismus.

Fragt man sich nach alledem, wer behält Recht, die Antike oder Schopenhauer, ist das Gute lehrbar, oder ist Ethik kontemplativ, — so ist nun zu antworten: beide haben Recht und Unrecht. Die Platonische Aufhebung der Disjunktion von „Lehrbar und Naturgegeben" in eine Konjunktion gibt die Synthese beider Ansichten unter Abstreifung ihrer Übertreibungen. Ethik schreibt freilich von sich aus nichts vor. Aber sie lehrt dennoch, was gut ist, sofern unser Wissen darum nie vollendet ist. Sie lehrt nur, was sie vorfindet, erschaut, und ihr Lehren selbst ist nichts als ein Erschauenlassen. Aber sofern das Erschaute eine

Digitized by Google

Anforderung, ein Gebot enthält, ist sie zugleich das Bewußtsein des Gebotes — und damit selbst ein gebietendes Bewußtsein.

Dieser Sachverhalt hat eine viel größere Tragweite, als die bloße Klarstellung des Normativen ahnen läßt. Er berührt bereits den innersten Kern des ethischen Phänomens: das Verhältnis der Prinzipien — d. i. der Werte — zum Bewußtsein. Wäre dieses Verhältnis ein bloßes Erkenntnisverhältnis, so wäre auch das in ihm steckende Grundproblem mit dem Schlüssel des Platonischen Apriorismus (in der Anamnesislehre) bereits gelöst. Nun aber ist es darüber hinaus auch ein Bestimmungsverhältnis. Es enthält die Frage: wie kommen Wertprinzipien zu ihrer Auswirkung und zur Gestaltung des Realen?

Es ist leicht zu sehen, daß das Bewußtsein hierbei eine integrierende Rolle spielt, daß Werte anders determinieren als Seinskategorien, nicht direkt, sondern wenn überhaupt, so durch die Vermittelung des Wertbewußtseins. Damit aber gewinnt auch der ethische Apriorismus selbst eine ganz andere Bedeutung als der theoretische. Er ist von anderem, unvergleichbar größerem metaphysischem Gewicht. Und hier ist die Grenze der Platonischen Analogie zwischen Geometrie und Ethik.

Die Geometrie als reine Erkenntnis braucht die Gesetze, die sie a priori erschaut, nicht in die Wirklichkeit hineinzutragen. Das Wirkliche ist bereits geometrisch, soweit überhaupt es geometrisch sein kann. Was aber die Ethik a priori erschaut, die Werte, das ist nicht durchgehend im Wirklichen enthalten. Die Wirklichkeit ist zwar in weitem Ausmaße wertgetränkt, aber sie ist nicht nach Werten geformt, soweit sie es überhaupt sein kann. Es gibt unverwirklichte Wertgehalte, und es gibt Wirkliches, das wertwidrig ist. Es gibt das sittlich Schlechte neben dem Guten.

Hier scheiden sich die Probleme. Hier ist die Grenze zwischen dem bloß erkennenden A priori und dem fordernden, gebietenden A priori. Und hier ist zugleich die Markscheide, von der an selbst das Problem der ethischen „Erkenntnis" kein bloßes Erkenntnisproblem mehr ist. Hier beginnt der Bannkreis der Lebensaktualität und des Tunsollens. Denn jeder Wert hat, einmal erfaßt, die Tendenz zur Verwirklichung, wie unwirklich er auch sein mag. Werteinsicht und Werteinwirkung auf reales Verhalten und Leben des Menschen sind nur noch durch die Freiheit des Entschlusses voneinander geschieden.

Der aprioriischen Einsicht fällt die ganze Last der Verantwortung zu. Wenn auch nicht sie als solche gebietet, was geschehen soll, die Inhalte, die sie erschaut, gebieten es doch; und so erhält sie selbst das Gewicht des Gebotes.

Digitized by Google

Kann sie die Last solchen Gewichtes tragen? Ist sie so gewiß, so absolut, so untäuschbar? Oder gibt es noch ein Kriterium für sie, eine Gegeninstanz, an der sie ein Korrektiv hätte? Die theoretische Apriorität besitzt ein solches — in der Erfahrung, die auf dem Sinneszeugnis fußt. Die ethische hat es nicht, denn die erfahrbare Wirklichkeit braucht die erschauten Werte ja gar nicht zu enthalten; und zum Gebot verdichten die Werte sich ja eben dort, wo die Wirklichkeit — nämlich das wirkliche Verhalten des Menschen — ihnen nicht entspricht.

In der Ethik ist der Apriorismus ganz auf sich selbst gestellt, ganz autonom. Und das eben macht das Fragwürdige in ihm aus. Damit erneut sich in anderem Sinne — gleichsam auf anderer Problemebene — die Aporie des Normativen in der Ethik. Wie, wenn dieser „autonome" Apriorismus nicht auf festen Füßen stünde, wenn es in ihm eine versteckte Willkürlichkeit, ein freies Erdenken, Erdichten, ein frevles Spiel der Phantasie unter Vortäuschung höherer Autorität gäbe? Wäre es da nicht ein Spiel mit dem Menschenleben selbst? Ist es nicht verführerisch leicht Gebote zu ersinnen — sei es aus partikularem Interesse oder aus der Not des Lebens heraus —, ihnen die Autorität des Absoluten beizumessen nnd hinterher selbst an sie zu glauben?

Es genügt hier nicht, das „Gebieten" auf ein äußerstes Minimum einzuschränken. Gewiß, Ethik maßt sich nicht an endgültig festzustellen, was im gegebenen Fall geboten ist. Wie die Erkenntnistheorie nicht sagt, was in dieser oder jener Seinsfrage das Wahre ist, sondern nur was überhaupt Wahrheit ist, woran sie erkennbar, was ihr Kriterium ist, so auch die Ethik. Sie sagt nicht, was hier und jetzt gut ist. Um das zu entscheiden, müßte sie die Kenntnis des Einzelfalles bis in seine unwägbarsten Elemente hinein haben und überschauen, müßte auch die Folgen durchschauen, Kenntnis der Gegenwart und Zukunft haben. Kein menschliches Wissen kann sich das anmaßen. Ethik ist nicht Kasuistik — nicht nur sofern sie der freien, schöpferischen Entschließung nicht vorgreifen darf, sondern auch sofern sie gar nicht die Kompetenz der Einsicht dafür hat. Aber das ändert alles nichts an der prinzipiellen Problemlage. Denn was das Gute überhaupt ist, was überhaupt geboten ist, das sagt sie doch und muß sie sagen. Das Kriterium von Gut und Böse überhaupt ist das mindeste, was wir von ihr erwarten dürfen. Es fragt sich aber: hat sie selbst dazu die Kompetenz?

Diese Frage ist es, die in der bisherigen Untersuchung des Normbewußtseins nicht entschieden ist. Sie ist auch durch den bloßen Apriorismus der Werterkenntnis nicht zu entscheiden. Vielmehr ist gerade die Frage des Wertapriorismus erst von diesem Punkt aus neu und tiefer aufzurollen.

Digitized by Google

II. Abschnitt:

Vielheit der Moralen und Einheit der Ethik.

4. Kapitel. Mannigfaltigkeit und Einheit im sittlichen Bewußtsein.

a) Geschichtliche Mannigfaltigkeit der sittlichen Gebote.

Steht die Aufgabe der Ethik überhaupt erst einmal fest, so erhebt sich die speziellere Frage: von welcher Art Moral soll sie handeln? Gibt es denn eine einheitliche Moral? Haben wir auszugehen von der Moral unserer Zeit, unseres Landes? Oder haben wir weiter auszuholen, auf die uns mit anderen Völkern und Zeiten verbindende Moral des Christentums zurückzugreifen? Gibt man einer solchen Erweiterung der Orientierungsbasis nach, so kann man wiederum bei geschichtlich empirischen Grenzen nicht stehen bleiben, darf über der Moral „liebe deinen Nächsten" die Moral „Auge um Auge" nicht übersehen. Dann aber wird das Feld der Phänomene uferlos. Die Ethik Spinozas, Kants und Nietzsches, die klassische Ethik der Griechen, das Ideal des Weisen der Stoiker und Epikureer, die Jenseitsmoral Plotins und der Patristik, ja die Moralen der Inder und Chinesen, einerlei ob uns nah oder fern, ob lebendig oder tot im Leben der Jetztzeit, — das alles erhebt den Anspruch echtes ethisches Gut der Menschheit zu sein, Gegenstand der Analyse zu werden.

Die inhaltliche Breite dieser Problemfront ist im Interesse der Objektivität durchaus berechtigt und darf nicht willkürlich aus Gründen der eigenen Bedingtheit und Beschränktheit eingeengt werden. Die Aufgabe der philosophischen Ethik kann nicht in einer mehr oder weniger opportunistischen Auswahl aus ihrer Mannigfaltigkeit bestehen. Aber auch im bloßen Nebeneinander des Mannigfaltigen kann sie nicht aufgehen. Schon die Widersprüche dieser „Moralen" verbieten die einfache Zusammenschau. Die Ethik muß in sich selbst einheitlich sein — muß es in einem noch ganz anders zwingenden Sinne sein als andere philosophische Disziplinen. Vielspältigkeit der reinen Theorie ist nur ein Mangel der Überschau und des Begreifens, Vielspältigkeit der Forderungen und Gebote aber ist der innere Widerstreit, die gegenseitige Vernichtung eben dieser Forderungen und Gebote.

Die Einheit der Ethik ist die Grundforderung, die über der Vielheit der Moralen sich kategorisch erhebt, eine Forderung, die über allem Streit der Meinungen steht, die a priori unbedingt einleuchtet und keinen Zweifel leidet. Ihr absoluter Singular tritt gleich an der Schwelle der Untersuchung in bewußten Gegensatz zu dem im Phänomen ge-

Digitized by Google

gebenen Plural. Das Problem also ist: wie kann philosophische Ethik die Vielspältigkeit und den Widerspruch überwinden? Wie kann sie zu einer Synthese des an sich Antithetischen gelangen? Wie ist Einheit der Ethik möglich?

b) Geltende Moral und reine Ethik.

Es wäre hier ein gar zu vereinfachtes Verfahren, wollte man die Einheit direkt im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit suchen. Diese darf ja nicht außer der Einheit zu stehen kommen, muß mit in sie hineingenommen werden, oder prinzipiell in ihr Spielraum haben.

In gewissen Grenzen darf einem die Analogie zur Einheit der Wahrheit als Anhalt dienen. Jede Zeit hat ihre „geltenden Wahrheiten". Die Physik des Aristoteles „galt" und die des Galilei „galt als Wahrheit". Zu unterscheiden aber von allen geltenden Wahrheiten ist „die Wahrheit" als solche, die ideale Forderung, die jedes Wissen einer Zeit an sich stellt; eine Forderung, die es immer nur unvollkommen erfüllt, für die aber die Philosophie das Kriterium sucht. Ebenso hat jede Zeit und jedes Volk seine „geltende Moral" — man kann auch in Analogie zur „positiven Wissenschaft" sagen: seine „positive Moral". Das ist allemal ein System geltender Vorschriften, denen sich der Mensch unterwirft und die er als absolut anerkennt.

Es gibt geschichtlich eine Moral der Tapferkeit, eine Moral des Gehorsams, eine Moral des Stolzes, desgleichen der Demut, der Macht, der Schönheit, der Willensstärke, der Mannestreue, des Mitleids. Von aller positiven Moral zu unterscheiden ist aber die Ethik als solche mit ihrer allgemeinen, idealen Forderung des Guten, wie sie in jeder speziellen Moral schon gemeint und vorausgesetzt ist. Ihre Sache ist es zu zeigen, was überhaupt „gut" ist. Die Ethik sucht das Kriterium des Guten, das jenen positiven Moralen fehlt.

Was hieran sofort klar wird, ist die Tatsache, daß das Verhältnis zwischen geltender Moral und Ethik, ungeachtet allen Abstandes, von vornherein ein inneres, ein Verhältnis der Gebundenheit, ja der idealen Abhängigkeit ist. Gibt es doch keine geltende Moral, die nicht die Tendenz hätte, absolute Moral zu sein. Ja, geltende Moral hat überhaupt nur solange „Geltung", als der Glaube an sie als absolute Moral lebendig ist.

Es ist damit nicht anders als auf allen Geistesgebieten. Jedes positive Wissen hat die Tendenz, absolutes Wissen zu sein; jedes positive Recht die Tendenz, „richtiges" (ideales) Recht zu sein. Überall ist die Beziehung auf die Idee dem Positiven schon immanent. Sie ist die innere Bedingung des Geltens selbst, d. h. des Positiv-Seins. Da nun aber die Idee der Moral überhaupt nichts anderes ist

Digitized by Google

als das inhaltliche Wesen der Ethik, so darf man sagen: jede geltende Moral hat die Tendenz reine Ethik zu sein, ja sie glaubt reine Ethik zu sein. Und nur solange sie es glaubt, ist sie geltende Moral.

Ist nun also die Idee der reinen Ethik in aller Moral enthalten, so sollte man meinen, es müßte zugleich mit ihr auch die gesuchte Einheit der Ethik in ihr irgendwie enthalten sein. Dann aber müßte sie sich *in ihr selbst* finden lassen — nicht außer ihr und nicht im Gegensatz zu ihr. Nicht freilich wie ein Bestandteil sich unter anderen Bestandteilen finden läßt; denn ein bewußtes Ferment jener wechselnden sittlichen Gebote ist sie nicht. Wohl aber vielleicht wie sich *Bedingungen*, erste Voraussetzungen, aufweisen lassen, sofern das Vorliegende der Sache nach (nicht dem Bewußtsein nach) auf ihnen beruht.

So bestände denn also die Möglichkeit, mit der bloßen Reflexion auf das Gleichartige aller moralischen Gebote, die da gelten oder einmal gegolten haben, auf die Einheit der Ethik durchzustoßen.

Solch einer Methode wäre der Erfolg gewiß, wenn wir annehmen dürften, daß die gesuchte Einheit selbst etwas in sich Einfaches, gleichsam punktuelle Einheit, und überdies noch ein einheitlich Erfaßbares oder wenigstens ein in einigen wenigen Grundzügen Erschöpfbares ist. Das aber ist gerade höchst fraglich. Freilich besteht ein sehr verbreitetes Vorurteil: das Wesen des „Guten" sei einfach, schlicht faßlich, leicht übersichtlich, durchaus rational. Aber schon die Tatsache der Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit sittlicher Gebote hätte einen daran irre machen sollen. Vertieft man sich vollends in die Erforschung des Wertreiches, so wird die Annahme mit jedem Schritt zweifelhafter. Nicht als müßte man hier auf alle Einheitlichkeit überhaupt verzichten; aber *Einheit kann auch komprehensiv* sein, ja sie kann in sich selbst wiederum *relational*, mannigfach *gegliedert* sein. Wo es sich aber um das Erfassen *solcher* Einheiten handelt, da ist es sehr die Frage, ob man sie auch direkt als solche, d. h. als Einheiten zu fassen bekommt — und folglich ob man, selbst wenn man sie inhaltlich erfaßt, auch den eigentlichen *Einheitscharakter* in ihnen erkennt.

Das gewöhnliche Geschick bei solchem Verfahren, das von der Mannigfaltigkeit ausgeht, ist das umgekehrte: man bekommt immer nur wieder Mannigfaltiges zu fassen und sieht sich genötigt, die Einheit schließlich doch anderswo zu suchen. Hat man sie aber anderweitig erfaßt, dann freilich läßt sich das Mannigfaltige wohl unter ihr zusammenschauen. Es ist die alte Platonische Weisheit: die Einheit muß *voraus* erschaut sein, *a priori erschaut*. Dann aber erhebt sich sofort wieder die Gefahr, daß man sich mit dem a priori Erschauten in *inhaltlichem Gegensatz* zur gegebenen Mannigfaltigkeit befinde.

Digitized by Google

Die Frage präzisiert sich also dahin: gibt es ein apriorisches Erschauen dessen, was die Einheit der reinen Ethik in der Mannigfaltigkeit der geltenden Moralen selbst ausmacht?

o) Weitere Dimensionen der Mannigfaltigkeit.

Aber die Frage geht noch weiter. Die Mannigfaltigkeit des sittlichen Bewußtseins ist mit der der positiven Moral nicht erschöpft. Diese bildet hier gleichsam nur eine Dimension der Gliederung, und zwar einer rein äußerlich gegebenen, empirisch übernommenen Gliederung. In Wirklichkeit gehen nicht nur die Ansichten der Zeitalter und Völker, geschweige denn die einzelner, in ihnen wurzelnder philosophischer Systeme auseinander, sondern auch innerhalb dieser Ansichten, Systeme und Moralen lassen sich deutlich unterscheidbare ethische Tendenzen voneinander abheben, die zum Teil in jenen wiederkehren, zum Teil nur für einzelne von ihnen charakteristisch sind, aber immer irgendwie miteinander verwoben auftreten. Ihre Einteilung, die man nur andeutungsweise in unscharfen Begriffen geben kann, überschneidet sich mit jener anderen, steht gleichsam senkrecht auf ihr.

So besteht ein Unterschied des Prinzips zwischen der Moral der Gemeinschaft (des Staates) und des Individuums; desgleichen zwischen der Moral des Mannes, des Weibes und des Kindes (die antike Moral z. B. war fast ausschließlich Moral des Mannes); oder zwischen einer Moral der Macht, des Rechts und der Liebe. Wieder in anderer Dimension liegen solche Gegensätze wie:

1. Moral der Arbeit, des Schaffens — und Moral der Genügsamkeit und Selbstbescheidung;
2. Moral des Kampfes, Wettstreites, der Kraftentfaltung — und Moral des Friedens, des Ausgleichs, der Milde;
3. Moral der höchsten oder geheimsten Wünsche — und Moral allgemeiner harter Forderungen, gegen die sich die eigene Natur mit ihren Neigungen und Wünschen auflehnt;
4. Moral der Autorität, der Unterwerfung unter erkannte und anerkannte Normen — und Moral des Suchens, Ausschauens nach neuen Normen und des Kampfes für sie (wobei das Suchen, Erfassen und Revolutionieren selbst zur Pflicht, das Gefundene aber und im Leben Vertretene selbst zum Gegenstand der Verantwortung wird);
5. Moral der Gegenwart oder der nächsten Lebensgestaltung — und Moral der Zukunft, des Fernen, der Idee (wobei der letzteren die Gegenwart und die gegebenen Personen und Verhältnisse untergeordnet, ja geopfert werden);

Digitized by Google

6. Moral der Handlung überhaupt, des tätigen Lebens — und Moral der Auswertung und der Teilhabe am Wertvollen.

Diesen Gegensätzen läßt sich leicht eine lange Reihe weiterer anhängen. Innerhalb eines jeden von ihnen haben beide Glieder ihre Berechtigung, sind Fragerichtungen, die aus der Fülle konkreter Lebenserscheinungen selbst hervorwachsen. Sie alle bedeuten verschiedene, aber unvermeidliche Richtungen von Lebensaufgaben überhaupt, Richtungen, in denen autonome Richtpunkte oder Zwecke der Lebenseinstellung liegen, und die als solche nicht beliebig gegeneinander verschoben, ausgewechselt oder nivelliert werden können.

d) Die gesuchte Einheit und die Wertforschung.

Es ist klar, daß die Ethik sich nicht ausschließend, vernachlässigend zu einer dieser Richtungen stellen darf. Jeder Ausschluß würde sie selbst partikulär und parteiisch machen, würde sie nicht über die geltenden Moraltypen, sondern neben sie stellen. In der Idee der Ethik aber liegt es, über ihnen zu stehen, ihre Einheit zu sein.

Aber wie lassen sich heterogene Forderungen vereinigen? Hier kann man sich nicht mehr damit helfen, daß die Mannigfaltigkeit eine bloß empirische, also „zufällige" ist. Daß es ihr bloß an der Reflexion auf die Einheit, am „Einheitsbewußtsein" fehle, während in Wirklichkeit die Einheit in ihr implizite liege, erweist sich hier als unwahr. Das kommt hier nicht mehr in Frage, weil die genannten Typen ja gar nicht empirisch aufgegriffen sind, sondern jeder für sich mit seiner besonderen Art Forderung durchaus a priori, aus dem Wesen der Sache heraus einleuchtet. Die Einheit kann also nur eine synthetische, über ihnen liegende sein. Jede dieser Richtungen der Moral bedeutet einen eigenen obersten Lebenszweck; jeder dieser Zwecke aber beansprucht Überordnung, er ignoriert die gleichen Ansprüche der übrigen, an sich gleichberechtigten Lebenszwecke, verleugnet seine Koordination mit ihnen. Er tritt exklusiv, tyrannisch auf, hat die offenkundige Tendenz zur Unterwerfung der übrigen, ja teilweise zu ihrer Vernichtung. Wie sollte sich da ein einheitlicher Gesamtzweck der Mannigfaltigkeit überordnen lassen?

Und doch ist gerade diese Art des Auftretens der einzelnen Lebenszwecke der Beweis für die Notwendigkeit der Zweckeinheit überhaupt. Es liegt im Wesen des Strebens, Einheit zu sein. Zwecke aber sind Richtpunkte des Strebens. Wie der Mensch leiblich-räumlich nicht zwei Wege zugleich gehen kann, sondern notwendig einen wählen muß, so kann er auch geistig-moralisch nicht in zwei verschiedenen Richtungen zugleich streben, geschweige denn in vielen. Er muß sich eine wählen. Pluralität der obersten Zwecke zerreißt ihn, macht ihn selbst

Digitized by Google

uneinheitlich, zersplittert, inkonsequent hin und her schwankend. Sie paralysiert seine Kraft, und mit ihr das Streben selbst. Einheit des Zweckes ist Grundforderung des moralischen Lebens. Darum sind alle verfolgbaren Lebenszwecke, alle positiven Normen, Gebote und Typen der Moral notwendig exklusiv und tyrannisch. Sie müssen es sein, weil sie sich anders selbst aufheben würden. Die Anmaßung in ihnen mag wohl Beschränktheit sein. Aber sie ist nicht Willkür, sondern unvermeidliche Konsequenz.

Und aus demselben Grunde ist auch auf der erhöhten Problemebene der Ethik die übergeordnete Einheit der Zwecke eine unvermeidliche Konsequenz. Sie ist eine weit kategorischere Forderung als die Einheit der Prinzipien auf theoretischem Gebiet. Diese ist nur ein oberstes Postulat des Verstehens, Begreifens. Einheit des Zweckes aber ist ein Postulat des Lebens und der Handlung. Ohne sie läßt sich mit Überzeugung kein Schritt im Leben machen.

Nun haben wir die Einheit der Zwecke nicht. Sie ist unbekannt. Nimmt man es also mit dem Ernst der Einheitsforderung auf, so muß man sich darüber klar sein, daß hier der oberste Gesichtspunkt selbst noch fehlt. Und da wir vor der Mannigfaltigkeit als einem gegebenen Phänomen stehen, so ist der einzig mögliche Weg zur Lösung der Frage das Ausgehen von diesem Phänomen. Es ist also zu fragen: gibt es Zusammenhänge, Beziehungen, bindende Relationen unter den Werten und Normen? Sind die moralischen Gebote wirklich disparat, oder lassen sich Bindungen, Zusammengehörigkeiten, Bedingtheiten und Abhängigkeiten unter ihnen aufzeigen? Gibt es — wenn schon keine Einheitsforderung — wenigstens eine Ordnung der sittlichen Forderungen und ein Ordnungsprinzip in ihr? Diese Frage aber, auf die Einheit der Zwecke bezogen, ist gleichbedeutend mit dieser: gibt es ein System der Zwecke? Und da hinter allen Zwecken Werte stehen — denn der Mensch kann nur, was ihm als wertvoll einleuchtet, zu seinen Zwecken machen —, so geht die Frage zugleich in eine allgemeinere, objektivere und viel weiter ausschauende Frage über: gibt es ein System der Werte?

Diese Frage umreißt die Aufgabe, vor der wir stehen. Die Ordnung, oder ihr Prinzip, das System, wäre die gesuchte Einheit. Die Einheit kann nur Systemeinheit sein. Denn sie darf nicht ausschließende Einheit sein. Sie muß einzig sein, ohne tyrannisch zu sein. Die Frage ist eine typische Systemfrage.

So ist die Wertforschung, noch ehe sie beginnt, mit der denkbar schwersten Aufgabe belastet.

Digitized by Google

5. Kapitel. Das Wissen um Gut und Böse.

a) Gebote, Zwecke und Werte.

Mit dieser Aufgabe nimmt es die Ethik in der Tat auf — in der Wertlehre (Axiologie), die inhaltlich ihren Grundstock bildet. Nicht nur der Zweck des Strebens und der Handlung, sondern auch die moralische Forderung und ihr Sollenscharakter, das Gebot, die Norm — das alles hat seine Grundlage in einem Gebilde eigener Art und eigener Seinsweise, dem Werte. Es ist offenbar, daß man nicht nur nicht wollen oder zum Zweck machen, sondern auch nicht als Gebot, als Forderung, als Seinsollendes anerkennen kann, was man nicht als „wertvoll" erfaßt. Man muß irgendwie begriffen haben, daß etwas wertvoll ist; erst dann und erst dadurch ist es eine bestimmende Macht im sittlichen Leben.

Zunächst ist damit dem Gesuchten freilich nur ein neuer Name gegeben — dessen sachlicher Vorzug vor jenen anderen hier noch nicht einmal eingesehen werden kann. Das allgemeine Wesen des Wertes nämlich ist zwar ebenso einheitlich, wie das des Zweckes oder des Gebotes. Aber nicht nach solcher Wesenseinheit ist hier gefragt, sondern nach einer Inhaltseinheit. Inhaltlich aber zeigt das Wertreich genau dieselbe verwirrende Mannigfaltigkeit wie das Reich der Gebote oder Zwecke; ja eine noch größere, denn offenbar kann es auch Werte geben, die als Gebotenes für einen Willen oder als Zweck eines Strebens gar nicht in Frage kommen — sei es nun, daß sie bereits verwirklicht sind, oder ihrem Inhalt nach für kein reales Erstreben in Betracht kommen. Wir stehen also im Wertreich durchaus vor derselben Frage: die Ordnung, das System, die Einheit muß erst gefunden werden.

Daß sich die Sphäre der inhaltlichen Mannigfaltigkeit hiermit erweitert, ist aber gerade für die Einheitsfrage von Wichtigkeit. Kennt man nur einzelne, verstreute Glieder einer Mannigfaltigkeit, so wie sie ein ihr inadäquater Gesichtspunkt erschauen läßt, so ist die Aussicht, ihre innere Ordnung zu finden, gering. Je höher hinauf der Gesichtspunkt verlegt wird, je weiter der Umkreis der überschauten Glieder wird, um so größer die Chance der inhaltlichen Zusammenschau. So ist es auf allen Forschungsgebieten. Es kann im Wertreich nicht anders sein. Geboten und Zwecken entspricht zwar immer und notwendig ein Wert, nicht aber jedem Wert ein Zweck oder ein Gebot. Hier ist es, wo neben der Frage des Tunsollens die andere Grundfrage (cf. Einleitung) aktuell wird: was ist wertvoll im Leben, womit gilt es Fühlung zu haben? Sie ist die inhaltsreichere Frage. Mit ihr erweitert sich der Blick auf das Wertreich.

Digitized by Google

In dieser erweiterten Grundfrage stehen koordiniert nebeneinander die unter sich sehr heterogenen Teilfragen: was ist Gut und Böse, was ist die Tugend, was sind „die Tugenden", was ist Glückseligkeit, was sind die Güter des Lebens, des Geistes, der menschlichen Gemeinschaft? In dieser erweiterten Mannigfaltigkeit gilt es die Ordnung, das Prinzip zu erschauen. Die Bedingung dessen aber ist die *Orientierung in der Mannigfaltigkeit selbst*. Alles vorschnelle Haschen nach der Einheit *vor* der Erforschung und genaueren Bestimmung der einzelnen faßbaren Werte ist ein aussichtsloses Beginnen. Der einzelnen Wertgehalte sich zu vergewissern, sie deutlich faßbar zu machen, ist die vorgelagerte, nächstliegende Aufgabe. Mit ihr hat es die Ethik zunächst, vor aller Reflexion auf die geforderte Einheit, und unabhängig von ihr, zu tun. Ihr ist der zweite und zentrale Hauptteil unserer Untersuchungen gewidmet.

b) Der Mythos vom Baum der Erkenntnis.

Diese Aufgabe aber ist es, mit der wir heute noch weit im Felde sind. Freilich ist die bisherige philosophische Ethik fast ausnahmslos der umgekehrten Meinung gewesen. Sie glaubte nicht nur diese, sondern auch die Aufgabe der Einheit schon gelöst zu haben, bzw. gelöst vorzufinden. Die widersprechendsten Richtungen waren sich von jeher darin einig, daß sie vorgaben schon zu wissen, was Gut und Böse ist. Das „Gute" galt als die absolute Einheit des sittlich Wertvollen überhaupt — ein Gelten, an das man um so leichter glauben konnte, als man den Namen für die Einheit hatte und die Mannigfaltigkeit der Werte nicht sah. Man sah auch nicht, daß alle jene Richtungen tatsächlich Grundverschiedenes unter dem „Guten" verstanden und sich gegenseitig lügen straften.

Es ist eine der jüngsten Einsichten — wir verdanken sie in wirklicher Klarheit erst Nietzsche —, daß dieser Glaube eitel war. Zwei Dinge sind es, die in ihr zum Bewußtsein durchbrachen: 1. der Werte sind viele, ihr Reich ist eine Mannigfaltigkeit; und 2. wir kennen weder die ganze Mannigfaltigkeit noch ihre Einheit. Beides ist noch zu entdecken, ist Aufgabe der Ethik. Das aber heißt, in den traditionellen Begriffen ausgedrückt: *wir wissen noch nicht, was Gut und Böse ist*.

Es ist nicht leicht, die Perspektive, die sich der Ethik an diesem Wendepunkt eröffnet, mit einem Blick zu übersehen. Gar zu fest hängen wir gedanklich und gefühlsmäßig im Überlieferten. Den Angelpunkt der Tradition in der Ethik des christlichen Abendlandes bildet der Mythos vom Baum der Erkenntnis. „Welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgetan, und werdet sein wie Gott und *wissen*, was Gut und Böse ist." So weissagt die Schlange im Paradiese. Und der

Digitized by Google

Mensch, obgleich betrogen von ihr um Unschuld und Seligkeit, glaubt ihr. Er glaubt bis heute zu wissen, was Gut und Böse ist. Er glaubt so fest daran, daß auch das kritischste Denken noch dem großen Betruge zum Opfer gefallen ist. Da richtet sich der ganze Tiefsinn der Denker darauf, das Wesen des „Guten", das sie zu fassen meinen, zu „begründen"; dafür bauen sie einer wie der andere die Metaphysik des sittlichen Bewußtseins. Aber sie mühen sich nicht, das „Gute" selbst zu erkennen. Es kommt sie die Furcht nicht an, sie könnten es verfehlen. Denn sie glauben zu wissen, was gut ist.

Der große Betrug ist die Weissagung der Schlange selbst. Die Sünde hat den Menschen nicht sehend gemacht, er ist nicht geworden wie Gott, er weiß bis heute nicht, was Gut und Böse ist. Richtiger, er weiß nur wenig davon, nur Bruchstücke. Und alle tiefsinnige Begründung war vergeblich, war verfrüht, verschwendet an einen vermeintlich festen Besitz der sittlichen Erkenntnis. Der Metaphysik der Sitten fehlte die Grundlage, die Phänomenologie der Werte, oder wie wir auch sagen dürfen, die Axiologie der Sitten. Diese ist das erste, das Hauptanliegen der Ethik. Sie ist sachlich aller Theorie und Metaphysik vorgelagert. Das Reich der Werte umschließt das Geheimnis von „Gut und Böse". Es ist erst als Ganzes sein Inhalt. Seine Mannigfaltigkeit und Fülle erst ist die wirkliche Frucht vom Baum der Erkenntnis, die es zu schmecken gilt.

c) Nietzsches Entdeckung und Entdeckerirrtum.

Das Wissen des Nichtwissens ist überall der Anfang des Wissens. Auch das Wissen um Gut und Böse kann keinen anderen Weg nehmen als den über diese Schwelle des Wissens.

Die Tat Nietzsches hat uns auf die Schwelle gestellt. Hier ist zum ersten Male mit vollem Bewußtsein die Frage nach dem Inhalt von Gut und Böse gestellt — unabhängig und „jenseits" von alledem, was im Lauf der Zeiten als Gut und Böse gegolten hat.

Die Frage ist ein Wagnis. Sie tastet Geheiligtes an. Und das Wagnis hat sich gerächt am Wagenden. Es riß ihn fort, übers Ziel hinaus, zu zerstörender Kritik, ja zu vorschnellem Zugreifen nach dem Neuen, Ungekannten, das sich seinem Blick öffnete. Der eben erst befreite Wertblick fiel in das Reich der Werte und glaubte es gleich im ersten Siegesrausch zu übersehen. Daß es ein Feld neuartiger, unübersehbarer Erkenntnisarbeit war, das sich eröffnete, konnte der Entdecker freilich nicht ahnen.

Seine Mißgriffe aber sind begreiflich. Sein vermeintlicher Immoralismus, sein Traum vom Übermenschen, seine schönheitsdurstige Machtmoral — die leider gar zu schnell Modephilosophie wurde und

Digitized by Google

die Bedeutung seiner bahnbrechenden Entdeckung verdunkelt hat — das alles sollte den Ernstgestimmten nicht länger irreführen. Das Unglück der Verkennung ist vielleicht nie ganz unverschuldet. Ist aber die Schuld mit dem Geschick der Verkennung gesühnt und historisch geworden, so fällt sie auf den Verkennenden zurück. Den Gedanken auswerten ist mehr als die Fehler kritisieren. Die Zeit ist reif für diese Aufgabe. Es gilt das erschlossene Wertreich in Besitz zu nehmen.

Ein Entdecker weiß selten ganz, was er entdeckt hat. Nietzsche hat es so wenig gewußt wie Columbus. Die Nachfahren erben das Feld. An ihnen ist es, zu erwerben, was sie ererbt, um es zu besitzen.

Es sei gleich hier gesagt — obgleich es sich erst später wird erhärten lassen — der verhängnisvollste Entdeckerirrtum Nietzsches liegt gerade in derjenigen seiner Lehren, die seinerzeit das größte Aufsehen machte, in der Lehre von der „Umwertung aller Werte". In ihr steckte die These des Wertrelativismus. Wenn Werte sich „umwerten" lassen, so lassen sie sich auch entwerten, lassen sich erschaffen und vernichten, sind Menschenwerk, willkürlich wie Gedanken und Phantasien. Dann ist der Sinn der großen Entdeckung gleich beim ersten Schritt wieder vernichtet; dann führt der Weg über die Schwelle nicht in ein neues unbekanntes Reich, das noch zu erschließen ist. Dann gibt es hier nichts weiter zu entdecken und zu finden, dann ist vielmehr dem freien Erdenken und Erfinden nur der Riegel zurückgeschoben, der es gehemmt. War das aber der Sinn der Befreiung, so ist es nicht zu verstehen, warum der lange gehemmte Quell der Erfindung nun nicht springt und sprudelt. Oder sollte es dem Menschen am Erfindungsgeist mangeln?

In Wahrheit hat sich das Umgekehrte erwiesen. Es fehlte nicht an Erfindung. Aber das Erfundene hatte keine Macht über den Menschen. Es besaß nicht die Kraft, sein Gefühl zu überzeugen, sein wirkliches, fühlendes Wertbewußtsein zu bestimmen, es zuinnerst umzuorientieren. Denn Wertbewußtsein — was es auch sonst sein mag — ist in erster Linie Wertgefühl, ein primäres, unmittelbares Fühlunghaben mit dem Wertvollen. Es erwies sich, daß das Wertgefühl sich nicht widerstandslos vom Erdachten umstellen läßt, daß es etwas Unfügsames, Unbeirrbares in sich hat, ein Eigenwesen, ein Eigengesetz, eine eigene Wertorientierung.

Was dieses Eigenwesen ist, das eben steht in Frage. Daß es auf irgendeine Weise im engsten Zusammenhang steht mit dem Wesen der Werte selbst, läßt sich leicht schon aus der Tatsache seiner Widerstandskraft ersehen. Darüber hinaus aber gibt sein Phänomen dem Umwertungsgedanken und dem Wertrelativismus Unrecht. Es ist eben doch anders, als die Sensationslüsternheit der gedanklich Vorschnellen es erträumt. Dem Erdenken und Erfinden eröffnet sich freilich hier ein

Digitized by Google

unbegrenztes Feld. Aber auf diesem Felde liegen die wirklichen sittlichen Werte nicht — die Werte, die das Wertgefühl überzeugen und das Leben bewegen. Die sind anderen Ursprungs.

Welchen Ursprungs — das mag immerhin rätselhaft sein, eins ist doch nicht zu verkennen: es gibt hier noch ein anderes Feld als das des Erdachten, das Feld der eigentlichen Werte. Und diese gilt es zu entdecken.

6. Kapitel. Vom Weg der Wertentdeckung.

a) Revolution des Ethos und Enge des Wertbewußtseins.

Die weitere Frage ist: wie werden sittliche Werte entdeckt? Die Frage fällt beinah zusammen mit der nach dem geschichtlichen Auftauchen und Verschwinden der sittlichen Inhalte, der Gebote und Normen. Sie ist nur prinzipiell weiter gefaßt. Man darf in ihr auch nicht die bloße Methodenfrage erblicken. Es handelt sich nicht um die Art der Erkenntnis, sondern um das Reich der Phänomene, in denen die Werte anzutreffen sind. Der Hinweis auf den Apriorismus der Wertschau ist daher hier auch am wenigsten angebracht. Die Frage geht ja gerade dahin, wie dieser Apriorismus in die Erscheinung tritt und wie er im Leben sich bewahrheitet.

In gewissem Sinne darf man allenfalls sagen, die philosophische Ethik entdecke Werte. Aber selten einmal ist das eine wirklich originale Entdeckung. Meist ist es die nachträgliche Aneignung dessen, was vorher im sittlichen Bewußtsein vorhanden und wirksam war — sei es nun als anerkanntes Gebot der geltenden Moral oder als unbewußter Gesichtspunkt der bewertenden Fühlung mit dem Wirklichen. Zahlreiche Werte sind so lebendig in Menschenherzen, ohne daß sie von einem bewußt wertsuchenden Denken direkt erfaßt oder gar in ihrer Struktur durchleuchtet würden. Es gibt aber dieses Erfassen und Durchleuchten und nur die Philosophie kann es vollziehen. Aber eben deswegen ist es ein *sekundäres Entdecken*.

Fragt man dagegen, wie das *primäre Entdecken* vor sich geht, so muß man viel tiefer hinabgreifen in das sittliche Leben selbst. An dieser Entdeckung arbeitet eben das sittliche Bewußtsein überall und in allen seinen Erscheinungsformen. Jeder neue Lebenskonflikt stellt den Menschen vor neue Aufgaben und kann dadurch zum Erfassen neuer Werte führen. *Das primäre Wertbewußtsein wächst eben mit der Steigerung des moralischen Lebens*, mit seiner Komplizierung und Intensivierung, mit der Mannigfaltigkeit und tatsächlichen Werthöhe seines Inhalts. Dann ergibt sich aber, daß *die ganze Menschheit unausgesetzt an der primären Entdeckung der*

Digitized by Google

Werte arbeitet, und zwar ohne diese Arbeit als Zweck zu verfolgen: jede Gemeinschaft, jedes Zeitalter, jedes Volk an seinem Teil und in den Grenzen seines geschichtlichen Seins; und ebenso im Kleinen jeder Einzelne für sich, in den Grenzen seines moralischen Gesichtskreises.

Die Konsequenz ist: es gibt überhaupt keinen absoluten Stillstand des Wertbewußtseins. Auch hier, wie überall in der Welt, ist alles im Fluß. Unter der scheinbar beruhigten Oberfläche ist die beständige Revolution des Ethos am Werk. Die geprägten Begriffe mögen einen darüber wohl täuschen; sie sind dauerhafter als die wirklichen Grenzen jeweiliger Wertschau. Sie sind aus einem anderen Stoff gemacht, sind nicht das Wertgefühl selbst, gehören der Oberfläche an. Hat eine Zeit dem geschauten Wert den Namen aufgeprägt, so ist es sicher schon die nächste Generation, die mit dem Namen nicht mehr den gleichen Sinn verbindet. Worte sind schwerfällig, Begriffe sind roh und hinken immer nach, der Wertblick aber ist unfaßbar lebendig, differenziert, unberechenbar für das Denken. Der Gedanke folgt freilich den unmerklichen Verschiebungen seines Lichtkreises auf der idealen Ebene der Wertmannigfaltigkeit — aber immer nur langsam, von ferne, und oft diskontinuierlich, ruckweise, mit Überspringung der feiner differenzierten Zwischenglieder. So kommt es, daß zu allen Zeiten die wirklich feinsinnigen Köpfe auf „namenlose" Wertgehalte — „anonyme Tugenden" nannte sie schon Aristoteles — stoßen.

Es gibt also ein andauerndes Sichherausarbeiten neuer ethischer Wertgehalte. Das ist keine Umwertung der Werte, wohl aber eine Umwertung des Lebens. Die Werte selbst verschieben sich nicht in der Revolution des Ethos. Ihr Wesen ist überzeitlich, übergeschichtlich. Aber das Wertbewußtsein verschiebt sich. Es schneidet aus dem Reich der Werte jeweilig einen kleinen Umkreis des Erschauten heraus. Und dieser Umkreis „wandert" auf der idealen Ebene der Werte. Jede in den Ausschnitt des Erschauten eintretende und jede aus ihm verschwindende Wertstruktur bedeutet eine Umwertung am Leben für das wertende Bewußtsein. Denn nur unter die jeweilig geschauten Werte fällt dem wertenden Bewußtsein das Wirkliche.

So geschieht es, daß Handlungen, Gesinnungen, Verhältnisse, die gestern für gut galten, heute verwerflich scheinen können. Weder das Wirkliche hat sich geändert noch die Werte; nur die Auslese der Werte, die als Maßstab des Wirklichen gelten, ist verändert.

Der Prozeß der ethischen Revolution ist ein echter Entdeckungsprozeß, echte Wertenthüllung, Werterschließung; freilich auf der anderen Seite immer zugleich Wertverlust, Wertvergessen, Wertentschwinden. Das ganze Phänomen dieser Wandlung zeigt eine Art „Enge" des Wertbewußtseins. Daß freilich die Enge keine

Digitized by Google

fest umrissene ist, daß das Wertbewußtsein auch inhaltlich wachsen und abnehmen kann, dafür gibt es reiche Belege. Aber auch das hat seine Kehrseite. Denn mit dem wachsenden Umfang des Wertbewußtseins nimmt seine Intensität und Unmittelbarkeit ab. Die Einseitigkeit des Ethos ist es, die ihm allemal die charakteristische Schärfe, die Leidenschaft des Sich-Einsetzens, das Schöpferisch-Bewegende gibt.

b) Der Ideenträger und die Menge.

Der innerste Kern des moralischen Lebens, die Selbstentwicklung des Ethos, ist identisch mit der primären Entdeckung der Werte.

Der ständige Prozeß der Revolution ist aber weit entfernt immer gleichförmig, verborgen unter der Oberfläche, fortzulaufen. Er führt in gewissen Epochen zu scharfen Krisen, bricht gewaltsam durch, erfaßt die Gemüter wie ein Strudel und reißt sie fort zur geschichtlichen Tat. Eine solche Krise war die Wertentdeckung, die dem jungen Christentum seine Durchschlagskraft gab, die Entdeckung des sittlichen Eigenwertes der Nächstenliebe.

Ein zentraler Wert, oder auch eine ganze Wertgruppe, tritt ins ethische Bewußtsein ein und wandelt von Grund aus den Blick auf Welt und Leben. Die Antithese gegen die alten, bestehenden Wertungen läßt den Kampf entbrennen, und nicht nur den geistigen. Die Leidenschaft des neu erweckten Ethos fordert die Leidenschaft des alten heraus, das sich gegen die Vernichtung wehrt. Die Trägheit des Sanktionierten ist ein Widerstand, der mit der Wucht des Ansturmes wächst. Sie ist es eben deswegen, weil auch in ihr echte, geschaute Werte lebendig sind. Die Blutzeugenschaft ist die ständige Begleiterscheinung der Krise. Der Gang der ethischen Revolution hat eben etwas wesenhaft Antithetisches an sich. An der Kritik des Alten, im Gegensatz zum Geheiligten, entsteht, reift und erstarkt der neue Gedanke. Er muß vernichten um durchzudringen; muß es auch da, wo er der Sache nach das Bestehende in sich aufnimmt und auf ihm baut. Er ist im Zeichen des Konflikts geboren; und der Konflikt dauert so lange an, bis er obsiegt oder untergeht.

In Wirklichkeit ist nun auch der Anteil des Einzelnen an der ethischen Revolution ein sehr verschiedener. Der Durchschnittsmensch ist ein verschwindendes Element im Gesamtprozeß. Die Integrale des Wertbewußtseins aber verdichten sich wieder im Ethos einzelner Menschen, gewinnen in ihnen zuerst Gestalt und Ausdruck. Und von hier aus erst wirken sie zurück auf weitere Kreise. Am plastischsten sichtbar ist dieses Phänomen an den geschichtlichen Umbruchspunkten des Prozesses.

Hier treten die großen ethischen Führer in die Erscheinung, die Heroen des Geistes, Propheten, Religionsstifter, die Ideenträger.

Digitized by Google

Von ihnen geht die Bewegung aus, sie revolutionieren die Menge. Es liegt nahe genug zu glauben, solche Führer seien die „Erdenker" der neuen Wertgehalte, die Geburt der Werte selbst liege in der Idee des Ideenträgers. Auch das ist weit gefehlt. Auch der Ideenträger erdenkt nichts, er kann nur entdecken. Ja, auch sein Entdecken ist ein bedingtes. Er kann nur *entdecken, was dunkel im Wertgefühl der Menge bereits lebt* und zum Ausdruck drängt. Er ist es, der die neuempfundenen Werte gleichsam in den Menschenherzen liest, sie dort auflieſt, ans Licht des Bewußtseins zieht, auf den Schild hebt und ihnen die Sprache verleiht.

Nur das, wofür die Zeit „reif" ist, was im lebendigen Ethos der Menschen herangereift, was aus der sittlichen Not und Sehnsucht heraus *spruchreif geworden* ist, hat durchschlagende Kraft. Der Ideenträger ist auch schon *sekundärer Entdecker*. Vor ihm her schreitet dunkel und halb bewußt, ewig suchend und tastend das lebendige Wertgefühl, und was er findet, hat allemal hier, in der Tiefe schon Leben und Kraft.

Das ist das Geheimnis seines *Widerhalls* in der Menge, dasjenige was die Kraft der Idee ausmacht — eine Kraft, die nicht den Wellenkreisen gleicht, die im Fortschreiten erlahmen, sondern dem Lauffeuer, das von einem Funken entzündet, reißend um sich greift und erstarkt im Anwachsen. Die Kraft liegt eben nicht im Funken allein, sondern in dem überall bereitliegenden Zunder. Die Idee *lebt schon* vor der Entdeckung durch den bewußten Gedanken. Ihr Leben wartet nur auf die *Formgebung* durch ihn, um dann plötzlich anzuschießen, wie der Kristall in der Lauge, und Gestalt zu gewinnen. Die Einsicht hinkt auch hier nach. Dennoch ist sie es, die das verborgene Leben der Idee erweckt, es zusammenschießen läßt zum sichtbaren Gebilde.

Jenes verborgene Leben selbst aber ist weder ein schlechthin unbewußtes, noch ein schlechthin bewußtes. Sein Inhalt, wenn er durch das Wort des Ideenträgers ans Licht gehoben wird, ist nicht nur plötzlich da wie eine reife Frucht, sondern ein jeder kennt ihn auch schon, *erkennt ihn wieder*, glaubt sein Eigenstes und Innerstes ausgesprochen. Es ist die echte Platonische Anamnesis im großen Stile. Der Ideenträger aber ist der Maieutiker der Menge, der sie zwingt ihr Lebendigstes zu gebären in der Schicksalsstunde ihres Ethos.

Jede Zeit trägt sich mit dunklen Ideenkeimen. Immer ist neues Wertbewußtsein am Reifen. Aber nicht immer ist der Boden reif für den Ideenträger. Und nicht überall, wo der Boden reif ist, ersteht der Idee ein Ideenträger. Vielleicht stehen wir heute bereits im Zeichen ganz anderer dunkel geahnter Werte, als die unter uns anerkannt sind und gelehrt werden. Kein Zeitalter kennt sich selbst moralisch aus. Das wirkliche ethische Leben ist ein Leben der Tiefe.

Digitized by Google

Es gibt freilich auch das umgekehrte Phänomen, den unverstandenen Ideenträger, der zur Unzeit kommt und einsam stirbt mit seiner Wahrheit. Er ist nicht die Widerlegung jenes Sachverhalts, sondern seine Bestätigung, die Probe aufs Exempel. Seiner Idee fehlt an sich weder Leben noch Kraft. Aber sie hat beides nur in ihm, nicht in der Menge. Sie hat keinen Widerhall in Menschenherzen, weil sie nicht aus Menschenherzen aufgelesen ist. Ihre Zeit kann kommen, aber ihr Verkünder sieht sie nicht mehr. Wer seiner Zeit voraus lebt, der ist in seiner Zeit tot.

Nichts ist lehrreicher für den Einblick in das Wesen der Werte selbst als das Verhältnis zwischen Ideenträger und Menge. Wo der Verkünder allein steht, ohne Widerhall, da ist es berechtigt zu fragen: ist das, was er als wertvoll ausgibt, nicht ein bloßer Gedanke, ein einsamer Traum? Wo aber der Funke zündet, die Idee wiederkehrt in Unzähligen, in denen sie erweckt, befreit wird durch das Wort des Verkünders, da läßt sich so nicht fragen. Umgekehrt ist zu fragen: warum verfallen denn alle diejenigen, welche aus gleicher Not die gleiche Sehnsucht im Herzen tragen, insgeheim und halbbewußt der gleichen Idee, so daß diese in ihnen gleichsam vorgebildet ist und nur der Auslösung harrt? Warum zersplittert sich nicht das Ethos der Menge in soviel Ideen, als denkende Köpfe sind? Es genügt nicht zu sagen, die Lebensform der Zeit, die Konflikte, die ethische Situation ist für Alle die gleiche. Warum irrt denn nicht jeder auf anderem Wege, sucht andere Lösungen der gleichen Gewissensfrage? Was nötigt Alle in gleicher Richtung auszuschauen, sich suchend auf denselben Wert zu richten?

Darauf gibt es nur eine Antwort: weil es nur einen Wert gibt, der dort liegt, wohin alle aus gleicher Not und Sehnsucht heraus den Blick gerichtet halten. Es steht ihnen nicht frei, aus der Sachlage der gegebenen Situation heraus beliebig verschiedene Normen von Gut und Böse zu ersinnen. Es gibt nur die eine, die der gestellten Lebensfrage entspricht, die eine wirklich greifbare Antwort auf sie gibt. Diese ist die gesuchte Entscheidungsinstanz. Keine andere kann sie ersetzen.

Das bedeutet aber, daß Werte tatsächlich ein selbständiges, von allem Erdenken und Ersehnen unabhängiges Wesen haben. Es bedeutet, daß nicht das Wertbewußtsein sie bestimmt, sondern sie das Wertbewußtsein.

c) Rückschauende und vorausschauende Ethik.

Dem lebendigen Urquell des Wertbewußtseins gegenüber ist die Wertschau der Philosophie sekundär. Sie ist es noch mehr als die des Ideenträgers. Denn selten ist der Ideenträger Philosoph. In So-

Digitized by Google

krates, Fichte, Nietzsche haben wir vielleicht Beispiele solcher Vereinigung; aber es sind nicht Beispiele großen Stils. Vielleicht sind die Reformatoren des Mittelalters und der Neuzeit größere Beispiele, vielleicht auch der legendarische Pythagoras oder Empedokles; aber das Philosophische ist nicht das Maßgebende in ihrem Wertbewußtsein. Platon glaubte mit ganzer Seele an den Weltberuf des Philosophen als des ethischen Führers; aber wenn man von seiner eigenen geschichtlichen Wirkung absieht, so haben nur die Utopien einsamer Denker ihm Recht gegeben.

Die philosophische Ethik geht tatsächlich fast ausnahmslos einen anderen Weg. Sie hält sich an Werte, die andere entdeckt haben, und ringt um ihre Klarstellung, bewußte Durchdringung und Begründung. Das Prinzip wird hingenommen, man „kennt es schon". Dieses Hinnehmen und diese begründende Arbeit ist gewiß nicht zu verachten, zumal wo das Hinnehmen sich auf die ganze Breite der Problemfront entdeckter Werte erstreckt, und nicht enge, willkürliche Auslese ist. Die Begründung bedarf weiter Umwege, sie greift zur Metaphysik, verschweißt praktische und theoretische Weltanschauung. Sie erhebt denkend in die Ebene der Wissenschaft, was dunkel und bloße Gefühlssache war. So drängt sie naturgemäß auf die Theorie und das System der Werte hin.

Ist das letztere aber erst einmal als Aufgabe erkannt, so muß notwendigerweise die andere Tendenz einsetzen. Der begründenden Ethik muß die suchende, ausschauende, wertforschende an die Seite treten. Die geringe Aussicht auf Erfolg — die ja lediglich einer philosophischen Erfahrung entnommen ist, die solche Forschung noch kaum im Ernst getrieben hat, — darf sie nicht zurückhalten. Hat man einmal begriffen, daß nicht alle Werte bekannt sind, oder was dasselbe ist, daß wir noch nicht wissen „was Gut und Böse" ist, so kann die Ethik sich unmöglich begnügen mit dem Rückschauen auf längst Bekanntes. Sie kann sich der Aufgabe gar nicht entziehen, sich des Dranges nicht erwehren, Ausschau zu halten nach Werten, für deren Erfassen der Mensch vielleicht schon reif ist. Eine vorausschauende, aufbauende, suchende und wägende Tendenz tritt ungewollt der rückschauenden und bloß begründenden entgegen.

Erst in dieser zweiten Tendenz, die nachgerade lange genug auf sich hat warten lassen, wird die Ethik wirklich normativ — in jenem einzigen Sinne, in dem sie es sein kann. Erst in ihr geht sie auf ihre Idee zurück, Führerin des Menschen zu sein. Das Platonische Ideal des geistigen Herrschens und Formens durch die Kraft des philosophischen Schauens, der Ideenschau, ist nicht tot in ihr. Es ist auch im Prinzip nicht so utopisch wie in den allzu bekannten, übereilten Versuchen seiner

Digitized by Google

Verwirklichung. Denn die Aufgabe, um die es sich handelt, ist nicht Sache eines einzelnen Kopfes — das freilich wäre Anmaßung und war der Fehler der Utopisten —, sie ist Sache gemeinsamer Forschung, Sache nicht unserer Zeit allein, sondern einer breiten, langsam schreitenden wissenschaftlichen Kontinuität. Der einzelne Forscher kann mit seiner Arbeit nur ein verschwindendes Element bilden.

Aber der Wendepunkt ist überschritten. Der Anfang ist gemacht.

d) Theoretische und ethische Prinzipienforschung.

Aber aufs neue und in einem anderen Sinne erhebt sich die Frage: wie können Werte entdeckt werden? Um die sekundäre, die gedankliche Entdeckung handelt es sich jetzt. Wie können die Schätze des lebendigen Wertgefühls und der dunklen Wertschau, die überall am Reifen sind, gehoben werden? Wie kann der Gedanke ihnen beikommen, sich ihrer bemächtigen, um sie ans Licht zu ziehen?

Wissenschaftliches Erfassen ist mehr als gefühlsmäßiges Berühren. Gesetzt nun, im Wertgefühl unserer Zeit sei unbewußt eine Reihe von Werten zugänglich geworden, wie sind diese Werte dann zum wissentlichen Besitz zu erheben? Wo hat das genauere Aufzeigen, Beschreiben, Begrenzen, wo die Begriffsbestimmung und Begriffsbildung einzusetzen?

Wertforschung ist Prinzipienforschung. So muß sie auch den allgemeinen Charakter der Prinzipienforschung teilen. Prinzipien sind das an sich Unabhängige, von dem anderes abhängt. Wie aus ihnen abzuleiten ist, wenn sie gegeben sind, ist vollkommen klar. Wie sie selbst, wenn sie nicht gegeben sind, sollten abgeleitet werden können, ist nicht klar. Über ihnen ist nichts mehr, unter ihnen nur das Abhängige. Gesetzt aber, das Abhängigkeitsverhältnis sei selbst ein festes, so kann, bei gegebenem Abhängigem, das Prinzip an ihm in seiner Struktur — als seine Voraussetzung — erschaut werden.

So werden Naturgesetze erschaut — am konkreten Naturgeschehen —, so die Kategorien des Seins, soweit überhaupt sie erschaubar sind; nicht anders auch, und mit gleicher Einschränkung, die der Erkenntnis. Immer sind die Gesetze schon da, sind wirksam im konkreten Gegebenen, das von ihnen abhängt. Und immer werden sie erst nachträglich bekannt. Gesetzeserkenntnis, und vollends Kategorienerkenntnis geht nicht voran. Einsicht des Ersten ist niemals erste Einsicht. Es war auch ein Grundirrtum, die Erkenntnistheorie von dieser Regel ausnehmen zu wollen; es gibt kein „reines Methodendenken" vor der Erfahrung, d. h. vor der konkreten Gegenstandserkenntnis. Die Entdeckung gerade des Aprioriſchen in der Erkenntnis kommt nicht direkt, sondern nur auf dem Umwege über das posterius zustande[1]).

[1]) Vgl. Metaphysik der Erkenntnis, 2. Aufl. 1925, S. 251—253.

Digitized by Google

Die Bedingung solchen Vorgehens ist ein Tatsachengebiet, ein Gebiet gegebener und analysierbarer Phänomene, ein „Faktum". Theoretische Philosophie ist um ein Faktum nicht verlegen. Sie besitzt es am Seienden, am dinglich Erfahrbaren, am Phänomen der Erfahrung selbst — sei diese nun naiv oder wissenschaftlich. Hier läßt sich ansetzen mit der Analyse, aus diesem Material lassen sich Wesensgesetze herausschauen und herausheben, oder wenn man so will, rückerschließen. „Schließen" ist in diesem Zusammenhange nichts anderes als das Erschaubarmachen des unbekannten Gegengliedes auf Grund des in fester Beziehung zu ihm stehenden Gegebenen. Die Beziehung freilich muß dazu selbst irgendwie geschaut sein. Welchen Namen aber man dem Schauen gibt, das macht keinen Unterschied.

Was nun die Nichtgegebenheit der Prinzipien anlangt, so ist die Ethik in gleicher Lage. Sie muß sie auch erst „erschließen", bzw. rückgewendet vom konkreten Phänomen aus erschauen. Im Wollen, in Entschlüssen und Handlungen, in Gesinnung, Stellungnahme oder stiller Anteilnahme sind sie in reicher Fülle enthalten als das Bestimmende. Sie müßten also in ihnen erschaut werden können. Aber sie sind mit der Gegebenheit dieser Phänomene noch nicht erschaut, sind an sich ebensowenig bewußt wie Erkenntnisprinzipien. Bewußt sind hier immer nur der Fall, die Situation, die besonderen Zwecke des Strebens. Wenn ein Mensch den Mitbewerber im harten Daseinskampf zu übervorteilen sich scheut, wenn er ihm gar helfend beispringt, den eigenen errungenen Vorteil mit ihm teilt, da braucht er keineswegs zu wissen, ob er das aus Rechtlichkeitssinn oder aus Nächstenliebe oder aus persönlicher Sympathie tut. Er hat nur überhaupt das sichere Gefühl, „gut" zu tun. Das dunkle Wertgefühl differenziert nicht das Prinzip. Es qualifiziert nur allgemein den konkreten Fall des Tuns. In dem Wissen, daß dieses Tun „gut" ist, steckt kein Wissen darum, worin dieses Gutsein besteht; desgleichen kein Wissen, warum es gut ist. Das Prinzip ist im Handelnden vorhanden und bestimmt ihn, aber er hat kein Wissen um das Prinzip.

Danach sollte man nun meinen, das Vorgehen der ethischen Prinzipienforschung müsse streng analog dem der theoretischen sein. Es gibt doch ethische Erfahrung so gut wie theoretische. Ja, sie ist noch lebensnäher, noch unverfehlbarer als Phänomen. Hier aber beginnt gerade erst die Schwierigkeit. Denn die Prinzipien selbst sind anderer Natur. Werte sind nicht Seinsgesetze, haben keine bindende Notwendigkeit für das Wirkliche. Man kann nie wissen, ob sie in dem gegebenen und erfahrbaren Verhalten des Menschen realisiert sind oder nicht. Wenigstens aus der Erfahrung selbst kann man das nicht wissen. Man muß vielmehr das Wissen um Gut und Böse bereits

Digitized by Google

mitbringen als Wertmaßstab des Erfahrbaren überhaupt, um wissen zu können, ob das Erfahrene ein wertvolles oder wertwidriges ist. In dem oben gebrachten Beispiel ist dieses Wissen auch schon vorausgesetzt; es stammt nicht aus der Handlung, sondern geht ihr im Handelnden schon voraus, und ebenso geht es auch voraus in der sittlichen Bewertung, im Gutheißen, das die Anderen ihr zollen, — wie dunkel die Verwurzelung solchen Wissens im sittlichen Bewußtsein auch sein mag. Es ist ein rein apriorisches Wissen. Auf Grund dieses Wissens allein kann ich überhaupt den erfahrbaren Fall erst auswählen, nämlich als einen solchen, in dem ein sittliches Prinzip bestimmend ist. Also kann ich nicht umgekehrt aus der Erfahrung des Falles das Prinzip ersehen wollen. Die Erfahrung, an der ich mich sollte orientieren können, aus der ich das Prinzip durch Analyse sollte finden können, setzt also gerade das Wissen um das Prinzip schon voraus. Denn sie muß schon an der Hand des Prinzips seligiert sein.

Das stellt die Sachlage freilich auf den Kopf. Das ist eine Aporie, wie sie die theoretische Prinzipienforschung nicht kennt. Es sieht aus wie ein unentrinnbarer circulus vitiosus.

e) Kategorien und Werte, Gesetze und Gebote.

Allgemein gesprochen: ethische Prinzipien sind nicht Kategorien. Kategorien sind Gesetzlichkeiten, die einen bedingungslosen Zwang ausüben, Formen, denen sich widerstandslos alles fügt, was überhaupt in ihren Bereich fällt. Sie sind im Allgemeinsten das, was Naturgesetze für die besonderen Erscheinungsformen gewisser Schichten des Wirklichen sind: es gibt bei ihnen keine Ausnahmen, eine einzige Ausnahme würde vielmehr beweisen, daß gar kein Gesetz besteht. Ihre Geltungsweise ist eine unverbrüchliche. Zwischen echten Seinsgesetzen und dem konkreten Seienden kann niemals eine Diskrepanz bestehen. Die Fälle beruhen restlos auf den Gesetzen, „befolgen" sie in blinder Unterwerfung. Gesetze sind in jedem „Falle" erfüllt. Das ist der Grund, warum jeder „Fall" dem Forscher unmittelbar das Gesetz verrät, wenn er ihn im Experiment geschickt zu isolieren weiß. Jeder Fall, soweit überhaupt er beobachtbar ist, ist repräsentativ für das Allgemeine der Fälle. Er ist Repräsentant der Kategorien, unter die er fällt.

Das ist bei Werten anders. Werte können freilich verwirklicht sein, und sind es vielleicht in weitem Maße. Aber sie können auch unverwirklicht sein. Es liegt nicht in ihrem Wesen als Prinzipien, daß das Wirkliche ihnen entspreche. Hier kann beliebig weite Abweichung ja äußerster Widerspruch herrschen. Das tut dem Wert als Prinzip nicht Abbruch; sein Wesen ist nicht das des Seinsgesetzes. Es zwingt,

Digitized by Google

es beherrscht das Seiende nicht. Werte bestehen unabhängig vom Grade ihres Erfülltseins im Wirklichen. Sie bedeuten dem Wirklichen gegenüber nur eine Anforderung, ein Seinsollen, kein unverbrüchliches Seinmüssen, keinen realen Zwang. Was sie in der Idee sind, besteht jenseits von realem Sein und Nichtsein zurecht. Die Forderung besteht zurecht, auch wo sie unerfüllt ist, ja wo sie unerfüllbar ist. Die Ausnahme, die Abweichung, der Ungehorsam des Seienden hebt sie nicht auf.

Werte also sind daran nicht zu erkennen, ob sie im Wirklichen enthalten sind oder nicht. Sie bestehen auch, wo der gegebene Fall, ja wo alle realen Fälle ihnen widersprechen. Der Fall verrät den Wert nicht. Denn das gerade bleibt, solange man die Werte nicht schon anderweitig kennt, immer fraglich, ob der Fall mit ihnen überhaupt übereinstimmt oder nicht.

Beschränkt man die Frage auf das noch engere, ethisch aktuellere Problem des Tunsollens, so springt der Unterschied noch mehr in die Augen. Sittliche Prinzipien in diesem Sinne sind ausschließlich die nicht realisierten, oder doch nicht voll realisierten Werte. Sie treten als Gebote auf, drücken immer ein Nichtseiendes, und eben deswegen ein aktuell Seinsollendes aus. Das sittlich Gute ist niemals schlechthin wirklich im Leben, der Mensch ist niemals schlechthin, wie er sein soll. Wie sollte da aus seinen wirklichen und erfahrbaren Handlungen, Entschlüssen, Gesinnungen das Gebotene als solches ersichtlich sein! Zwischen dem Gebot und dem wirklichen Verhalten des Menschen steht die freie Entschließung, das offene Für und Wider. Und gerade wo er zuwider handelt, erhebt sich das Gebot wider ihn drohend und anklagend. Nicht ein Naturzwang, sondern ein Ansinnen und eine Anforderung an ihn ist der unerfüllte Wert, so wie das Gebot ihn ausdrückt. Und nicht eine niederdrückende Last bedeutet das für ihn, sondern das eben erhebt ihn zum sittlichen Wesen. Wäre das Gebot ihm Naturgesetz, so müßte er ihm blind folgen, wie der Stein dem Fallgesetz folgt; dann wäre er reines Naturwesen und stünde prinzipiell dem Steine gleich. Der Unterschied von Gebot und Gesetz, die Tatsache, daß für ihn neben allen Naturgesetzen, denen er willenlos unterworfen ist, noch Gebote bestehen, an denen er sich auch versündigen kann, macht ihn erst zum Menschen.

f) Ethische Wirklichkeit und das Faktum des primären Wertbewußtseins.

Am Tun des Menschen sind die ethischen Werte nicht zu entdecken. Man muß umgekehrt schon um sie wissen, um unterscheiden zu können, ob sein Tun wertvoll oder wertwidrig ist. Hier ist für die ethische Forschung auf kein Faktum zu rechnen, aus dessen bloßer Analyse die

Digitized by Google

sittlichen Prinzipien sichtbar gemacht werden könnten. Das ist der allgemeine Stand der Aporie auf ethischem Gebiet. Die Entdeckung muß einen anderen Weg nehmen. Die bloße Wirklichkeit der Fälle kann sie nicht führen.

Wäre die Sachlage nun hiermit endgültig charakterisiert, so wäre der Prinzipienforschung in der Ethik überhaupt der Weg abgeschnitten. Man fühlt indessen schon vor aller weiteren Überlegung, daß es dabei sein Bewenden nicht haben kann. Wenn auch die Tatsachen des menschlichen Verhaltens das Prinzip nicht verraten können, so sind es dafür doch auch nicht diese Tatsachen allein, die hier gegeben sind. Vielmehr ist immer auch ein *Wertbewußtsein des Tatsächlichen mitgegeben*. Dieses ist kein Prinzipienbewußtsein, kein reines Erschauen des Wertes, wohl aber ein Wertgefühl, ein klareres oder dunkleres Mitwissen um Wert und Unwert des tatsächlichen Verhaltens.

Daß dieses Mitwissen in der Auslese der Tatsachen vorausgesetzt ist, bedeutet demnach keinen circulus vitiosus. Denn gesucht ist die Wertstruktur selbst in ihrer idealen Eigenart, vorausgesetzt aber nur ein undifferenziertes und oft verschwommenes Bewußtsein dessen, daß überhaupt der Fall ein Wertvolles enthalte. Dieses begleitende *dunkle Wertbewußtsein*, das unumgänglich auch den philosophischen Forscher leiten muß, *gehört also mit zur Tatsache*. Durch sein Vorhandensein unterscheidet sich ethische Wirklichkeit von der ontologischen. Beide sind gleich real, aber die letztere enthält noch ein Wesensmoment mehr. Und auf dieses gerade kommt es an. Die ontische Grundstruktur des Realen haben beide Typen des Wirklichen gemeinsam. Handlungen und Gesinnungen sind real an realen Personen, wie Eigenschaften und Bewegungen an realen Dingen. Aber darüber hinaus ist noch etwas anderes an ihnen real, was nicht aus Seinsgesetzen aufgebaut ist: das *begleitende Wertgefühl*, das da ablehnt und anerkennt, verurteilt und rechtfertigt.

Die ethische Wirklichkeit ist reicher als die theoretische. Sie schließt die *Wirklichkeit des sittlichen Bewußtseins* ein. Dieses letztere allein ist es, auf dessen Erfahrbarkeit es ankommt. Das sittliche Bewußtsein besteht nicht in Entschließungen und Gesinnungen — diese können ebensowohl gut wie böse sein, d. h. können gerade dem sittlichen Bewußtsein auch widerstreiten —, sondern in dem eigenartigen Wertgefühl, welches an ihnen Gut und Böse scheidet und ihren ethischen Maßstab bildet.

Sittliches Bewußtsein in diesem Sinne ist zwar auch nie ein vollständiges, und vielleicht kein irrtumsfreies in seiner Anwendung, d. h. in der tatsächlichen Bewertung, die es Handlungen und Gesinnungen angedeihen läßt. Aber es ist doch immer *echtes* Wertbewußtsein. Und

Digitized by Google

das genügt für die Analyse des Phänomens, um in ihm die ethischen Wertstrukturen aufzudecken und begrifflich zu bestimmen.

Bezieht man also das sittliche Bewußtsein in diesem Sinne — das doch eine unbestreitbare Tatsache im Menschenleben ist — in das gegebene Wirkliche ein, so läßt sich nicht mehr sagen, es gebe kein „Faktum", auf das sich ethische Prinzipienforschung beziehen könnte. Es gibt dieses Faktum vielmehr sehr wohl. Man darf es nur nicht in einer falschen Ebene des Wirklichen suchen. Es liegt niemals im tatsächlichen Verhalten des Menschen, ebenso wie bei der menschlichen Gemeinschaft nicht in tatsächlichen Einrichtungen und geschichtlichen Erscheinungen, sondern einzig in dem primären Bewußtsein des Guten und Bösen selbst — soweit eben jeweilig ein solches vorliegt. Dieses ist das primäre ethische Phänomen, das „Faktum" der Ethik.

Freilich ist das ein sehr andersartiges Faktum als das theoretische. Es ist real, erfahrbar, und dennoch in seinem Wesen nicht empirisch. Denn auch das primäre Wertbewußtsein ist ein apriorisches. Man darf also mit einem gewissen Recht hier von einem „apriorischen Faktum" sprechen. Die Paradoxie darin ist nur eine äußerliche. Tatsächlich ist alle apriorische Einsicht in diesem Sinne ein Faktum zu nennen. Und auch auf theoretischem Gebiet setzt die Theorie der apriorischen Erkenntnis mit dieser ihrer Faktizität ein. Und bestünde letztere nicht, so gäbe es auch gar nicht das Problem der apriorischen Erkenntnis. Auf ethischem Gebiet ist diese Sachlage längst durch Kant festgestellt und formuliert worden; denn er ist es, der das „Sittengesetz" als „Faktum der Vernunft" bezeichnet hat. Dieses Kantische Faktum der Vernunft ist der Sache nach eben das, was wir das Faktum des primären Wertbewußtseins, d. i. des Wertgefühls, genannt haben. Um dieses ist die ethische Wirklichkeit reicher als die bloß ontologisch verstandene.

Auf dieses Faktum trifft auch die oben entwickelte Schwierigkeit der Abweichung vom Prinzip nicht zu. Das primäre gefühlsmäßige Wertbewußtsein, wo es überhaupt vorhanden und soweit es vorhanden ist, kann nicht beliebig wie Gesinnung und Handlung übereinstimmen oder nicht übereinstimmen mit dem Prinzip. Es stimmt notwendig mit ihm überein, ist nichts als sein Ausdruck im Bewußtsein, seine Art, das Bewußtsein zu bestimmen und in ihm bestimmend vorhanden zu sein.

Nicht jeder Mensch hat ein Wertbewußtsein für jeden sittlichen Wert, ähnlich wie nicht jeder ein Einsehen hat für jeden mathematischen Satz. Wo aber einer ein wirkliches Wertbewußtsein hat, da ist dieses unmittelbar ein Zeugnis des Wertes selbst in ihm. Am Vorhandensein im Bewußtsein also kann der Wert selbst erschaut werden. Diese

Digitized by Google

Wirklichkeit braucht nicht weiter seligiert zu werden. Sie verrät unmittelbar das Prinzip.

g) Täuschungsmöglichkeit und unechtes sittliches Bewußtsein.

Man könnte allenfalls zweifeln, welcher Verlaß denn auf Einsichten sei, die aus solch einem Faktum gewonnen sind. Das Faktum ist ja gar nicht streng allgemein, die Menschen variieren in ihrem Wertgefühl. Und außerdem, bedürfte man nicht für das Faktum des Wertgefühls selbst wiederum ein Kriterium, um es von anderen, ähnlichen, aber nicht intelligiblen Fakten zu unterscheiden?

Diese Bedenken verraten eine gewisse Unsicherheit der Erkenntnis gegenüber dem Phänomen des sittlichen Bewußtseins. Es muß zugestanden werden, daß diese Unsicherheit in gewissen Grenzen wohl besteht. Aber hier handelt es sich nicht darum, ob sie im allgemeinen besteht, sondern darum, ob sie prinzipiell und unvermeidlich besteht. Erst wenn sie überhaupt unvermeidlich ist, wenn menschliche Einsicht ganz machtlos gegen sie ist, wird die Problemlage bedenklich. Wenn bloß dem Durchschnittsmenschen der Scharfblick fehlen sollte, wenn bloß der moralisch Unerfahrene oder Engherzige, oder gar bloß der philosophisch Ungeschulte hier versagt, so hat das wenig zu bedeuten. Damit ist es auf anderen Gebieten — und gerade auch denen der anerkannt rein aprioriſchen Einsicht — ebenso bestellt. Es ist an sich immer möglich den Blick für ein Phänomen zu schulen. Und diese Schulung ist eben die Aufgabe des Ethikers. Auch steht es damit auf ethischem Gebiet keineswegs ungünstiger als auf anderen Gebieten. Die Gruppe der Phänomene, in denen sich das primäre Wertbewußtsein dokumentiert, ist vielmehr — wenn man einmal ihre Bedeutung erfaßt hat — gar nicht zu verfehlen. Sie umfaßt solche Erscheinungen wie moralische Billigung und Mißbilligung, Anklage, Selbstvorwurf, Gewissen, Verantwortungsgefühl, Schuldbewußtsein und Reue. Gewiß mag es auch eine Verfälschung dieser Phänomene geben. Aber gemeinhin sind sie echt und beruhen auf echtem Wertgefühl. Und selbst in der Verfälschung steckt immer noch ein Kern des Echten. Zudem, schließlich ist es Sache des Ethikers, der Fälschung auf die Spur zu kommen. Auch dafür läßt sich der Blick schärfen, nicht anders als für unechtes Werturteil in der Kunst und für die Affektation des ästhetisch Verbildeten.

Das Kriterium des Echten und Unechten ist kein anderes als wiederum das primäre Wertbewußtsein selbst. Auch der forschende Philosoph bringt ein solches schon mit. Es ist in seiner suchenden Arbeit ebenso enthalten, wie in den Phänomenen des sittlichen Bewußtseins, an denen er sich orientiert. Die Möglichkeit der Irreführung ist also nicht so groß, als sie auf den ersten Blick zu sein scheint. Man darf bei

Digitized by Google

der Beurteilung des ganzen Verfahrens niemals vergessen, daß Werterkenntnis — auch die sekundäre, philosophische — ja niemals den Tatsachen allein entnommen wird, niemals aposteriorische Erkenntnis ist. Wertschau ist und bleibt apriorische Einsicht, einerlei ob sie die primäre Form des Wertgefühls hat, oder die des differenzierten Durchschauens.

Der ganze Umweg über die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins hat nur die Bedeutung einer Hinführung, einer Lenkung des *eigenen Wertblickes* auf das, was sonst nicht in seinen Gesichtskreis fallen würde. Die Gegebenheiten, Anlässe und Motive der Entdeckung sind nicht die Entdeckung selbst, so wenig als sie ihr Gegenstand sind. Ist der Wertblick durch Phänomene des sittlichen Bewußtseins bis auf die Wertstrukturen hingeführt, so muß er diese selbst nichtsdestoweniger *autonom erschauen*. Er nimmt nicht auf Treu und Glauben, was die Analyse des „Faktums" ergibt; sondern die Analyse führt ihn nur bis auf das andere, tiefere, an sich selbständige und selbständig einsichtige Phänomen, das *eigentliche Wertphänomen*, welches nicht mehr Phänomen eines Realen, nicht mehr in die ethische Wirklichkeit hineingebannt ist. Und dieses neue, andersgeartete, ideale Phänomen kann nur rein für sich und rein als solches eingesehen werden.

Hier setzt also eine *Erkenntnis sui generis* ein — mit eigener Gesetzlichkeit und eigener Unmittelbarkeit, eine apriorische Intuition, die unabhängig ist von dem posterius der Realphänomene und ihrer hinlenkenden Rolle. Das posterius ist auch hier — nicht anders als bei der theoretischen Prinzipienerkenntnis — nur ein Umweg zur autonomen apriorischen Einsicht.

7. Kapitel. Die Orientierungsgebiete des sittlichen Phänomens.

a) Der Umfang des Gegebenen in der Wertforschung.

Überschaut man die dargelegten Problemzusammenhänge, so gewinnt das Ineinander von apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis für die Ethik eine ausschlaggebende Bedeutung. Die apriorische Einsicht ist überall das Grundlegende, im primären Wertbewußtsein wie im philosophischen Vorgehen der Werterkenntnis. Da sie aber niemals fertig vorliegt, sondern immer erst geweckt, geführt, veranlaßt werden muß, so treten für den Ausgang des Vorgehens die weckenden und führenden Phänomene in den Vordergrund. Es bleibt daher nun übrig, sich dieser Phänomene im weitesten Umfange durch einen Überschlag über die Gebiete zu versichern, auf denen sie anzutreffen sind. Auch hier muß Irrtümern vorgebeugt werden.

Die Frage deckt sich mit der nach dem Umfang des Gegebenen.

Digitized by Google

Für jede philosophische Untersuchung ist diese Frage eine der Verantwortlichsten. Die meisten Systemfehler sind im Grunde Gegebenheitsfehler, die meisten standpunktlichen Einseitigkeiten im Grunde willkürliche Beschränkungen des Gegebenen. Seit dem Aufkommen der „kritischen Philosophie" ist man gemeinhin besorgt gewesen, so wenig als möglich Gegebenes anzuerkennen, die Basis von Voraussetzungen so schmal als möglich anzulegen — aus dem sehr einleuchtenden Gefühl heraus, daß jedes hinzugenommene „Gegebene" angefochten werden und dadurch dem Bau zum Einsturz gereichen kann. Diese Tendenz führte zur Auslese des Gegebenen. Unter dem Gesichtspunkt der bloßen Stichhaltigkeit läßt sich auch gegen die Auslese prinzipiell nichts einwenden. In der Praxis aber zeigte die Sache ein anderes Gesicht. Man las in Wirklichkeit nach ganz anderen Gesichtspunkten aus, nach denen des im Voraus gewählten Standpunktes oder des antizipierten Systems. So mußte die Auslese notwendig einseitig werden — ein Mangel, der sich dann auf den ganzen Gedankenbau erstreckte (denn wie das Gegebene, so die Folgerungen) und sich an ihm rächte. Die unterschlagenen Probleme sind nicht aus der Welt geschafft, sie erheben ihr Haupt, wo man am wenigsten mit ihnen rechnet. Die in den Prämissen künstlich vermiedene Unhaltbarkeit liegt hinterher erschreckend vergrößert im Ganzen des Systems.

Mit dem geschichtlichen Ausklang des alten Idealismus kommt allmählich die umgekehrte Tendenz auf: soviel als möglich Gegebenes einzubeziehen, die Problemfront von vornherein so breit als möglich anzulegen. Nicht das ist so sehr von Wichtigkeit, einzelne Annahmefehler zu vermeiden — die gleichen sich ohnehin später von selbst aus — als dieses: die vorgefaßten Gesichtspunkte der Auslese zu vermeiden. Der größere Schaden liegt nicht in positiven Irrtümern der Annahmen, sondern im Übersehen von Phänomenen und in der Abweisung berechtigter Probleme. Die Enge des Gesichtskreises ist der Krebsschaden der Philosophie. Der Fehler aller „Ismen" — ob Rationalismus, Empirismus, Sensualismus, Materialismus, Psychologismus oder Logizismus — ist die Enge der Problemstellung. Überall wird die Mannigfaltigkeit der Phänomene verkannt und fälschlich über einen Leisten geschlagen.

In der Ethik ist es nicht anders. Eudämonismus und Utilitarismus, Individualismus und ethischer Sozialismus sind genau ebensolche Einseitigkeiten, Fehler der zu engen Problemstellung auf Grund willkürlich beschränkender Auslese der ethischen Phänomene — und zwar, wie man schon aus den Namen deutlich heraushört, in erster Linie der Wertphänomene.

Nun steht die Ethik von heute, wie wir gesehen haben, im Zeichen

Digitized by Google

der ersten Versuche, die Wertmannigfaltigkeit in den Kreis ihrer Betrachtung hineinzuziehen. Die Vollzähligkeit der ethischen Phänomene ist also hier noch aus einem besonderen Grunde das erste Erfordernis. Es kommt vor allem darauf an, den Wertblick in jeder nur eben zugänglichen Richtung auf seine Gegenstände, die Wertstrukturen selbst, hinzulenken. Und da die Hinlenkung nur von seiten der gegebenen und erfaßten Phänomene her geschehen kann, so liegt auf der Gewinnung und Überschau der Phänomene der ganze Nachdruck.

Auf theoretischem Gebiet hat die Einschränkung des Gegebenen wenigstens in der Tendenz noch ein gewisses Recht, weil der Einschlag des Metaphysisch-Konstruktiven hier mehr im Vordergrunde steht und meist von den ersten Schritten ab alles beherrscht. In der Ethik dagegen, die erst im Freiheitsproblem eigentlich metaphysisch wird, fällt auch dieses bedingte Recht weg. Sie ist tatsächlich in ihrem materialen Hauptteil reine Ausschöpfung der Phänomene. Und was den Zweifel anlangt, ein falsch erfaßtes oder zu Unrecht hingenommenes Phänomen könnte die angestrebte Werttafel verfälschen, so ist hierbei nicht zu vergessen, daß die philosophische Wertschau ihre idealen Objekte ja nicht den gegebenen ethischen Realphänomenen entnimmt, sondern sie nach erfolgter Hinlenkung unmittelbar und unabhängig von ihnen erschaut.

Sie braucht also gar nicht material hinzunehmen, was das hingenommene Gegebene enthält. Ihr bleibt die Freiheit der Einsicht trotz aller Gegebenheit der Realphänomene. Was sie erschaut, kann immer noch im Gegensatz zu diesen stehen. Ihr Gegenstand ist ein idealer.

b) Recht und Ethik.

Es versteht sich unter solchen Umständen von selbst, daß alle Gebiete des Geisteslebens, die nur irgend ethische Problemmotive enthalten, irgendwelche Wertungen, Stellungnahmen, Tendenzen oder geltende Bestimmungen praktischer Natur bekunden, für die Ethik als Fundgrube der Phänomene bedeutsam werden müssen. Nichts, was ihr Material liefert, kann die Forschung entbehren.

Am meisten orientierend aber ist für sie dasjenige, was außer den primären Phänomenen auch schon eine gewisse Verarbeitung, gedankliche Bewältigung und Prägung des Materials enthält. Da die ethischen Inhalte in der Umgangssprache nur sehr unvollkommene Bezeichnungen finden, so ist jeder Ansatz zur Prägung von Wertbegriffen eine Forderung. Daraus folgt, daß nicht der allgemeine Blick auf das Menschenleben zur Orientierung ausreicht, obgleich hier ja tatsächlich alles wurzelt; es muß die Überschau bestimmt geprägter Wertbegriffe hinzutreten.

Digitized by Google

Wo sittliche Schöpfungen des Gemeinschaftslebens scharf umrissene Begriffe zeigen, da ist die in ihnen geleistete Vorarbeit die größte. Es liegt daher nahe, sich zunächst nach Wissenschaftsgebieten umzusehen. Nun gibt es nur eine Wissenschaft praktischer Natur, die ein festgefügtes, exaktes Begriffssystem besitzt, die Rechtswissenschaft. Eine gewisse Berechtigung der Orientierung am Recht läßt sich also nicht bestreiten. Alles Recht beruht auf ethischer Grundforderung, auf einem echten geschauten Wert. Alles Recht ist Ausdruck eines ethischen Strebens. Es reguliert menschliche Verhältnisse, wenn auch nur die äußeren; es sagt, was geschehen oder nicht geschehen soll, einerlei ob die Form, in der es dieses sagt, dem Sollen Ausdruck gibt oder nicht. Schon das jeweilig positive Recht bekundet hiermit seine Wertbezogenheit. Aber das ist nicht das letzte Wort. Alles positive Recht hat die Tendenz, ideales Recht zu sein. Und diese Tendenz bekundet sich in der ständigen Entwicklung des geltenden Rechts, in seiner immer lebendigen Neuschöpfung durch Gesetzgebung. Überall, wo es de lege ferenda geht, stehen wir vor der Betätigung des primären Wertbewußtseins im Recht.

Unter dieser Perspektive gewinnen die Begriffe des Rechtslebens einen hohen Grad ethischer Bedeutung. Und so ist es zu verstehen, wie der Gedanke einer durchgehenden Orientierung der Ethik an der Rechtswissenschaft aufkommen konnte[1]). Dabei spielte allerdings die allzu große Annäherung des moralischen Lebens überhaupt an die Rechtsformen des Gemeinschaftslebens eine desorientierende Rolle. Man übersah, daß Sittlichkeit etwas prinzipiell anderes und inhaltlich reicheres ist als Recht, daß sie niemals in einem Kodex von Bestimmungen aufgehen kann und darf, auch nicht von idealen Bestimmungen. Freilich muß die Ethik auch die letzte Begründung des Rechts enthalten, muß in ihrer Werttafel den Ort für den Wert des Rechts überhaupt aufzeigen. Aber ihre Aufgabe kann damit niemals erschöpft sein. Sie zeigt eine ganz andere Breite und Inhaltsfülle. Wohl ist die Teilaufgabe in ihrer Art orientierend, weil sie eine wertvolle, in keiner anderen Teilaufgabe enthaltene Geformtheit zeigt. Aber erstens gibt es andere Gebiete des sittlichen Lebens, die eine ganz anders konkrete Fülle von Phänomenen zeigen. Und zweitens bleibt alles Rechtsleben in der sekundären Aufgabe der Mittel stecken. Es enthält nicht die Bestimmung seines obersten Zweckes, in dem allein der bestimmende Wert erschaut werden könnte.

Die Rechts-„Wissenschaft" vollends nimmt diesen Wert als gegeben

[1]) Bekannt aus H. Cohen „Ethik des reinen Willens", für welche die Parallele der auf die Mathematik orientierten „Logik" ausschlaggebend war.

Digitized by Google

hin. Sie ist nicht seine Begriffsbestimmung, sondern nur die der Verhältnisse und Konsequenzen, die sich aus ihm ergeben. Sie ist praktische Wissenschaft in jenem mittelbaren Sinn, wie Technik und Medizin, die ihre obersten Gesichtspunkte gar nicht mit behandeln, sondern voraussetzen. Ethik aber ist Wissenschaft von den obersten praktischen Gesichtspunkten selbst.

So kommt es, daß Rechtswissenschaft, und selbst das hinter ihr stehende lebendige Rechtsgefühl, nur in sehr bescheidenem Maße für die Ethik orientierend sein können. Sie führen zwar hin auf einen wirklichen, echten Wert, aber eben nur auf einen von vielen, und durchaus nicht auf einen sonderlich beherrschenden. Ja, genau genommen führen sie nicht einmal auf ihn selbst hinaus, sondern nur bis auf das System seiner Konsequenzen. Den Wert als solchen zu bestimmen bleibt der Ethik überlassen. Und in der Tat hat die Ethik von jeher in einem anderen Geist und Sinn von diesem Wert gehandelt.

c) Religion und Mythos.

Die ältere philosophische Ethik hat sich am ausgiebigsten an der Religion orientiert. Jahrhundertelang nahm sie die in der positiven Religion geltenden moralischen Anschauungen unbesehen hin und hatte keinen anderen Stolz als den, ihr Interpret zu sein.

Die Zeiten solcher Abhängigkeit sind freilich vergangen; das sachliche, unverlierbare Grundverhältnis aber ist geblieben. Denn die positive Religion, wie zeitbedingt sie immer sein mag, ist die große Fundgrube ethischer Inhalte, die reichste, die wir besitzen. Freilich sollte man in diesem Zusammenhang die Religion niemals allein nennen. Der ihr verwandte und geschichtlich vorgelagerte, aber gegen sie niemals scharf abgegrenzte Mythos gehört mit zur selben großen Gruppe von Phänomenen. Er hat vor der eigentlichen Religion sogar noch den Vorzug der größeren inhaltlichen Mannigfaltigkeit und oft auch der größeren Konkretheit und plastischen Differenziertheit; aber zugleich auch den Nachteil geringerer gedanklicher Bestimmtheit und begrifflicher Klarheit.

Mythos und Religion sind immer Träger einer geltenden Moral. Sie enthalten die ältesten, ehrwürdigsten Zeugnisse ethischer Tendenzen des Menschengeschlechts, sie sind die älteste Sprache des sittlichen Bewußtseins. Ja, auf weiten Strecken geschichtlicher Entwicklung sind sie die einzigen Träger sittlicher Ideen. Fast alle geltende Moral ist in der Form religiöser Weltanschauung aufgetreten. Gewiß gehen beide niemals in der Moral auf. Aber ein wesentlicher Bestandteil in ihnen ist sie dennoch. Ob auch ein gegen ihr sonstiges Wesen selbständiger, ist eine andere Frage. Die Religion selbst verneint diese Frage — not-

Digitized by Google

wendigerweise, ihrer Denkweise gemäß. Denn für ihre Auffassung ist alle Moral nur ein Mittel.

Alles, was das Menschenherz bewegt, bedrückt, erhebt, verführt oder auf seine Ziele hinleitet, spricht sich irgendwie in Religion und Mythos aus. Aber die Sprache, in der sie es ausspricht, ist im allgemeinen nicht die des Begriffs — erst wo Religion in Dogma übergeht, setzt der Begriff ein —, sondern eine Sprache der Anschauung, des Bildes, des Gleichnisses, des Symbols, der Idealgestalt, ja der künstlerischen Formung. Die Beweglichkeit und Flüssigkeit dieser Sprache macht gerade die große Reichhaltigkeit ihres Gebiets als Fundgrube für die Ethik aus. Die unverblaßte Lebendigkeit ihrer Prägungen macht sie schier unerschöpflich. Mit Recht sieht die Ethik hier die lebendige Quelle ihrer Motive. Daß sie sich meist auf die Ausschöpfung einer bestimmten positiven Religion beschränkt hat, das freilich war eine verhängnisvolle Einseitigkeit. Aber das ist keine notwendige, im Wesen der Sache liegende Einseitigkeit. Sie kann abgestreift werden und wird notwendig abgestreift im Ausreifen der Überschau.

Daraus nämlich, daß Religion und Mythos Träger der positiven Moral sind, folgt nicht, daß die Moral dieser Träger unbedingt bedürfte. Prinzipiell sind ihre Inhalte vielmehr durchaus herauslösbar aus der mythisch-religiösen Einkleidung. Es soll damit nicht die Frage vorentschieden werden, ob auch im Leben selbst Moralität von aller Religiosität ablösbar ist. Sie gehört nicht in diesen Zusammenhang. Ganz verneinen wird sie der Ethiker freilich nie können, er müßte denn die Moralität der Irreligiösen mit verneinen. Was eine gröbliche Anmaßung wäre. Hier aber handelt es sich nur um die sachliche Heraushebbarkeit der ethischen Inhalte, der geschauten Werte selbst aus ihrer mythisch-religiösen Prägung.

Eine solche Heraushebung gibt es nicht nur prinzipiell für die philosophische Betrachtung, sondern auch im Leben als einen tatsächlichen, ständig fortschreitenden Differenzierungsprozeß des Geistes. Wir Heutigen stehen mitten in dem Prozeß. Denn zum Wesen der Werte und des reinen Wertbewußtseins gehört die religiöse Einkleidung jedenfalls nicht. Der religiöse Mensch schreibt alles, wovon er den Ursprung nicht kennt, der Gottheit zu; so in erster Linie den Ursprung der sittlichen Gebote. Er verkennt dadurch den autonomen Charakter der sittlichen Werte. Diese Anschauung herrscht so lange, bis die Selbständigkeit der sittlichen Prinzipien durchschaut ist. Dann aber streift die Ethik das Kinderkleid ab und besinnt sich auf ihre eigentümlichen Ursprünge.

So herrscht hier ein inneres Doppelverhältnis. Geschichtlich sind die meisten unserer ethischen Begriffe mythologisch-religiösen Ur-

Digitized by Google

sprungs. Der Sache nach aber sind eben darum die mythologisch-religiösen Moralbegriffe ethischen Ursprungs. Denn *echtes ethisches Gut* ist es, das von Anbeginn in ihnen steckt.

Daß man aus dieser Regel kein Gesetz machen darf, ist freilich hierbei nicht zu vergessen. Denn nicht alle religiösen Moralbegriffe erweisen sich als Träger ethischen Guts. Man denke etwa an den bekannten Gedanken einer Übertragung der Schuld im Begriff des „Opfers". Aber solche Anschauungen enthalten keine Wertschau, solche Begriffe sind keine Wertbegriffe. Sie betreffen keinen Selbstzweck, kein Prinzip, sondern nur das Mittel einer Heilsordnung. Die Ethik aber hat es mit dem Prinzip zu tun.

d) Psychologie, Pädagogik, Politik, Geschichte, Kunst und künstlerische Bildung.

Der Religion und dem Mythos gegenüber sind die übrigen Geistesgebiete relativ arm an Ausbeute. Freilich ist das konkrete wirkliche Menschenleben an moralischer Gegebenheit auch ihnen noch weit überlegen. Die Mannigfaltigkeit des sittlichen Bewußtseins in der lebendigen Moral selbst, in ihren Zielen und Aufgaben, ihren wirkenden Tendenzen und Unterströmungen, ihren Werturteilen und Wertvorurteilen, in menschlichem Ringen, Leiden und Freude, in empfundenen Lebenskonflikten und in der Bewertung ihrer Lösungen, in aller bekundeten Gesinnung, in Haß und Liebe, wie im Reifen der Persönlichkeiten und in der Auffassung ihrer Eigenart durch andere Persönlichkeiten — all diese bunte Fülle ist unendlich mehr, als einzelne Zweige des Geisteslebens spiegeln oder gar zur geformten Ausprägung bringen.

Die Psychologie z. B. kann hier nur eine gewisse einführende Vorarbeit leisten, sie kann wohl in gewissen Grenzen die seelischen Seinsstrukturen von Gefühlen, Gesinnungen, Leidenschaften oder Willensphänomenen erleuchten. Aber ihr als Tatsachenwissenschaft bleiben die idealen Gehalte, die in ihnen erst die ethische Wirklichkeit ausmachen, doch zuletzt fremd.

Die Pädagogik ist umgekehrt wohl auf solche Gehalte eingestellt. Was in ihr leitend ist, sind echte Werte der Charakterbildung, wie Gehorsam, Fleiß, Ausdauer, Opferfähigkeit, Verantwortungsfähigkeit. Aber sie ist ähnlich dem Recht, mehr auf die Mittel ihrer Verwirklichung als auf die reine Erfassung ihrer Struktur eingestellt. Sie setzt als erkannt voraus, was die Ethik erst zu erfassen sucht.

Einen breiteren Raum dürfte das Staatsleben und die Moral der Öffentlichkeit einnehmen, und dadurch mittelbar auch Politik und Geschichte. Die Struktur des Staates geht im Rechtsverhältnis so wenig

Digitized by Google

auf, als seine Moral im Rechtskodex. Er ist mehr als ein Rechtsinstitut, er ist ein reales Wesen mit Leib und Seele. Er hat sein Eigenleben über dem Leben der Individuen, seine Eigengesetze der Entwicklung, eigene Tendenzen und Perspektiven. Seine Idee liegt in eigenen, nur an ihm und für ihn sinnvollen Werten, spezifischen Gemeinschaftswerten. Was wir in unserem politischen Bewußtsein am Staate verehren, lieben, verurteilen, ersehnen, erhoffen oder mit Begeisterung begrüßen, das verhält sich zu ihm selbst ebenso, wie zu den einzelnen Personen ihre moralischen Qualitäten und Besonderheiten. Der Unterschied ist nur der, daß am Makrokosmos des Gemeinwesens alles vergrößert, objektiviert und mit größerem Gewicht versehen erscheint und dadurch weit eher faßbar, bestimmbar, diskutierbar wird. In dieser Tatsache lag eines der Motive Platons, als er die Entwicklung seiner Ethik nicht vom Individuum, sondern vom Staat aus versuchte. Freilich leitete ihn dabei die fragwürdige Voraussetzung eines durchgehenden Parallelismus zwischen Gemeinwesen und Individuum. Streift man diese Voraussetzung aber ab, so bleibt immer noch das Gebiet der Eigenwerte des Gemeinwesens als solchen, das eben nur vom Leben und von der ethischen Wirklichkeit des Gemeinwesens selbst aus zu erschauen ist.

Eine besondere Rolle spielt der Ethik gegenüber auch die Kunst. Sie steht an sich indifferent gegen die Werte des Ethos da. Aber sie nimmt sie auf in ihren Stoff und gibt ihnen greifbare Gestalt, wie sie allem Gestalt gibt, was sie in ihren Stoff aufnimmt. Sie macht auf diese Weise sichtbar, was dem gewöhnlichen Blick unsichtbar ist — und zwar in ganzer Konkretheit und Fülle, ohne die Abstraktionen des Gedankens und des Begriffs. Die Kunst ist eine Sprache des Ethos, die ihresgleichen nicht hat. Vielleicht wüßten wir überhaupt wenig von der Mannigfaltigkeit und Tiefe des menschlichen Ethos, wenn uns nicht der Dichter, der Plastiker, der Porträtist überzeugend davor stellte. Der Dichter ist von altersher den Völkern Lehrer und Erzieher gewesen, der Wissende, der Hellsichtige, Seher und Sänger in einer Person, ja in einem Begriff und Wort, der vates. Homer hat den Griechen nicht nur ihre Götter geformt, sondern auch ihre Männer.

Gerade die aktuellen, die unverwirklichten Werte treten im sittlichen Bewußtsein als Ideale auf; aber Ideale sind tot, solange nicht formgebende Schöpferhand sie sichtbar vor das Auge stellt — und nicht nur vor das sinnliche Auge. Die Geschichte der Künste enthält die Geschichte der sittlichen Ideen. Die Kunst ist das zweite Gesicht des Menschen. Daß sie primär nur wenigen Auserwählten gegeben ist, schmälert nicht ihre universale Bedeutung. Sie zieht den Unschöpferischen nach sich, erzieht und bildet die Kongenialität, öffnet Auge und Herz,

Digitized by Google

richtet den Blick in die Tiefe des ewig Wertvollen und Bedeutsamen, lehrt sehen und teilhaben, wo der banausische Blick achtlos vorübergeht. Zur Dichtung greift unwillkürlich der Erzieher, er hat kein stärkeres Mittel der Macht über die junge Menschenseele. In den Künsten verstehen und ehren einander selbst noch die Völker — über allen Haß und nationalen Mißverstand hinweg —, in ihren Künsten nötigen sie einander und der Nachwelt Ehrfurcht ab. Die Kunst ist die Offenbarung des Menschenherzens, seiner Sehnsucht, seines Ethos, seines primären Wertbewußtseins.

Nur eins ist hierbei nicht zu vergessen. Die Kunst spricht nicht in Begriffen, sie nennt die Dinge nicht beim Namen. Sie schaut und formt Geschautes. Wer ihre Sprache vernehmen, ihren Inhalt auswerten will, der muß nicht nur sie verstehen, sondern auch übersetzen können — in die Sprache des Begriffs. Das aber ist ein ander Ding als genießendes Schauen.

III. Abschnitt:

Irrwege der philosophischen Ethik

8. Kapitel. Egoismus und Altruismus.

a) Die Moral der Selbsterhaltung und des Sich-selbst-Durchsetzens.

Von einzigartig orientierender Bedeutung sind auch die Theorien der philosophischen Ethik selbst, besonders wo sie sich als unhaltbar erweisen. Irrwege sind lehrreich. Auf keinem Gebiet wohl sind empiristisch-psychologische Vorurteile so verbreitet wie in der Ethik. Erst die bewußte Kritik dieser Vorurteile hat einige Klarheit über Gegenstand und Methode gebracht. Es wäre an sich wohl erforderlich, hier die ganze Reihe dieser Theorien durchzugehen. Praktisch läßt sich das in Kürze nicht durchführen. Es seien daher nur zwei der am meisten repräsentativen Theorien herangezogen: die des Egoismus und die des Eudämonismus. Das Wesentlichste läßt sich sehr wohl an ihnen allein dartun.

Die erstere dieser Theorien überlegt etwa so. Anforderungen haben nur Sinn, wenn sie erfüllt werden können. Es bedarf dazu einer aktiven Kraft im Menschen, an die sie sich wenden können, einer Triebfeder, eines bewegenden Grundmotivs. Denn alles menschliche Tun ist „motiviert". Das allgemeinste Motiv nun kann nur im Wesen des Ich liegen, um dessen Tun es sich handelt. Das Ich aber zeigt eine auf sich selbst gerichtete Grundtendenz. In ihr muß das Grundmotiv aller Willensbestimmung liegen: die Selbsterhaltung des Ich, das

Digitized by Google

suum esse conservare. Besser sagt es noch der stoische Ausdruck ἑαυτὸν τηρεῖν. Darin liegt mehr als „Erhaltung": die Tendenz, sich selbst durchzusetzen.

Ist das Interesse am eigenen Ich das oberste und alleinige, so kann es nur „egoistische" Ethik geben, so muß der eigentliche Sinn aller moralischen Anforderungen auf die Maxime hinauslaufen, überlegter, weitblickender Egoist zu sein, den wirklichen eigenen Vorteil wahrzunehmen, den bloß scheinbaren zu vermeiden.

Die Konsequenz ist: alle scheinbar andersgearteten Motive sind in Wahrheit nur Teilerscheinungen der Ichtendenz. Jede andere Zurückführung ist Selbstbetrug. Rechtlichkeit und Menschenliebe sind im Grunde nicht primäre Einstellung auf den Anderen, sondern *wohlverstandener Egoismus*. Es ist nichts leichter als aus diesem vereinfachten Schema des menschlichen Ethos eine umfassende historisch-genetische Theorie zu machen. Etwa so: der Starke unterjocht die Schwachen, macht sie sich nutzbar; sein Wort ist Gesetz; aber weil sie ihm nützen, muß er für sie sorgen — im eigenen Interesse; ihr Interesse ist organisch verknüpft mit dem seinigen; seine Gesetzgebung schafft demnach Ordnung, auch im Sinne der Unterjochten; ihr Egoismus ist dem seinigen förderlich, wie der seinige dem ihrigen.

Nach demselben Schema lassen sich mühelos alle menschlichen Verhältnisse deuten. Jede Art Altruismus ist verkappter Egoismus, auch Liebe, Freundschaft, Opferwille. Es kommt nur auf die genügend weite Fassung des Prinzips an. Der Vorzug einer solchen Theorie ist der einer erstaunlichen Einfachheit und Durchsichtigkeit der moralischen Phänomene. Es gibt ein einheitliches Moralprinzip, ein einheitliches System aller untergeordneten Werte, seien diese nun äußere (Güterwerte) oder Werte des menschlichen Verhaltens selbst (Tugendwerte). Es folgt ferner die denkbar leichteste Abweisung der Freiheitsfrage; der Mensch ist dann eben reines Naturwesen, wie das Tier, und keinen anderen als Naturgesetzen unterworfen. Denn der Egoismus bedarf keines Gebotes, er ist Naturgesetz. Seine „Moral" ist die Auswirkung eines Instinktes. Ja, schließlich bedarf es dann gar keiner Ethik mehr, es gibt keine mehr. Der ethische Naturalismus geht in rein theoretische Konstatierung über. Es ist nichts mehr geboten, nichts „soll" sein. Das Sollen ist verschwunden hinter dem „es ist so".

b) Sinn und Widersinn der Egoismustheorie.

Man sieht nun zwar leicht, daß hier eine grandiose Problemunterschlagung vorliegt. Dennoch ist zu fragen: was besteht zu Recht in dieser Theorie, und was ist irrig?

Die Tatsache läßt sich nicht leugnen, es liegt wirklich im Interesse

Digitized by Google

des Ich, seinen Vorteil im Vorteil Anderer zu suchen. Der Einzelne ist auf die Wohlgesinntheit der Anderen angewiesen. Dennoch geht diese ganze Lebensanschauung dem sittlichen Menschen gegen das Gefühl; und zu allen Zeiten bedurfte es einer sehr künstlichen Psychologie, um sie glaubhaft zu machen.

Damit ist sie freilich nicht widerlegt. Sie läßt sich aber widerlegen. Und zwar mit den Waffen eben derselben Psychologie.

Gesetzt, ich opfere mich für eine „gute" Sache auf, z. B. ich rette ein Kind (das alte Schulbeispiel), ich gehe als Soldat ins Feld, ich arbeite Tag und Nacht, um Weib und Kind ehrlich durchzubringen. Die Theorie sagt: ich suche dabei nur meine „Befriedigung". Daran ist wahr, daß der Gedanke an das Ziel mich wirklich befriedigt; unterlasse ich die Tat, so erfahre ich weit größere Unlust als das Opfer, das sie mir auferlegt. Jedes bewußte Wollen geht in diesem Sinne auf Befriedigung.

Zugleich aber leuchtet auch ein anderes ein. Das Ziel selbst, das mir vorschwebt, ist dennoch nicht meine Befriedigung. An sie denke ich gar nicht. Ziel des Wollens ist lediglich ein Sachverhalt, die Rettung des Kindes, des Vaterlandes, der Familie. Die Befriedigung ist *nicht Gegenstand des Wollens*, sondern lediglich eine psychologische Begleiterscheinung des Erreichens, seine Gefühlsseite. „Ich will etwas" das besagt dasselbe wie „es befriedigt mich, wenn es erreicht wird." Daß Wille auf Befriedigung geht, ist ein identischer Satz. Er gibt nur der Tatsache Ausdruck, daß überhaupt diese Gefühlsseite notwendig an allem Wollen haftet. Für die Ethik folgt nichts daraus. Ein Gebot folgt niemals aus einer Tatsache. „Soll" ich etwa wollen, daß mich das Ziel befriedige? Das hat keinen Sinn, ich kann ohnehin gar nicht anders wollen. Was automatisch, mit Notwendigkeit geschieht, an dem ist ein Gebot sinnlos. Hier also liegt jedenfalls kein Ursprungspunkt von Geboten, Normen, Werten.

Der Sprachgebrauch nennt eine aufopfernde Handlung „altruistisch". Er will damit einen Gegensatz zum Egoismus festnageln: das Ziel liegt nicht im eigenen, sondern im fremden Ich. Sagt die Theorie nun, das Ziel ist doch auch hier ebenso wie sonst immer etwas, das mich „befriedigt", so ist ihr entgegenzuhalten: hier ist eben das, was mich befriedigt, die Befriedigung anderer Personen. Diese Art Befriedigung des eigenen Ich nennen wir eben altruistisch. Sie macht das Wohl der Anderen nicht zum Mittel eigener Lust, sondern freut sich an ihm um seiner selbst willen.

Wendet man die Theorie aber anders, erblickt man im „Gut sein Wollen", im Streben etwa nach Achtung vor sich selbst auch eigene Befriedigung und eine Art geistiger Selbsterhaltung, so ist es noch leichter

Digitized by Google

ihr zu begegnen. Mit dieser Wendung nimmt sie die ganze Reihe ethischer Werte in sich auf und macht die Ichbeziehung nur zur allgemeinen Form der Unterordnung unter sie. Denn gibt es neben der instinktiven Selbstbejahung noch eine Alternative der Selbstachtung und Selbstverachtung (welch letztere doch Selbstverneinung ist), so ist das Prinzip an der entscheidenden Stelle — am Ansatzpunkte der sittlichen Selbstbeurteilung — bereits durchbrochen. Die Entscheidung über diese (nämlich die sittliche) Selbstbejahung oder Selbstverneinung liegt dann nicht in der allgemeinen Tendenz des Sichdurchsetzens, sondern in seiner besonderen Art und Formung. D. h. sie liegt in Werten oder Maßstäben ganz anderer Art, Maßstäben der Qualität des eigenen Verhaltens selbst. Diese scheiden das, was ich in mir achten kann, von dem, was ich nicht achten kann. Aber sie scheiden genau ebenso, was ich in Anderen achten kann und was nicht. Die Ichbeziehung also ist hier ganz indifferent. Nicht das Ich ist das an sich Achtbare, sondern ein qualitatives Etwas an ihm, dessen Dignität offenkundig jenseits von Ich und Nicht-Ich steht.

c) Metaphysik des Altruismus.

Man sieht sich, ohne es zu wollen, an dieser Stelle vor eine höchst schwierige metaphysische Frage gestellt: wie ist dem eigenen Bewußtsein „der Andere" gegeben? Wie wird er erkennbar? Die Sinne geben nur das Leibliche an ihm; gemeint aber ist nicht dieses, sondern die Innerlichkeit, das Ethos des Menschen, die Person, dasjenige, was wir lieben, hassen, verabscheuen, achten, dem wir vertrauen oder mißtrauen. Wir Menschen „sehen und hören" einander nicht. Dennoch wissen wir umeinander. Ja unter Umständen wissen wir von der fremden Persönlichkeit mehr als von der eigenen. Wie kommt dieses Wissen zustande?

Es liegt nahe, so zu argumentieren: wir kennen unmittelbar nur die eigene Person; jede Vorstellung fremder Personalität muß von der eigenen hergenommen sein. Nicht ohne Veränderung natürlich. Abweichungen vom eigenen inneren Sein sind ja leicht vorzustellen — gibt es doch auch den Wunsch, anders zu sein, als man ist. Dann ist das Wissen um den Anderen ein Sichhineinversetzen. Bewegung, Mienenspiel, Worte sind die Anlässe. Nicht daß von ihnen aus erst „geschlossen" werden müßte. Es wird mitempfunden, miterlebt. Die „Deutung" der fremden Gebärde geht ja dem Bewußtsein der eigenen voran, wie überhaupt das Bewußtsein fremden Bewußtseins dem Selbstbewußtsein vorangeht. Das Ich nimmt sofort Partei. Der Ausdruck des Leidens läßt mich unmittelbar mit-leiden, der Ausdruck des Zornes läßt mich mitzürnen, oder aber den fremden Zorn ebenso unmittelbar ver-

Digitized by Google

werfen. Das kühle Abwägen ist sekundär. Wo ich erfasse, da ist die Stellungnahme in mir schon vollzogen.

Erst an diesem Punkt scheiden sich die Theorien. Man kann das Miterleben selbst als „Einfühlung“[1]) verstehen, wobei die eigenen analogen Akte zwar nicht vorher bewußt zu sein brauchen, aber doch bedingend vorhergehen und in irgendeinem Sinne die Rolle der interpretierenden Instanz spielen. Alle Erfassung des fremden Bewußtseins geschieht dann nach der Erfahrungsanalogie des eigenen. Die Stärke dieser Ansicht tritt zutage in den bekannten, allzumenschlichen Erscheinungen falscher Auffassung eines fremden Ethos — eben nach der Analogie des eigenen, d. h. gerade in den Fällen versagenden Erfassens. Ihre Schwäche aber liegt in ihrer Unfähigkeit, ein Wissen um das Heterogene, nicht Analoge zu erklären. Wie wesentlich aber gerade diese Heterogeneität im wissenden Gegenüber der Persönlichkeiten ist, bedarf ja keiner Worte. Die Theorie versagt vor den Tatsachen.

Oder man nimmt einen moralischen „Sinn“, ein Organ für das fremde Ethos an. Gibt es doch ein unmittelbares Wissen um Sympathie und Antipathie, ein direktes, untrügliches Fühlen von Liebe, Achtung, Ehrfurcht, Haß, Neid und Niedertracht einer fremden Person. Das Phänomen mag rätselhaft sein, aber es ist nicht zu leugnen. Ein „Organ“ für diese Erscheinungen des fremden Bewußtseins ist freilich eine hoch metaphysische Annahme. Und wenn man bedenkt, daß es doch auch eine moralische Erfahrung gibt, ja, daß unser moralisches Verstehen fremder Personen auch mit dem Wachstum des eigenen moralischen Lebens wächst, so kann einem die Annahme wohl überflüssig erscheinen.

Extreme Theorien setzen sich in der Regel selbst ins Unrecht — durch ihre Einseitigkeit. Eine Metaphysik des moralischen „Sinnes“ auf die Spitze zu treiben ist ein bedenkliches Spiel. Es kann sich niemals bewähren, weil es auch über Tatsachen hinweggleitet. Aber man braucht es nicht auf die Spitze zu treiben. Man braucht gar nicht zu behaupten, daß das Gefühl für fremde Gesinnung die natürlichen, bekannten Erfahrungsquellen überspringe. Ohne Auge und Ohr ist auch dieses Gefühl stumm. Die Vermittlung der Sinne behält ihren vollen Spielraum. Aber mit ihr allein ist es nicht getan. Ein anderer, dahinterstehender Sinn setzt ein, der sich in einem anderen System von Qualitäten bewegt. Darin ist an sich nichts Mysteriöses. Auch der ästhetische Wertsinn zeigt die gleiche Vermittlung des Stoffes durch die äußeren Sinne. In dieser Beschränkung ist die Annahme des eigenen „Organs“ für das wie immer sinnlich vermittelte fremde Ethos eine ganz unvermeidliche.

[1]) Etwa im Sinne von Th. Lipps.

Digitized by Google

Es ist auch keineswegs vonnöten die ganze Inhaltsfülle des Miterlebens und Anteilhabens auf Konto einer „moralischen Empirie" zu setzen und auf jenes immerhin dunkle „Organ" abzuwälzen. Vielmehr läßt sich leicht zeigen, daß hier ein weitgehender Apriorismus waltet, der in all solcher „Erfahrung" immer schon mit enthalten ist. So wird die Subjektivität als solche, der Ichpunkt des fremden Bewußtseins, der aller erfahrbaren Gesinnung erst das personale Gepräge gibt, zweifellos nicht „erfahren" (im strengen Sinne), sondern vorausgesetzt. Hier können wir den Finger legen auf ein psychisches A priori. Oder soll man lieber sagen: auf ein ethisches A priori?

Tatsächlich geht dieser Apriorismus viel weiter, als man glauben möchte. Der naive Mensch ist von Hause aus geneigt, auch Dinge personal aufzufassen, soweit sie bestimmend in sein Leben eingreifen. Ein Kind kann nach dem Tisch schlagen, an dem es sich gestoßen; der mythologische Mensch beseelt die Naturgewalten, sucht sich mit ihnen zu stellen als mit freundlichen oder feindlichen Mächten. Hier schießt der Apriorismus übers Ziel. Aber er ist derselbe Apriorismus, ob berechtigt oder unberechtigt („objektiv gültig" oder nicht) — dasselbe Vorurteil, ein Urteil vor dem bewußten Urteil, welches die leibliche Erscheinungsform beseelt, in ihr die Person erblickt.

d) Einfühlung und Rückeinfühlung.

Was alles in dem hochkomplexen Inhaltsreichtum moralischen Miterlebens apriorischen Ursprungs ist — und dem entsprechend in gemeinsamen emotionalen Grundstrukturen personaler Wesen überhaupt seinen Grund haben dürfte —, das ist noch wenig ermittelt und bildet die Aufgabe einer besonderen Untersuchung, die ihrem Charakter nach auf dem Grenzpunkt von Psychologie, Erkenntnistheorie und Ethik steht. Die Ethik dürfte von ihr noch mancherlei Aufschlüsse zu erwarten haben.

Für die Frage, in der wir stehen, genügt aber schon die allgemeine Einsicht, daß überhaupt es solche Apriorität gibt. Im konkreten praktischen Bewußtsein nämlich, das immer Situationsbewußtsein ist und immer Fremdbewußtsein wie Selbstbewußtsein schon als Bestandstücke umfaßt, ist das moralisch Apriorische immer in Wechselbeziehung mit dem moralisch Aposteriorischen, sei dieses nun ein primär erschautes oder ein auf Grund von Analogien erfaßtes. Und immer stehen hier Selbstbewußtsein und Fremdbewußtsein in gegenseitiger Abhängigkeit. Jedes eigene Erleben erweitert das Verständnis für fremdes, und jedes Miterleben erweitert das Verständnis für das eigene, ja, es steigert das eigene Erleben selbst. Die Selbsttäuschung pflegt nicht geringer zu sein als die Täuschung über fremdes moralisches Sein.

Digitized by Google

Im allgemeinen ist sie wohl sogar größer. Wir lernen im Ganzen mehr uns selbst an Anderen verstehen als Andere an unserem eigenen Wesen. Von einer gewissen Höhe ethischer Erfahrung ab mag sich das ändern; aber das primäre Abhängigkeitsverhältnis des Verstehens ist doch das umgekehrte, das vom Anderen her zu uns.

Und will man angesichts dieser komplexen Sachlage dennoch an dem Begriff der „Einfühlung" festhalten — indem man etwa die Metaphysik des moralischen „Sinnes" und die des moralischen Apriorismus mit in ihn hineinnimmt —, so kann man der Konsequenz nicht ausweichen, der Einfühlung eine mindestens ebenso primäre und bedeutsame *Rückeinfühlung* entgegenzusetzen. Erst die Wechselwirkung beider dürfte dann das Bewußtsein der moralischen Innenwelt überhaupt ausmachen. Dieses Bewußtsein aber ist als Phänomen gerade das Gegebene, das Primäre, und alle Herauslösung seiner konstitutiven Bestandstücke ist Abstraktion, künstliche Isolierung durch die Theorie. Das isolierte Ichbewußtsein ist ein theoretisches Artefakt. Die ethische Wirklichkeit kennt es nicht. Und alle Egoismustheorie, die auf ihm fußt, ist ebenso künstliche Abstraktion. Alle Aporien einer solchen Theorie sind künstliche Aporien, sind ebenso konstruiert wie die des isolierten „Altruismus".

Die Wahrheit liegt nicht in solchen Einseitigkeiten. Sie ist in der konkreten Fülle des sittlichen Lebens zu suchen, welche beide Teilaspekte vereinigt. Von Kind auf steht der Mensch im Zusammenhang menschlicher Personen, wächst in ihn hinein, und sein ganzes sittliches Bewußtsein entwickelt und bildet sich an ihm. An der *primären Verflochtenheit* der Phänomene „Ich" und „Du" ist nicht zu rütteln. Ihre Einheit allein — wie rätselhaft sie immer sein mag — darf den Ausgangspunkt der Theorie bilden.

e) Das Grundverhältnis von „Ich" und „Du". Konflikt und Wert der beiden Tendenzen.

Für das Verhältnis von Egoismus und Altruismus — wenn man schon die beiden irreführenden Ausdrücke beibehalten will — folgt hieraus zweierlei.

Erstens, sie *haben beide ihre selbständige Wurzel im Menschen*. Alles geistige Leben ist ursprünglich ein gemeinsames und ein individuelles zugleich. Wir kennen das Bewußtsein nur in seiner Ichgebanntheit und Individuation, und wiederum zugleich nur in seiner Einbettung in die über das Individuum hinausgreifenden Bewußtseinszusammenhänge. Die großen Grundzüge des Geistigen sind intersubjektiv, auch soweit sie nicht apriorisch sind, sondern nur die Gleichförmigkeit der Zeit- und Stammesgemeinschaft zeigen. Der

Digitized by Google

Einzelne aber ist in diesem relativ gleichgeformten Plural gleichwohl wieder ein Eigensein, ein Fürsichsein mit eigenem Sinn und Gesetz; und die Erfüllung seines Wesens ist nur an ihm allein möglich. Mensch und Mensch stehen sich gegenüber in tiefer Identität des Menschentums überhaupt, und dennoch gleichzeitig in unverwischbarer Nichtidentität. Das Grundphänomen von „Ich und Du" trennt und verbindet sie zugleich. Einheit und Gegenstellung sind korrelativ aufeinander. Aber ihre Korrelation ist eine andere als die von Subjekt und Objekt in der Erkenntnis. Beide sind Subjekt und beide Objekt. Objekt der Handlung, des realen Verhaltens, Objekt der Gesinnung und des moralischen Erlebens ist immer nur das personale Subjekt. Wie nur der Mensch handelt, nicht aber das impersonale Ding, so ist es auch wiederum nur der Mensch, an dem er handelt — mögen die Zwischenglieder, die Mittel, immerhin sein, welche sie wollen. Das metaphysische Gegenüber von Person und Person läßt überhaupt das ethische Realverhältnis, die Situation, erst erstehen, aus der heraus Entschluß und Handlung erst resultieren.

Dieses Grundverhältnis von „Ich und Du" ist es letztlich, was es unmöglich macht, Egoismus und Altruismus theoretisch auseinanderzureißen. Ihre Tendenzen im Menschen sind ebenso urverknüpft, ebenso korrelativ, wie die Glieder jenes realen Verhältnisses selbst. Ihr Verhältnis ist freilich kein Gleichgewicht, es kann sich verschieben, mannigfach variieren; und in diesen Verschiebungen treten wesenhafte Wertunterschiede auf. Aber die Korrelation überhaupt bleibt bestehen.

Eine Theorie, die in der Ichtendenz allein das Motiv aller Attbeziehung zwischen Ich und Du erblickt, verkennt das Wesentlichste und Charakteristischste im ethischen Grundverhältnis: das Spannungsverhältnis der beiden Tendenzen, ihr gegenseitiges Sichhemmen und Widerstreben, das gleichwohl beide in Atem hält. Sie verkennt den Konflikt, der als solcher das moralische Leben nicht herabdrückt und schwächt, sondern anwachsen läßt, es hebt, ja es zu allererst auf sein ihm eigentümliches Niveau bringt.

Zweitens aber ergibt sich: der „Egoismus" ist an sich nicht „wertlos", er ist so wenig das Böse — wie die altruistischen Theorien meinen — als er das Gute ist. In seinen Grenzen ist er durchaus etwas wertvolles. Er ist schon wertvoll als Gegenstück und Teilbedingung des Altruismus. Es liegt ja auf der Hand, daß alles Miterleben und Mitfühlen ceteris paribus um so lebendiger und reichhaltiger ist, als das eigene Erleben es ist. Niemand kann mitfühlen, was selbst zu fühlen er überhaupt unfähig wäre. Wer keinen Stolz hat, wird die Verletzung fremden Stolzes nicht begreifen; wer nie geliebt hat, lacht über fremde Eifer-

Digitized by Google

sucht oder Sehnsucht. Das eigene Empfinden des „Ich" ist und bleibt der Boden für das Empfinden des „Du".

Das ist indessen nur ein Mittelwert, kein Eigenwert des Egoismus. Er hat aber auch einen Eigenwert, und zwar einen ganz elementaren, allbekannten. Er ist an sich nichts als die berechtigte Tendenz, für die eigene Person zu sorgen. Unser Leben ist auf dieser Tendenz aufgebaut und würde ohne sie nicht einen Tag lang bestehen. Irgendeine Macht muß für die Person sorgen, sie schützen, erhalten. Ein Mensch, dem das „Jeder für sich" nicht als Naturinstinkt innewohnte, wäre ein untaugliches, mißlungenes Exemplar. An sich ist der Egoismus etwas Gutes, wenn auch gewiß nicht „das Gute". Man hätte Grund, ihn als erste, niederste „Tugend" anzusehen, wenn nicht schon die Natur ihn zum allgemeinen Gesetz des Lebendigen gemacht hätte. Es hat keinen Sinn, aus dem Naturgesetz noch obendrein ein Gebot, aus der Not eine Tugend zu machen. Hier steckt ein Wert, dessen Realisation die Natur bereits besorgt hat. Er hört deswegen nicht auf Wert zu sein. Und wo Degeneration ihn gefährdet, da regt sich auch wieder deutlich das Wertbewußtsein, das zu ihm gehört. Wir schätzen mit Recht den sogenannten „gesunden Egoismus" als Grundlage alles starken persönlichen Wesens, nicht anders als wir auch leibliche Gesundheit schätzen.

Es wäre denkbar — ohne metaphysische Ambition sei es gesagt —, daß wir hier vor einem allgemeinen Wesensgesetz der Verschiebung im Wertbewußtsein stehen. Vielleicht gehen alle Werte in ihrer Realisation den Weg vom Gebot zum Gesetz, von der Tugend zum Instinkt. Egoismus wäre dann eine Tugend im Stadium der Erfülltheit. Und eben deswegen dürfte er dem Menschen des geschichtlichen Zeitalters als keine Tugend mehr gelten. Der Wertblick wendet sich dem Höheren zu, wo das Niedere erfüllt ist. Vielleicht ließe sich noch vieles in unserem Geistesleben auf diese Weise verstehen, z. B. die vielberufene Entstehung des Gerechtigkeitssinnes aus dem Egoismus des Starken (vgl. oben Seite 65), jene blinde „Mimikry" des Guten, die auf natürlichem Wege, ohne Absicht entsteht.

Das ist freilich ein Gedanke, vor dessen Überspannung man warnen muß. Man kann auf ihn nicht, wie so oft versucht, eine Wertableitung gründen. Das Gute das hier entsteht, ist nicht deshalb gut, weil es aus dem Egoismus entsteht; viel eher umgekehrt, es entsteht aus ihm, weil es gut ist. Der höhere Wert „entwickelt" sich nicht aus dem niederen, nur seine Realisation ist bedingt durch die des niederen. Nur im Anschluß an sie, wenn auch gelegentlich im Gegensatz zu ihr, setzt sie ein. Der niedere Wert bleibt leer, gehaltlos ohne den höheren; er hat seine Erfüllung, seinen Sinn nicht in sich, sondern in ihm. So tendiert seine Realisation fort, über ihn hinaus, und über sich hinaus.

Digitized by Google

Sie „greift" gleichsam nach dem höheren Wertgehalt, und der reale Prozeß geht scheinbar ohne Bruch in einen anders gerichteten Prozeß über.

Der realen Abhängigkeit des im höheren Sinne Wertvollen von dem im niederen Sinne Wertvollen ordnet sich deutlich erkennbar eine ideale Abhängigkeit im Verhältnis der Werte selbst über: die des niederen vom höheren. Dieses letztere Verhältnis ist das rein axiologische Grundverhältnis. Es schimmert überall transparent durch das reale Abhängigkeitsverhältnis hindurch und ist an ihm selbst erkennbar. Auch für Egoismus und Altruismus ist es das bestimmende, wie denn einem jeden das Wertgefühl sagt, daß jener der niedere, dieser der höhere Wert ist. Hier haben wir in nuce das Problem der Rangordnung der Werte.

9. Kapitel. Eudämonismus und Utilitarismus.

a) Aristipp und Epikur.

Die gewöhnliche Verwürfelung von Eudämonismus und Egoismus ist ein verhängnisvoller Irrtum. Zwar gehen sie vielfach zusammen im Ethos des Menschen. Aber an sich ist der Eudämonismus nicht egoistisch, der Egoismus nicht eudämonistisch. Jener meint nicht die Glückseligkeit des eigenen Ich allein, sondern ebensogut die des fremden; dieser aber geht überhaupt nicht auf das Glück, ja nicht einmal auf das Gebiet der ihm wesensverwandten Gefühlswerte, sondern einzig auf Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung im Leben. Was die letztere an Gefühlsqualitäten auslöst, ist ihm prinzipiell gleichgültig. Dem Eudämonismus aber kommt es auf den Gefühlswert als solchen an. Er erfordert daher eine ganz selbständige Untersuchung.

Die Ethik der Aufklärung ist zu aller Zeit eudämonistisch. Im 17. und 18. Jahrhundert wiederholt sich, was im Altertum seit der Sophistenzeit in mannigfachen Schattierungen sich abwandelt. Die Entwicklungsphasen des Gedankens sind hierbei selbst lehrreich.

Die extreme These ist die des Aristipp: die Lust ist das einzige Gut, höchste Lust ist Lebenszweck, die intensivste Lust aber ist die höchste Lust. Die weitere These, daß leibliche Lust die intensivere ist, bedeutet kein Werturteil mehr; sie ist nur eine psychologische These — eine von vielen möglichen, welche die Hauptthese offenläßt.

Der Satz des Aristipp ist die exponierteste These, die sich denken läßt. Sie übersieht, daß Lust gar kein absolutes Maß hat, daß sie immer relativ auf Unlust ist, unter dem Gesetz des Kontrastes steht, daß man die Lust gar nicht direkt erstreben kann, sondern nur den (vermeintlichen) Lusterreger, dieser aber gar nicht unter allen Umständen den

Digitized by Google

gleichen Lustwert besitzt. Kurz, sie übersieht die ganze komplizierte Psychologie der Lust-Unlustbilanz. Sie bedenkt ebenso wenig, daß jede Lust mit Unlust bezahlt wird — der Wohlgeschmack mit dem Hunger, die Erholung mit der Arbeit, ja sogar der Kunstgenuß mit der schmerzhaften Reizbarkeit der ästhetisch verfeinerten Sinne. Die These ist eine psychologische Unmöglichkeit. Sie kann auch ethisch nicht zu Recht bestehen.

Die Epikureische Auffassung stellt diesen Fehler richtig. Nicht die intensivste Lust ist die höchste, sondern die „andauernde", das ruhige, ein ganzes Leben durchziehende „Glück". Die rein geistige Lust rückt jetzt an die erste Stelle. Die Moral wird zur Pflege der edelsten menschlichen Güter, die immer da sind, die man nur ergreifen und auswerten lernen muß. Unterordnung der niederen unruhevollen Triebe, Entfaltung des Sinnes für die reiche Fülle des Schönen, die uns umgibt, Formung des eigenen Lebens — in diesen Idealen: Beherrschung, Weisheit, Freundschaft liegt die Tugend. Sie ist die εὐδαιμονία in geläutertem Sinne, die Stille und Unerschütterlichkeit des Gemüts, der höchste Wert. Die Lehre vom Darüberstehen über dem eigenen Geschick, von der Selbstgenugsamkeit des Weisen, von der Nichtigkeit des Leidens und des Todes sind nur Konsequenzen.

Ein achtunggebietendes Ideal! Aber was ist aus der „Glückseligkeit" geworden? Das ist nicht mehr der subjektiv empfindsame Gefühlswert. Nur von ferne noch klingt er an das Lustmotiv an. Das Glück wird hier eher im Gegensatz zur eigentlichen „Lust", in der Unabhängigkeit von ihr gesucht. Und in der Tat hat sich unvermerkt eine ganze Fülle höherer Werte ihm untergeschoben: innere Festigkeit, Freiheit, seelische Erhabenheit, wissende freudige Teilhabe an der Wertfülle des Lebens, reine Geistigkeit. In Wirklichkeit gelten diese jetzt als Maßstäbe von Glück und Unglück. Der „Eudämonismus" ist nur noch das äußere Vehikel einer ganzen Skala stillschweigend anerkannter höherer Werte.

Man fragt sich unwillkürlich: ist diese anerkannt reinste Ausprägung des individuellen Eudämonismus nicht in Wahrheit die durchsichtigste Widerlegung des Eudämonismus? Stehen hinter einem sinnvollen Begriff der Glückseligkeit nicht tatsächlich — oder vielmehr notwendig — ganz andere ethische Werte?

b) Die Stoa.

Und die Stoa, deren Lehren den stärksten Geistern des späteren Altertums als Inbegriff der Lebensweisheit galten, auch sie macht es im Grunde nicht anders. Auch hier steht die Identität von Tugend und Glückseligkeit obenan. Nur ist der Wertakzent noch entschiedener auf

Digitized by Google

die Seite der Tugend gerückt. Das Verhalten des Menschen selbst ist das eigentlich Wertvolle. Sein Empfinden dabei ist ganz Nebensache, ein gleichgültiges Anhängsel. Das Bewußtsein des rechten Verhaltens ist jetzt die Eudämonie. Das ist die extreme Negation des Hedonismus. Lust ist Affekt, Affekte sind „alogisch", sind das Niedere, Aufrührerische im Menschen, das innere Hemmnis des Besseren in ihm, des Logos. Die unbeherrschte Hingabe an sie ist das Böse, ist Unlust im höheren Verstande. Denn sie ist die innere Versklavung des Menschen.

Auch hier soll die Glückseligkeit in der Beherrschung, Selbstgenugsamkeit und Weisheit (ἐγκράτεια, αὐτάρκεια, σοφία) liegen; aber diese Arten des seelischen Habitus sind dennoch anders gemeint als bei Epikur. Zur Tugend, in der die Glückseligkeit bestehen soll, tritt noch ein spezifisches Wertmoment hinzu, die ἀπάθεια, die „Wunschlosigkeit", wie man meist übersetzt. Die primäre Bedeutung aber ist das Fehlen des πάθος, das Freisein vom Affekt. Hier also ist die Tugend kein gesteigertes Gefühl, auch nicht ein solches für die Wertfülle des Lebens, kein weises Teilhaben und Ausschöpfen, kein innerer Reichtum; sondern umgekehrt, ein Sichverschließen gegen das Wertvolle, das Wünsche und Leidenschaften weckt, die Verleugnung des Werterfüllten, Mißachtung aller menschlichen Güter, auch der edelsten. Das ist in der Tat die entgegengesetzte Tendenz. Wenn sie auch nicht ganz die Schroffheit des Kynismus hat, sie geht doch auf Verarmung des Lebens, Abstumpfung des Geistes. Sie bedeutet im Grunde die Verkümmerung eben desselben Wertsinnes, welchen der Epikureer, pflegt und schärft. Die „Autarkie des Weisen" gerade, die nichts mehr bedarf, ist seine Ablehnung, ist leere Selbstherrlichkeit im Verzicht. Die Tugend des Stoikers ist Undank gegen Leben, Welt, Wirklichkeit. Sie ist der äußerste Gegensatz zu jener großen Dankesstimmung, eines überreich erfüllten Lebens, der Lukrez den klassischen Ausdruck gegeben hat.

Auch in diesem Eudämonismus ist der Begriff der Glückseligkeit vollständig verschoben. Auch hier liegt sein ethischer Sinn tatsächlich in einer Reihe ganz anders gearteter Werte, die an sich weder mit Lust noch mit Glück etwas zu tun haben. Die allgemeine Wertverneinung und Lebensverachtung darf darüber nicht täuschen. Sie liegen nur nicht dort, wo der Epikureer sie suchte, nicht in der bunten Fülle des Wirklichen. Der Stoiker kennt auch ein erhabenes Reich des Vollkommenen; es ist das Reich des Logos, der Gesetz, Sinn und Seele der Welt ist. Mit ihm weiß er sich eins. Zu seinen Gunsten erscheint ihm das Menschliche entwertet. Die Werte, die seine Eudämonie ausmachen, sind das Leben im Logos, die absolute Stärke, Freiheit und

Digitized by Google

Erhabenheit des Menschengeistes über die Nichtigkeit, Torheit und Zersplitterung seines Wesens in der Alltäglichkeit, im Aktuellen des Augenblicks und in der Jagd nach dem Glück. Auch hier ist echte, geschaute Geistesgröße der Grundwert, das Ideal des „Weisen".

c) Christentum und Neuplatonismus.

Auch das Christentum ist nicht frei vom Eudämonismus. Der Jenseitsglaube bringt ihn mit sich. So wenig er christlichen Ursprungs ist, das junge Christentum nimmt ihn doch auf und mit ihm ein bedenklich großes Stück der eingewurzelten Jenseitsmoral. Ewiger Lohn und ewige Strafe harren des Menschen in jenem Leben. Was er gesäet hier, wird er dort ernten. Dem Guten ist Seligkeit bereitet. Gegen sie verschwinden die Leiden dieser Zeit, aber auch die Werte dieser Zeit. Die Entwertung des Diesseits ist die Kehrseite der Teleologie des Jenseits. Selbst das Gutsein des Menschen in diesem Leben findet seinen Wert erst in der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Bestimmung für das ewige Leben.

Man mag diese Lehre drehen und wenden, wie man will, man mag sie als eine äußere, geschichtlich bedingte Form ansehen, die das Wesen der christlichen Ethik, die Moral der Nächstenliebe, nicht berührt, — leugnen läßt sich doch nicht, daß sie für das Gesamtbild der christlichen Weltanschauung tief charakteristisch ist, alle seine Leitbegriffe durchzieht, und nur künstlich daraus entfernt werden kann. Ebensowenig aber ist zu bestreiten, daß ihre Grundstruktur eine eudämonistische ist, ein Eudämonismus des Jenseits. Ja, es läßt sich noch mehr behaupten: es ist — ungeachtet der sozialethischen Tendenz des Urchristentums — ein individualer Eudämonismus. Nicht für des Nächsten Seelenheil hat der Einzelne zu sorgen, sondern in erster Linie immer nur für das eigene — „schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern." Da die Moral der Nächstenliebe sich auf die Güter des Diesseits bezieht und auf das Verhalten des Menschen im Diesseits, so ist das nicht einmal eine Inkonsequenz. Indem der Mensch auf Erden für den Nächsten sorgt, sorgt er zugleich für sein eigenes Seelenheil. Wollte er dieses Verhältnis umkehren und am ersten auf das Seelenheil des Nächsten bedacht sein, so müßte es ihm auch am ersten um die Nächstenliebe des Nächsten zu tun sein, und nicht um die eigene. Der Altruismus des Diesseits ist zugleich Egoismus des Jenseits. Hier ist der Punkt, in dem der Christ notwendig Egoist und Eudämonist sein muß auf Grund seiner religiösen Jenseitsmetaphysik.

Das ist kein äußeres Anhängsel der christlichen Ethik. Es liegt im Wesen der Sache. Der Mensch ist verantwortlich vor Gott für sein Tun, aber nur für sein eigenes. Das Tun des Mitmenschen ist seinem Wollen

Digitized by Google

entzogen. So kann er nur sorgen für die eigene Seligkeit. Es leuchtet zugleich ein, daß hier kein speziell christliches Dogma vorliegt, sondern daß jede jenseitsbezogene Diesseitsmoral die gleiche Tendenz zeigen muß. Man braucht darüber den tiefsinnigen Gedanken der Mitverantwortung keineswegs zu übersehen. Aber dieser Gedanke ist anderen Ursprungs, gehört einer anderen Schicht der christlichen Lebensanschauung an und steht geschichtlich wie inhaltlich durchaus unverbunden neben jenem. Übrigens ist der Jenseitseudämonismus als solcher auch in der Mitverantwortung noch der gleiche. Nur die individualistisch-egoistische Note fehlt in ihm.

Der Eudämonismus spiegelt sich aufs Deutlichste im christlichen Asketentum, Anachoretentum, Märtyrertum. Sich Schätze im Himmel sammeln ist dem Christen tatsächlich das wichtigste Anliegen im Leben und keineswegs nur ein Gleichnis. Selbst die Paulinische Rechtfertigung durch den Glauben, die aller Werkheiligkeit und eigenem Verdienst des Menschen entgegentritt, ändert hieran nichts. Ob Gnade oder Verdienst, das Ersehnte bleibt dieselbe Jenseitsherrlichkeit.

Der Neuplatonismus, sowie die ihm verwandten Richtungen der Spätantike, zeigen durchaus den gleichen Einschlag des Jenseitseudämonismus. Plotins Denken ist von der großen *Sehnsucht der „Epistrophe“* ganz und gar getragen. Die „Rückkehr“ zu dem „Einen“ ist Eudämonie im kühnsten und zugleich wörtlichsten Sinne. Und weil diese Rückkehr nicht nur die Grundtendenz in der Moral des Menschen ist, sondern eine allgemein kosmische und metaphysische Tendenz alles Seienden überhaupt, so haben wir hier in der Teleologie der Epistrophe einen ins Kosmische projizierten und hypostasierten Eudämonismus. Er ist von hier in die christliche Mystik des Mittelalters übergegangen. —

Es bedarf keines Erweises, daß auch hier überall *andere, unvergleichlich höhere Werte* sich hinter der eudämonistischen Einstellung verbergen. Jedermann versteht, daß die Nächstenliebe *an sich* sittlich wertvoll ist, unabhängig von aller Seligkeit des Jenseits, und wie es nur eine überkommene, dem Zeitalter tief eingewurzelte Denkform ist, die sie eudämonistisch überdeckt. Ebenso sieht man leicht, daß sogar im Wertbegriff der „Seligkeit“ selbst etwas anderes steckt als bloße „Glückseligkeit“: Entsündigung, Unschuld, Reinheit, Gottähnlichkeit, Einssein mit Gott. Die letztgenannten Werte sind keine sittlichen mehr; es sind eigentümlich religiöse Werte. Um so lehrreicher ist es für das Wesen des Eudämonismus, daß er auch diese in sich aufnehmen, auch für sie das Vehikel bilden kann. Daß das Lustmoment hier wieder stärker in den Vordergrund tritt, darf einen daran nicht irre machen. Noch weniger darf man den Kern dieses Eudämonismus in den groben Versinnlichungen erblicken, mit denen die Phantasie eines starken, aber

Digitized by Google

rohen religiösen Empfindens Himmel und Hölle ausgeschmückt hat. Der Christ ist nicht Stoiker. Das πάθος der Seele ist ihm nicht verächtlich. Die höchsten Werte sind ihm Gegenstand höchster Leidenschaft, heißester Sehnsucht, reinster Lust. Die Qualität dieser Lust ist Spiegelung ihres Gegenstandes. Darum gilt sie ihm als Seligkeit. Die objektive Wertfülle, die hinter ihr steht und ihr das Quale gibt, wird dadurch nicht ins Hedonische herabgezogen.

d) Der soziale Eudämonismus der Neuzeit.

Die Neuzeit kennt kaum eine neue Form des individuellen Eudämonismus. Wohl aber hat sie mit dem Aufkommen der modernen Gemeinschafts-, Staats- und Rechtsprobleme den sozialen Eudämonismus hervorgebracht. Er bedeutet ein durchaus eigenartiges praktisches Lebensideal auf „altruistischer" Basis. Nicht mehr Glückseligkeit der eigenen Person macht seinen Inhalt aus, sondern das Glück Aller. Oder, wie die vollere Formel lautet: Ziel ist das größtmögliche Glück der größtmöglichen Anzahl.

Konsequenter als jemals in den Systemen der Alten ist hier das ganze Reich moralischer Erscheinungen auf Glückseligkeit, ja direkt auf ein Glückstreben bezogen. Aller Gemeinsinn, Rechtlichkeitssinn, bürgerliche Tugend hat Sinn nur in diesem Streben. Auch der Staat ist Mittel dieses obersten Zweckes, und alle seine Einrichtungen, Maßnahmen, Gesetze haben ihm zu dienen. Das Glück der Meisten ist der Maßstab, mit dem alle bestehende Ordnung gemessen wird. Bei allem wird gefragt, ob es „nützlich" für diesen Zweck ist.

Und hier tritt das Sonderbare ein: des Nützlichen gibt es so vieles und mannigfaltiges, der Blick verliert sich so vollständig in die Teilerscheinungen und Teilfragen, daß er das Ganze, den Endzweck, aus den Augen verliert. So entsteht der Utilitarismus. Man hat nur noch das „Nützliche" vor Augen, man hat vergessen, daß es „zu etwas" nützlich sein sollte. Das Leben wird zu einem Hasten nach Mitteln ohne eigentliches Zweckbewußtsein. Ja, die Begriffe verschieben sich schließlich so weit, daß man „das Nützliche", den „Nutzen" selbst, als obersten Zweck ansieht — als ob es Sinn hätte, ein „an sich Nützliches" zu setzen, als ob nicht „Nutzen" gerade der Begriff des Mittelwertes für einen Selbstwert wäre.

Diese Begriffsverschiebung ist keine bloß theoretische. Sie vollzieht sich im konkreten Leben selbst, und dort hat sie das Gewicht einer Verschiebung des Wertbewußtseins; und zwar einer Verschiebung ins Negative, Inhaltsleere. Der Mensch macht sich zum Sklaven der Nützlichkeit, aber er weiß gar nicht mehr, wem zunutze nun alles geschieht. Er hat die Fühlung verloren mit dem Wert, der dahinterstand und

Digitized by Google

allem einen Sinn gab. Er steht ideenlos in der ernüchterten Welt, kein großer Gesichtspunkt erhebt ihn über den Alltag, es ist alles in der grauen Einfarbbigkeit des Nützlichen verschwunden. Die „Aufklärung", die zu dieser Moral geführt hat, ist in Wahrheit die vollständige Verschleierung des Wertreichs. Ihr geistiger Führer, der „gesunde Menschenverstand", ist ein zu grobes Organ. Er kann die sittlichen Werte nicht sehen.

Der soziale Eudämonismus steht also in dem wesentlichsten Punkte durchaus anders da als die antiken Formen des Eudämonismus. Er ist nicht wie jene ein Vehikel hochentwickelten Wertbewußtseins, nicht eine Form lebendiger Wertschau, welcher nur die philosophische Begriffsprägung für ihre wahren Werte fehlte. Er ist vielmehr die Verkümmerung und Verarmung des Wertgefühls, und in seinem Extrem der reine Wertnihilismus. Er ist die Abwendung des Blickes vom Wertreich überhaupt — und damit schließlich auch vom Eigenwert der Eudämonie. So führt er zuletzt zur Sinnverkennung des Eudämonismus selbst, zu seiner Selbstaufhebung.

10. Kapitel. Kritik und ethischer Sinn des Eudämonismus.

a) Die natürliche Grenze des Utilitarismus.

Den Utilitarismus philosophisch zu kritisieren ist ein leichtes Spiel. Alle seine ungereimten Folgeerscheinungen wurzeln in der banalen Verwechselung von Gut und Nützlich.

Das Nützliche ist niemals das Gute im ethischen Sinne. Die Sprache freilich leistet der Begriffsverwirrung Vorschub. Denn wir sagen auch, etwas sei „gut zu etwas". Das aber ist nicht der sittliche Sinn des Guten. Dieser kommt erst zum Vorschein, wo man umgekehrt nach dem fragt, „wozu" etwas gut ist. Führt man das „Wozu" zurück bis auf dasjenige, was nicht mehr zu etwas anderem, sondern an sich selbst gut ist, so hat man das Gute in jenem anderen Sinne, der auch seinen ethischen Sinn einschließt. Das sittlich Gute ist an sich gut. Es liegt also in seinem Wesen nicht, gut zu etwas zu sein. Es ist seinem Wesen nach niemals das Nützliche.

Der Gesichtspunkt des Nützlichen überhaupt ist deswegen keineswegs ein verwerflicher. Er ist notwendig, im Leben wie in der Moral. Er beherrscht die Praxis der Mittel, wo immer im Leben es sich um Erreichung von Zwecken handelt. Utilität ist der genaue Begriff des Mittel-Wertes, das notwendige Korrelat des Selbstwertes. Ihr Wesen liegt darin, daß sie immer auf vorausliegende Selbstwerte bezogen ist, und daß alles was in ihrem Sinne wertvoll ist, es nur als „Mittel" für diese Selbstwerte ist. Nützlichkeit ist prinzipiell ausgeschlossen

Digitized by Google

vom Reich der eigentlichen, primären Werte. Aber sie ist deswegen so wenig wertlos, als die Verwirklichung jener Werte, die durch sie geschieht, wertlos ist.

Alle konkrete Moral, die wirklich ins praktische Leben eingreift und nicht in Theorie oder träumenden Idealen stecken bleibt, hat daher einen notwendigen Einschlag des Utilitarismus: sie muß auch eine Moral der Mittel sein. Die Sokratische Ethik hat diesen Einschlag nicht weniger als die moderne Sozialethik. Darin liegt eine Wesensnotwendigkeit. Aber der inhaltliche Charakter der Moral selbst ist damit nicht bestimmt. Er liegt in den Eigenwerten, auf die das ganze Gefüge des Nützlichen, als der Mittel, bezogen ist. Und diese Eigenwerte können so verschieden sein als die Einstellung des Wertblickes, der sie jeweilig auswählt. Mit ihrem Wechsel variiert auch der Sinn des Nützlichen.

Es ist etwas von Grund aus anderes, ob etwas nützlich ist für Recht und öffentliche Ordnung oder für die Annehmlichkeit, für das persönliche Wohl oder für Bildung und Geistesentfaltung, für Macht und Ehre oder für Vertrauensverhältnis und Freundschaft. Hier erst scheiden sich die Wege der Moral. Die Nützlichkeit als solche aber ist überall die gleiche. Sie ist eine allgemeine Kategorie der Praxis, die Form der Beziehung von Mittel und Zweck. Deswegen ist es sinnlos, aus der Utilität einen Utilitarismus zu machen. Man macht damit die Mittel zum Zweck, das Abhängige zum Prinzip, eine nichtssagende Selbstverständlichkeit zum Inhalt des Lebens.

b) Recht und Grenze der Erfolgsethik.

Mit dem Eudämonismus hat die Ethik nicht so leichtes Spiel. Zwar ist er wiederholt und zur Genüge widerlegt worden — nicht nur durch die philosophische Theorie, sondern auch durch die Entwicklungen der lebendigen Moral selbst. Ist doch jeder bisherige Eudämonismus schließlich auf andere Werte hinausgelaufen, oder aber als nichtig, als Verirrung entlarvt worden.

Aber nicht um seine Widerlegung allein handelt es sich für uns, sondern um die Heraushebung seines berechtigten Kernes, des Wertgedankens in ihm. Dazu bedürfen wir der Abstreifung aller Wertverkennung und Verfälschung, die sich — in sehr verschiedenem Maße — zu allen Zeiten an seine Fersen geheftet hat.

Zunächst läßt sich ein Ähnliches einwenden wie gegen den Egoismus.

Das Streben nach Glück, das alles menschliche Streben irgendwie begleitet, ist eine natürliche Tendenz. Das Erstrebte schwebt jedem als ein Gutes vor, das Gute wiederum als ein irgendwie Beglückendes. In diesem Sinne also wäre der Eudämonismus nichts als eine all-

Digitized by Google

gemeine psychologische Form des Strebens, ja vielleicht des Wertschätzens überhaupt.

Nicht hierauf kommt es an, sondern auf die Erhebung des Glückswertes zum obersten Selbstwert. Macht man mit dieser Erhebung Ernst, so muß man sagen: der Glückliche ist der Gute, der Unglückliche ist der Böse. Die Paradoxien der Stoiker sind diesem Satz tatsächlich nahegekommen.

Dennoch scheut sich das moralische Bewußtsein ihn zuzugestehen. Man müßte denn Leben und Handlung des Menschen einzig nach dem Erfolge beurteilen. Die inneren Gründe, Gesinnungen, Motive, die Qualität des Verhaltens als solche wären gleichgültig. Das widerspricht offenkundig der Tatsache der sittlichen Beurteilung. Gewiß kann der Erfolg das sittliche Urteil irreführen. Aber es meint nichtsdestoweniger etwas anderes mit seinem „Gut und Böse". Es meint die Absicht, die innere Einstellung, die Gesinnung, aus der heraus gehandelt wird. Die Erfolgsethik trifft nicht das Wesen der Sache. Der Erfolg hängt nicht vom Willen allein ab, der Wille allein aber ist es, was in einer Handlung gut oder böse sein kann. An ihm allein also hängt hier die sittliche Qualität der Person. Es ist nichts leichter als eine konsequente Erfolgsethik im Prinzip zu entwerfen. Der soziale Eudämonismus tut es im weitesten Maße. Aber zu einer sittlichen Bewertung der Person, oder auch nur des Gemeinwesens, bringt er es nicht.

Man darf freilich nicht sagen, der Erfolg gehöre überhaupt nicht ins ethische Problem. Man kann leicht auch hierin zu weit gehen. Gewiß steht der Erfolg nicht in des Menschen Hand. Dennoch fühlt der Mensch berechtigterweise die Verantwortung für ihn. Es genügt eben nicht, das Rechte bloß in der Stille zu wollen. Es richtig zu vertreten in den Grenzen des eigenen Könnens, die Mittel zu finden, und zwar nach bestem Wissen und mit ganzem Einsatz der Person, gehört mit zum wirklichen Wollen. Die Gesinnung selbst steht nicht indifferent zum Erfolge; ist er ihr gleichgültig, so ist sie schon nicht mehr die rechte Gesinnung.

In diesem Sinne der inneren Bezogenheit von Gesinnung und Wille auf den Erfolg der Handlung ist die Erfolgsethik ein berechtigtes Bestandstück aller echten Moral. Aber auch nur in diesem Sinne. Und dieser Sinn berechtigt niemals zu einem moralischen Urteil über die Handlung nach dem tatsächlichen Erfolge.

Hier liegt also schon eine erste, unübersteigliche Grenze des Eudämonismus.

c) Die Wiederkehr der unterschlagenen Werte.

Ist es eigentlich wahr, daß der Wille, wo er sich auf ein Wertvolles richtet, die Glückseligkeit im Auge hat? Auch hier läßt sich zunächst wie

Digitized by Google

beim Egoismus antworten: der bewußte Wille weiß davon nichts. Ihm schwebt nur die Sache vor. Immerhin könnte deswegen als unbewußtes Grundmotiv das Glückstreben wohl mit im Spiele sein. Aber es fragt sich, ob selbst dann das Glück um des Glückes willen erstrebt würde, oder etwa um einer anderweitigen Nüance willen. Es gibt mancherlei Glückszustände, die der Eudämonist durchaus ablehnt. Es gibt ein Glück, des stumpfen, unentwickelten oder degenerierten Bewußtseins. Vielleicht ist tatsächlich die Abstumpfung das höchste Glück — der Kynismus ist dieser Auffassung ja nahe genug. Aber solches Glück kann man nicht wollen; es gilt uns als Verkümmerung des Menschentums. Und auch der Kyniker könnte es nicht wollen, wenn sein Ideal des Weisen nicht eine ganz anders geartete Nüance königlicher Erhabenheit damit verbände. Wir unterscheiden im allgemeinen sehr bestimmt zwischen Glück und Glück. Das Glück des Egoisten gilt uns nicht gleichwertig mit dem des Altruisten, wie dem antiken Menschen das Glück des Weisen nicht gleichwertig galt mit dem des Toren. Und Epikur, der Verschrieene, sagt: „Es ist besser mit Vernunft unglücklich zu sein als ohne Vernunft glücklich."

Nicht alle Lust und nicht alles Glück ist gleichwertig. Dieser Satz hebt den Eudämonismus aus den Angeln. Gibt es ein moralisch wertloses, oder gar *wertwidriges Glück*, so ist nicht das Glück selbst der Wertmaßstab, sondern etwas anderes an ihm, seine Qualität, sein Inhalt. *Die unterschlagenen ethischen Werte kehren wieder, ordnen sich über* — es ist förmlich, als rächten sie sich am Eudämonismus für ihre Unterschlagung.

Das ist das geschichtlich Lehrreiche am Epikureismus und Stoizismus: der Wert der Eudämonie ist in ihnen in Wahrheit ein abhängiger, entliehener. Er ist nur ein Kleid, eine Verhüllung — bei Epikur für die edelsten Güter des Geistes und für die Teilhabe an ihnen, in der Stoa für die Kraft des Gemüts und seine Erhabenheit über Geschick und Zufall. Und nichts anderes ist die „Seligkeit" des Christen, als ein bergender Schleier über dem wahrhaft Höchsten, zu dem sich seine Sehnsucht erhebt, über Reinheit, Heiligung und Einigsein mit Gott.

Im sozialen Eudämonismus, der ganz in der Theorie der Mittel stecken bleibt, tritt das natürlich nicht zutage. Immerhin kann man auch hier die Spuren einer andersartigen Wertung nicht verkennen. Auch dem Utilitaristen gilt ehrlicher Erwerb gut, Diebstahl böse, obgleich beide die gleichen „Glücksfolgen" haben können. Ordnung Rechtsverhältnis, Loyalität sind ihm tatsächlich Eigenwerte. Und wenn die Stumpfheit ein Glück sein sollte, so würde er sich wohl hüten, dieses „Glück" für die größtmögliche Anzahl zu ersehnen. Auch hier ist uneingestanden der wahre Wertmaßstab ein anderer.

Digitized by Google

d) Werttäuschung im sozialen Eudämonismus und ihre Gefahr.

Die Täuschung, die hier überall in betreff der wahren Wertgehalte vorliegt, ist nicht so harmlos, als sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Zumal im sozialen Leben hat sie ihre gefahrvolle Seite. Der Unterdrückte, Arbeitende, Ausgebeutete — oder derjenige, der sich dafür hält — lebt unvermeidlich in dem Glauben, der Bemittelte sei der Glücklichere. Er sieht, daß dieser alles hat, wonach er selbst sich vergeblich sehnt. Er sieht in der anderen Lebensform nur den Glückswert. Daß es in Wirklichkeit ganz andere Werte sind, die sich dahinter bergen — Bildung, Kultur, Wissen — und daß diese Werte auch teuer mit Unlust bezahlt werden, sieht er nicht. Er kennt nicht die Schwere geistiger Arbeit und höherer Verantwortung. Dennoch ist etwas wie eine höhere Führung in diesem seinem Streben nach dem vermeintlichen „Glück". Denn gelingt es ihm, sich von der Pike auf zu der ersehnten Lebensform emporzuarbeiten, so sind es eben jene von ihm verkannten Werte, deren er teilhaft wird. Um das erträumte „Glück" aber ist er betrogen.

Soweit mag es scheinen, daß ein Segen auf dieser Täuschung liege. Aber das kehrt sich um, wenn kurzsichtige soziale Führer die Täuschung benutzen, um der Menge ein allgemeines nahes Glück vorzuspiegeln und sie dadurch zur Tat fortzureißen. Solche Vorspiegelung ist überall das Mittel, wo es gilt, die schwerfällige Masse in Bewegung zu setzen. Sie wendet sich an die niederen Instinkte des Menschen, das niederste Wertbewußtsein, und entfesselt Leidenschaft, die hernach nicht zu zügeln ist. Die Tragik darin aber ist, daß auch diese Entfesselung auf Täuschung, auf einem πρῶτον ψεῦδος beruht. Der Entfesselte ist immer selbst der Betrogene. Was er bestenfalls erreichen kann, ist immer ein ganz anderes, als was er erträumt hatte. Und selbst wenn es ein Wertvolles ist, so kann es ihn doch nicht befriedigen, weil es nicht das „Glück" ist, das ihn geblendet hatte, und weil er das wirklich Wertvolle, das er sich erstritten, nicht sehen kann.

Wenn der gemeine Mann solcher Täuschung unterliegt, so ist das begreiflich. Wenn der Demagoge die Täuschung als Mittel seiner Ziele benutzt, so ist das Mittel ein zweischneidiges Schwert in seiner Hand; aber es ist sinnvoll — von ihm aus gesehen. Wenn aber der Philosoph sich verleiten läßt, der Täuschung auch noch „Begründung" und Autorität zu verleihen, so ist das entweder gewissenlos oder tiefste sittliche Unbildung. Dennoch haben die sozialen Theorien der Neuzeit seit ihrem ersten Aufkommen diesen verhängnisvollen Weg beschritten; und es ist als das Unglück der sozialen Bewegung bis in unsere Tage hinein zu bezeichnen, daß sich gerade diese Art Prägung ihrer Idee gehalten und fortgeerbt hat. Die Saat der Unwahrheit ist aufgegangen

Digitized by Google

und hat Früchte der Unwahrheit gezeitigt. Auch die Kraft und der Ernst eines Fichte, der mit einer anderen, aus der Rechtsidee heraus geführten Begründung des Sozialismus hervortrat, konnte dagegen nicht durchdringen. Hier, wie auf so vielen anderen Gebieten unseres moralischen Lebens, ist die Hauptarbeit noch zu tun.

e) Der Eigenwert der Eudämonie und sein Verhältnis zu den eigentlich sittlichen Werten.

Der Eudämonismus ist eine viel zu alte und ehrwürdige Form des sittlichen Bewußtseins, als daß man über seiner Kritik das Positive in ihm vergessen dürfte. Dieses ist nicht damit erschöpft, daß er jahrhunderte lang das getreuliche Vehikel echten, aber verkannten Wertbewußtseins gewesen ist. Er hätte das vielmehr gar nicht sein können, wenn nicht der von ihm zum Leitstern erwählte Glückswert im Grunde ein echter, unbestreitbarer Wert wäre.

Das zu beweisen ist überflüssig. Ein jeder empfindet unmittelbar den Wertcharakter des Glücks als solchen, und ebenso den Unwertcharakter des Unglücks. Daß nicht alles Glück gleichwertig ist, ändert hieran nichts. Ja, man darf weiter zugeben, daß sogar Lust ein Wert ist. Diese Werte bestehen; und den Menschen durch eine künstliche Theorie von dieser Selbstverständlichkeit abzubringen, wäre ein eitles Unterfangen. Echtes Wertbewußtsein läßt sich nicht wegdisputieren. Aber aus dieser Tatsache folgt weder, daß alles Streben auf Glück gehe, noch auch daß es auf Glück gehen solle. M. a. W. Glück und Lust sind zwar Werte, aber nicht die einzigen, und nicht die höchsten. Der Gesichtspunkt der Eudämonie spielt mit Recht eine Rolle im sittlichen Bewußtsein des Menschen, aber er spielt mit Unrecht die führende Rolle. Der unbestreitbare Wert der Eudämonie rechtfertigt den „Eudämonismus" nicht, einerlei in welcher Form er auftritt, — genau so wenig, als der ebenso unbestreitbare Wert der Lust den Hedonismus rechtfertigt.

Der Glückswert hat offenbar eine ganz eigenartige Stellung zu den übrigen Werten. Man kann ihn nicht zu den im engeren Sinne moralischen Werten rechnen. Er ist keine sittliche Qualität der Person, er steht indifferent zu Gut und Böse, bleibt gleichsam *diesseits von Gut und Böse*. Für sein Glück und Unglück kann man niemanden direkt verantwortlich machen. Aber auch zu den Güterwerten — wie man „Güter" gemeinhin versteht — ist das Glück schwer zu rechnen; es ist zu allgemeinen Charakters und haftet außerdem niemals einem realen Wertträger an; es bleibt immer Gefühlswert. Dennoch ist es wesenhaft bezogen auf alles, was den Charakter eines „Gutes" hat, — oder richtiger auf Realität und Gegebenheit eines Gutes, auf seinen Besitz.

Digitized by Google

Vielleicht kommt man seinem Wesen am nächsten mit der Bestimmung: es ist der begleitende Gefühlswert zu allem realen bewußten Wertbesitz; also eine aller Wertrealität und Wertbezogenheit — oder soll man sagen, aller Wertteilhabe — notwendig folgende *Reaktion des Wertgefühls selbst* mit eigener sekundärer Wertskala. Formulierungen dieser Art können immer nur teilweise das Grundverhältnis treffen, das hier vorliegt. Zweierlei aber darf man daraus wohl annähernd entnehmen:

1. Die *durchgehende Bezogenheit* des Glückswertes *auf die ganze Reihe der übrigen Werte*, vom höchsten und geistigsten der sittlichen Werte bis zum letzten und banalsten der dinglichen Güter herab — worin denn auch der innere Grund jener außerordentlichen Mannigfaltigkeit in der Wertnüance des Glückes selbst liegen dürfte.

Und 2. die eigentümliche Fähigkeit des Eudämonieprinzips, *Vehikel echter moralischer Werte zu sein*, der einzigartige *inhaltliche Spielraum* in ihm für die verschiedenartigsten und widersprechendsten Werte menschlichen Verhaltens.

So ist es zu verstehen, daß der Glückswert, obgleich der Sache nach nur ein Begleitphänomen, dennoch in allen Zeitaltern unreifen Wertbewußtseins die Rolle einer *allgemeinen Form des Wertgefühls überhaupt*, d. h. die Rolle einer ethischen Kategorie spielt. Daß ihm diese Rolle von Rechtswegen nicht zukommt, tut der geschichtlichen Tatsache keinen Eintrag. Wir haben Beispiele genug von ähnlichen Grenzüberschreitungen einzelner Kategorien auf theoretischem Gebiet. So hat es Zeiten gegeben, wo die Zweckkategorie alle Naturauffassung beherrschte; heute hat die Wissenschaft ihre Geltung auf sehr enge Grenzen reduziert. Aber wie es ein theoretisches Bewußtsein gegeben hat, das ein schlichtes Geschehen nicht anders zu sehen vermochte als in Form des Zweckgeschehens, so hat es lange genug, und vielleicht noch weit länger, moralisches Bewußtsein gegeben, welches ein „Gutes" nicht anders vorzustellen vermochte als in Form eines „Glückes". Und auch hier ist die radikale Einschränkung auf die rechtmäßigen Grenzen der Kategorie die Korrektur, die not tut. Aber auch hier bedeutet die Korrektur keine Aufhebung der Kategorie, sondern ein Hervorziehen der wirklich bestimmenden Prinzipien, die hinter ihr versteckt waren, und ein Zurücktreten des Vehikels gegen sie.

Eudämonie ist nicht höchster Wert, sondern ein durchaus untergeordneter innerhalb des Wertreichs, ein Begleitwert, wie wir sahen. Aber ungeachtet alles dessen ist sie doch ein Eigenwert, der in jenen höheren oder niederen Wertgehalten, die er als Gefühlswert begleitet, niemals aufgeht. Er ist etwas anderes als sie alle. Und an diese seine Andersheit knüpft sich eine moralische Forderung eigener Art. Der

Digitized by Google

Glücklichste ist gewiß nicht der Beste, das ist nicht zu bestreiten; wohl aber hat es Berechtigung zu sagen: der Beste sollte der Glücklichste sein. Es liegt im Wesen des sittlich Guten, glückswürdig zu sein.

Diese Forderung ist nur ein Desiderat. Aber sie beweist den Eigenwert des Glücks. Ob das Desiderat der Erfüllung gewärtig sein darf, das ist keine ethische Frage mehr. Das fällt unter die Frage der Religion: was dürfen wir hoffen? Die Forderung als solche aber ist unabhängig von ihrer Erfüllung.

Nur soweit das Bewußtsein der Glückswürdigkeit selbst bereits ein Glück ist, liegt freilich die Erfüllung im Wesen der Sache. Aber damit greifen wir der Untersuchung vor. Denn eben dieses Wesen der Sache, die Glückswürdigkeit selbst, liegt gar nicht im Verhältnis des Menschen zum Glückswert, sondern zu den höheren, eigentlich ethischen Werten.

f) Glücksstreben und Glücksfähigkeit.

Abseits der Grundfrage, von welcher Art überhaupt der Glückswert sei und wie er einzuordnen ist, gibt es eine Reihe weiterer ethischer Fragen, die dem Eudämonismus anhaften und ihn zu einem höchst zweideutigen Phänomen machen. Es sei hier zum Abschluß nur die eine Frage noch berücksichtigt, ob das Streben nach dem Glück überhaupt ein sinnvolles Streben ist.

Das ist nicht selbstverständlich, hängt auch nicht vom Wertcharakter des Glücks allein ab, sondern auch wesentlich von seiner Wertmaterie. Nach äußeren Gütern zu streben, ist nur in sehr engen Grenzen möglich; nach Charaktereigenschaften aber, wenn man ihre Anlage nicht besitzt, ist schon unmöglich zu streben; noch zweifelhafter wäre etwa ein Streben nach Liebe. Das Glücksstreben ist dem letzteren eng verwandt.

Jedermann weiß, was es mit der „Jagd nach dem Glück" auf sich hat. Das mythologische Bild der launischen Fortuna trifft den Nagel auf den Kopf. Es ist mehr als ein Bild. Es ist das Wesen des „Glücks", den Menschen zu necken und zu äffen, solange er lebt, ihn zu locken, zu verführen und mit leeren Händen stehen zu lassen. Es verfolgt ihn eifersüchtig, solange er ihm abgewandt nach anderen Werten strebt, entzieht sich ihm aber, sobald er danach hascht, flieht unerreichbar vor ihm her, wenn er es leidenschaftlich erstrebt. Wendet er sich aber ernüchtert ab, so umschmeichelt es ihn schon wieder. Gibt er verzweifelnd den Kampf auf, so hohnlacht es hinter ihm her.

Zieht man von dieser Charakteristik die beliebte poetische Hyperbel ab, so stößt man in ihr auf eine Art Wesensgesetz, eine innere Notwendigkeit. Das Glück nämlich hängt nicht von den greifbaren Lebensgütern allein ab, an denen es zu haften scheint. Es hängt daneben, oder vielmehr vor allem an einer inneren Voraussetzung, der Empfäng-

Digitized by Google

lichkeit des Menschen selbst, seiner Glücksfähigkeit. Diese aber leidet unter dem Glücksstreben. Sie ist am größten, wo das betreffende Gut am wenigsten gesucht war, wo es dem Überraschten ungeahnt in den Schoß fällt. Und sie ist am geringsten, wo es leidenschaftlich ersehnt und erstrebt wurde.

Woran eigentlich diese Abnahme der Glücksfähigkeit liegt, ist eine schwierige psychologische Frage. Es wäre denkbar, daß schon die Antizipation des Glücks in der Erwartung, das bloße schwelgerische Verweilen bei ihm, bevor es da ist, seinen Glückswert herabsetzt. Es trifft eben doch nie ganz das Erwartete ein, Antizipation hat es schon verfälscht, hat den Wertsinn gegen das Wirkliche voreingenommen zugunsten eines Unwirklichen, eines Phantasiebildes. Oder ist es dieses, daß einfach die Genußfähigkeit sich im Vorwegnehmen erschöpft hat? Wie dem auch sei, das Erstreben selbst vernichtet den Glückswert des Erstrebten — schon vor dessen Erreichung. Das Erreichen wird illusorisch durch das Erstreben selbst, weil das Erreichte dem Strebenden schon nicht mehr dasselbe Glück ist, das er erstrebte.

Mit anderen Worten: Glück läßt sich wohl ersehnen und erstreben, aber nicht strebend erreichen. Die Jagd nach dem Glück wirkt vernichtend zurück auf die Glücksfähigkeit. Sie ist immer zugleich die Zerstörung des Erjagten selbst. Sie fegt, wo sie den Menschen beherrscht, alles Glück aus seinem Leben hinweg, macht ihn unstet, haltlos, stürzt ihn ins Unglück. Das ist der Sinn jenes Lockens und Fliehens, jenes Umschmeichelns und Hohnlachens.

Das wirkliche Glück kommt immer von anderer Seite, als man es meint. Es liegt immer da, wo man es nicht sucht. Es kommt immer als Geschenk und läßt sich dem Leben nicht abringen oder abtrotzen. Es liegt in der Wertfülle des Lebens, die immer da ist. Es öffnet sich dem, der den Blick auf diese Wertfülle einstellt, d. h. auf die primären Werte. Es flieht den, der gebannt nur auf den begleitenden Gefühlswert aller Werte, den Glückswert, hinschaut. Ihm verfälscht es den Wertblick für die Fülle realer Werte. Wer aber strebend unentwegt und ohne mit ihm zu liebäugeln, jenen primären Werten nachhängt, dem wird es als Realität zuteil. Denn es hängt jenen Werten als Begleitwert an. Wer es verselbständigt, ihm wie einem Realen nachläuft, dem bleibt es notwendig ein Phantom.

Ist es ein Fluch des Menschen, eine ewige Verblendung, daß ihm alles Streben so leicht die Form des Glücksstrebens und alle Wertteilhabe die Form des Glückes selbst annimmt? Oder ist es ein Stück ewiger Weisheit und Gerechtigkeit, das sich hier an ihm erfüllt: eben darin, daß alles echte Streben nach echten ethischen Werten sein Glück in sich trägt, sich selbst belohnt — und das um so mehr, je höher hinauf

Digitized by Google

in der Wertskala es gerichtet ist? Darf man glauben, daß in diesem Sinne der Glückswürdigste im Grunde auch der Glücklichste ist — weil er der Glücksfähigste ist? Sieht es nicht so aus, als behielte der Satz „der Beste ist der Glücklichste" dennoch im höheren Sinne Recht? Und ist damit nicht doch letzten Endes der Eudämonismus rehabilitiert?

Diese Fragen sind keine ethischen mehr. Der Mensch kann sie auch nicht beantworten. Sicherlich aber liegt in ihrer Bejahung — falls sie zu Recht besteht — keine Rechtfertigung des Eudämonismus. Das gerade lehrt jener Wesenszusammenhang: Eudämonie als moralisches Postulat ist ein ewiges Erfordernis des Menschenherzens, „Eudämonismus" aber als Moral des Glückstrebens ist eine Lebenstendenz, die sich selbst vernichtet, indem sie systematisch zur Glücksunfähigkeit führt.

IV. Abschnitt:

Die Kantische Ethik.

11. Kapitel. Der Subjektivismus der praktischen Vernunft.

a) Kants Lehre vom „subjektiven" Ursprung des Sollens.

Seit Kant ist es üblich geworden in der Frage nach dem Wesen des Guten vom Phänomen des Willens auszugehen. Es war eine wichtige und echt kritische Einsicht Kants, daß die sittliche Qualität der Handlung niemals im Erfolge, überhaupt nicht im sichtbaren Tun, sondern in der inneren Tendenz, im Verhalten der Person, in ihrer Willenseinstellung liege. In diesem Sinne besteht der Satz zu Recht, daß das Prädikat „sittlich gut" einzig dem guten Willen zukomme.

Es sei zunächst davon abgesehen, daß das Willensproblem, das hieraus resultiert, nicht die ganze Problemweite des Guten deckt. Nehmen wir die Frage in ihren Grenzen — es sind die des Tunsollens — so fällt der ganze Nachdruck auf die „Absicht". In ihr liegt die innere Richtung des Willens. Inhalt und kategoriale Struktur der Absicht wiederum liegen in dem, was wir Zweck nennen. Die Ethik läuft damit nunmehr auf eine Ethik der Zwecke hinaus. Und da es sich um die Einheit des moralischen Lebens handelt, so muß über den einzelnen variablen Zweck hinaus auf das System der Zwecke übergegangen werden und letzten Endes auf die Einheit eines Endzweckes.

Man darf vor der Hand auch davon absehen, daß eine Zweckethik ihrer Aufgabe nicht gerecht werden kann, daß die obersten Zwecke des Handelns nicht zusammenfallen mit dem Wertmaßstab, den sittliche Beurteilung an die Handlung legt. Deswegen stecken doch hinter allen

Digitized by Google

Zwecken echte Werte, wenn auch gemeinhin nicht die eigentlich sittlichen Werte. Sieht man aber von allen solchen Unstimmigkeiten grundsätzlich ab, so fragt es sich immer noch: wie ist das Verhältnis von Wille und Wert zu verstehen? Der Wert ist das, was das Gebot, das „Sittengesetz" formuliert, das Seinsollende. Der Wille ist dasjenige, dem das Gebot „gilt". Der gute Wille also ist durch das Gesetz „bestimmt", er „richtet sich" nach ihm. Er empfängt also das Gesetz von anderer Seite, es ist nicht sein eigenes. Denn ihm steht es ja gerade frei, sich auch wider das Gesetz zu richten.

So sieht es auf den ersten Blick auch bei Kant aus. Aber das ist nicht die eigentliche Meinung. Ein solches Empfangen des Gesetzes von außen her, ein Hinnehmen seiner Autorität, wäre „Heteronomie". Kant zieht die umgekehrte Konsequenz: ein Sittengesetz muß das Eigengesetz des Willens selbst sein, der Ausdruck seiner wahren innersten Tendenz. Die „praktische Vernunft" muß autonom sein; sie muß sich ihr Gesetz selbst geben. Das metaphysische Wesen des Willens ist eben diese Gesetzgebung.

Damit aber kehrt sich das Verhältnis von Sollen und Wollen um. Das Sollen bestimmt jetzt nicht das Wollen, sondern das Wollen bestimmt das Sollen. Das Sollen als das Objektive erweist sich als das Untergeordnete. Es ist nur der Gesetzesausdruck, gleichsam die Objektivierung des reinen Wollens. Der Wille als das Subjektive ist das eigentlich Maßgebende. Hier stehen wir also wieder vor einer Zurückführung des Wertwesens auf etwas anderes, ihm Wesensfremdes; auch hier wird das Wertvollsein (nämlich das Gebotensein) „erklärt" aus etwas, was nicht Wert ist. Und auch hier wie beim Eudämonismus ist das Erklärungsprinzip eine innere Tendenz des Subjekts. Niemand wird hierbei freilich den tiefen Unterschied der Theorien übersehen: dort wird aus einer natürlichen, triebhaften Tendenz, hier aus einer metaphysischen, einer Vernunfttendenz heraus „erklärt". Dennoch stehen im Prinzip beide Erklärungsweisen auf einer Linie. Beide führen ein an sich Objektives auf ein Subjektives zurück.

Kants Auffassung des Sollens folgt in diesem Punkte nur der allgemeinen Disposition seiner Philosophie. Nach dieser liegt alles, was den Charakter eines Prinzips hat, im Subjekt. Raum und Zeit sind „Anschauungen", Kategorien sind „Verstandesbegriffe", die Einheit des Objekts wurzelt in der „synthetischen Einheit des Bewußtseins". Gegebenheitscharakter hat nur das Mannigfaltige, das für sich genommen der Prinzipien entbehrt. Überall hat das Subjekt, das Bewußtsein das Übergewicht; das Objekt ist das Abhängige, Sekundäre. Es empfängt seine Bestimmtheiten vom Subjekt.

Digitized by Google

Alle Prinzipien zeigen daher einen durchgehenden Charakter des Funktionalen, „Spontanen". Wer von solchen Voraussetzungen auf theoretischem Gebiet ausging, wo doch das Verhältnis des Subjekts zum Objekt ein bloß erfassendes ist, der konnte freilich auf praktischem Gebiet erst recht nicht anders zu Werke gehen. Hier ist das Verhältnis das umgekehrte, schon dem Phänomen nach: in der Erkenntnis bestimmt das Objekt das Subjekt, in der Handlung aber greift das Subjekt seinerseits aktiv über auf das Objekt, wandelt es von sich aus nach seinem Ermessen und formt es um. Hier ist es das Subjekt, welches das Objekt bestimmt[1]). Hier zeigt also nicht erst die idealistische Theorie, sondern schon das Phänomen die umgekehrte Richtung der Bestimmung.

So ist es sehr wohl zu verstehen, daß gerade in der Ethik die Kantische These von der Spontaneität des Subjekts eine Art Bestätigung erfährt. Hier gibt es tatsächlich einen Typus des Prinzips, der an der Wirklichkeit, wie sie von Natur dasteht, nicht realisiert ist. Das „Sittengesetz" drückt eine Forderung aus im Gegensatz zu den realen Verhältnissen des Menschenlebens. Und versteht man unter dem „Gegenstande" diese realen Verhältnisse, so läßt sich mit Recht sagen, daß dasjenige, was ein Gebot inhaltlich setzt, erst durch das Subjekt dem Gegenstande gegeben, d. h. buchstäblich ihm hinzugefügt werden kann.

Es liegt also durchaus Konsequenz darin, wenn die Kritik der praktischen Vernunft behauptet, das Subjekt gebe hier das Gesetz; in ihm und nicht im Objekt liege der Bestimmungsgrund. So ist die Lehre Kants von der „Gesetzgebung" des Willens zu verstehen. Sie „bestimmt", was sein soll. Denn nähme sie es aus den gegebenen Verhältnissen, aus der Welt der Objekte her, so hörte sie auf praktisch zu sein und ordnete sich den „Kategorien des Verstandes", d. h. den Gesetzen des Natürlichen unter. Da aber praktische Vernunft nichts anderes ist als der reine Wille selbst, so ist notwendig das Sollen aus dem Wollen bestimmt, und nicht umgekehrt.

Das bedeutet aber in die Sprache des Wertproblems übersetzt: der Wille bestimmt oder schafft die Werte, nicht die Werte den Willen. Der Wille also ist dann nicht gebunden an etwas, was an sich wertvoll ist, sondern das Wertvollsein ist nichts als der Ausdruck dafür, worauf er sich richtet. Werte sind Richtungsbegriffe des reinen Wollens.

b) Transzendentaler Subjektivismus und Willensfreiheit.

Der Kantische Subjektivismus ist auf theoretischem Gebiet so angreifbar wie nur je eine metaphysische Theorie. Er steht und fällt mit

[1]) Vgl. Fichte, Sittenlehre 1798, Einleitung.

Digitized by Google

dem Standpunkt des „transzendentalen Idealismus". Die Kritik dieses Standpunktes ist Sache der Erkenntnistheorie[1]). Hier genüge statt dessen nur der Hinweis, daß allein die Bedingtheit durch den Standpunkt hinreicht, ihn zweideutig zu machen.

In der Ethik aber trägt der Subjektivismus ein etwas anderes Gepräge. Hier ist an einer Bestimmung des Objekts durch das Subjekt nicht zu zweifeln. Der Subjektivismus steht also hier dem Phänomen näher als dort. Für Kant lag denn auch in der Ethik seine wichtigste Wurzel. Worauf es ankommt, ist die Freiheit des Willens. Frei nun ist der Wille offenbar nur, sofern er seinen Bestimmungsgrund in sich selbst trägt. Sein oberstes Prinzip also — mag es ihm noch so sehr die Form eines Imperativs annehmen — muß aus dem Wesen des Subjekts herstammen.

In dieser Überlegung sind zwei Punkte mit Stillschweigen übergangen, die sofort als Unstimmigkeiten auffallen, sobald man sie in die Form bestimmter Fragestellung bringt.

Der erste Fragepunkt betrifft die Freiheit. Gesetzt, die Lösung der Freiheitsfrage in positivem Sinne sei das oberste Erfordernis der Ethik — was an sich freilich noch gar nicht ausgemacht ist —, ist diesem Erfordernis denn mit einem transzendentalen Subjektivismus des Prinzips wirklich geholfen? Darf der Wille, sofern er die Freiheit haben soll, dem Prinzip zu folgen oder nicht, zugleich selbst Urheber des Prinzips sein? Ist es denkbar, daß er zuerst sich das Gebot geben und es dann übertreten sollte? Er muß es aber übertreten können; denn sonst wäre er nicht freier Wille, sondern wäre dem Prinzip wie einem Naturgesetz unterworfen. Ist aber das Prinzip schon in seinem Wesen enthalten, wie kann er da von ihm abweichen?

Freilich kann man sich hier zur Not helfen, indem man neben dem Gesetz anderweitige, „antimoralische" Triebfedern gelten läßt, die den Willen aus seiner ihm eigenen Richtung ablenken. Dann gibt es also zweierlei Willen, den reinen, der das Prinzip gibt, und den empirischen, der neben diesem Prinzip noch anderen Bestimmungsgründen unterworfen ist. Welcher von beiden ist aber dann der freie Wille? Doch offenbar derjenige, welcher die offene Möglichkeit vor sich hat, entweder dem Prinzip, oder den anderweitigen Bestimmungsgründen zu folgen. Also der empirische Wille. Der aber ist gerade unfrei nach Kant — und zwar eben weil er nicht dem autonomen Willensgesetz allein unterliegt! Für Kant gilt der reine Wille als frei, gerade sofern er keinen anderen Bestimmungsgrund hat als das Prin-

[1]) Vgl. Metaphysik der Erkenntnis[2] 1925, Kap. 17; desgl. Diesseits von Idealismus und Realismus, Kantstudien Bd. XXIX, 1924, Abschn. 2.

Digitized by Google

zip, das in seinem Wesen liegt. Folglich hat Kants „freier" Wille auf Grund dieser Bestimmungen in Wahrheit wohl Eigengesetzlichkeit (im strengen Sinne „Autonomie"), aber keine eigentliche Freiheit. Er ist dem autonomen Prinzip seines Wesens genau so unterworfen wie die Natur dem Naturgesetz.

Mit anderen Worten, der transzendentale Subjektivismus führt in der Ethik gar nicht auf die Willensfreiheit hinaus, um derentwillen er eingeführt wurde. Was für die Willensfreiheit wirklich erforderlich wäre, ist eben nicht die Autonomie des Willens, ist nicht die Setzung des Prinzips durch den Willen, sondern gerade seine Distanz gegen das Prinzip, seine Beweglichkeit ihm gegenüber, der Spielraum des Für und Wider in bezug auf das Prinzip. Und hier nun ist es evident, daß diese Bedingung der Distanz gerade dann zutrifft, wenn das Prinzip anderen Ursprungs ist, d. h. wenn es nicht im Subjekt wurzelt, nicht seine Autonomie, nicht Gesetzgebung des Willens selbst ist.

Der erste Fragepunkt führt also auf die unerwartete Einsicht hinaus, daß der transzendentale Subjektivismus dem Gedanken der Willensfreiheit nicht nur nicht förderlich ist, sondern ihm geradezu im Wege steht.

Daß Kant diesen mißlichen Zusammenhang übersehen konnte, lag indessen nicht an sachlicher Inkonsequenz, sondern an der radikalen Begriffsverschiebung, die er am Freiheitsbegriff selbst vorgenommen hatte. Das aber gehört in eine andere Untersuchung hinein (vgl. unten Kap. 67f. und 72b. c.).

c) Die Kantische Alternative.

Der zweite Fragepunkt betrifft nicht die Konsequenz, sondern die Voraussetzung der Kantischen These.

Gesetzt nämlich, die Begründung der Willensfreiheit durch die transzendentale Subjektivität des Sollens bestände sachlich zu Recht, welcher Schluß berechtigt dann eigentlich zur Annahme der standpunktlichen Voraussetzung selbst? Durch das, was erst bewiesen werden soll — die Willensfreiheit — ist sie natürlich nicht zu rechtfertigen. Denn das ist nicht gegebenes Phänomen, sondern steht in Frage. Kant hat diese Problemlage sehr wohl durchschaut: auf das Sittengesetz läßt sich der Finger legen, es ist eine intelligible Tatsache; auf die Freiheit aber nicht, sie muß erschlossen werden. Und zwar kann sie nur aus dem Sittengesetz erschlossen werden. Auf die Fassung des Sittengesetzes also kommt es an.

Was also rechtfertigt die Annahme eines subjektiven Ursprungs für das Sittengesetz? Auch hier wiederum ist Kants Argumentation sehr

Digitized by Google

durchsichtig. Für ihn bestehen nur zwei Möglichkeiten: entweder stammt das Prinzip aus der Außenwelt, von den Dingen, von der Natur, oder es stammt aus der Vernunft. Im ersteren Falle ist es „empirisch", ermangelt der Allgemeinheit und der Selbständigkeit (Autonomie) gegenüber den Kategorien und Naturgesetzen, und ist überdies ein bloß „hypothetischer Imperativ", kein eigentliches Gebot, das sich in Gegensatz zu natürlichen Tendenzen setzen könnte. Stammt es aber aus der Vernunft, so ist es allgemein, aprioriſch, ein unbedingter „kategorischer" Imperativ, d. h. echtes Gebot und steht allen Naturgesetzen gegenüber unabhängig, autonom, ja überlegen da.

Die Charakteristik der beiden Fälle darf man uneingeschränkt zugeben. Ja, sie läßt sich mutatis mutandis von der Kantischen Forderung des einheitlichen Sittengesetzes leicht auf die Mannigfaltigkeit der Werte übertragen. An jedem Werte bestehen prinzipiell diese beiden Möglichkeiten. An jedem einzelnen kehren sie wieder als Alternative von empirischem Wertrelativismus und transzendentalem Wertapriorismus. Die Kantische Frage versetzt uns also mitten in das systematische Grundproblem nach dem Wesen der Werte hinein. Wie sie denn die sachliche Aufrollung dieses Problems geschichtlich ermöglicht hat.

Wie Kant diese Frage entscheidet, das ist aus dem Sinn seines ethischen Prinzips heraus eine Selbstverständlichkeit. Das Prinzip kann nicht ein empirisches, abhängiges, bloß hypothetisches sein, es hat unbestreitbar den Charakter eines echten Gebots, unbekümmert darum, ob irgendeine Erfahrung seine Erfüllung enthält oder nicht. Es kann folglich nur aus der Vernunft stammen. Daher die Autonomie der praktischen Vernunft und die Abhängigkeit des Sollens vom reinen Willen.

d) Der Fehlschluß im Kantischen Apriorismus.

Die ganze Argumentation hat die Form eines disjunktiven Schlusses im modus tollendo ponens. Zwei Möglichkeiten bestehen nur. Die eine erweist sich als falsch. Es bleibt nur die andere übrig. Dieser Schluß ist nur richtig, wenn die Disjunktion im Obersatz eine vollständige war. Es fragt sich also: ist die Kantische Alternative eine vollständige Disjunktion? Bestehen wirklich keine anderen Möglichkeiten für das Prinzip als die beiden, entweder aus der „Natur" oder aus der „Vernunft" zu stammen? Oder, wenn man das auf das Wertproblem überträgt: kann ein Wert wirklich nur entweder von Dingen (resp. Naturtendenzen) abstrahiert oder vom wollenden Subjekt diktiert sein?

Die Antwort muß verneinend ausfallen. Es ist lediglich die Enge der Kantischen Disposition, die eine dritte Möglichkeit ausschließt, —

Digitized by Google

dieselbe Enge, die auch im Kategorienproblem nur die Funktion des „Subjekts" übrig läßt, wo der Ursprung aus der Empirie versagt. Wie es dort eine rein standpunktliche Voreingenommenheit ist, dasjenige, was a priori erkannt wird, auf „reine Anschauung" und „reine Verstandesbegriffe" zu beziehen, so ist es auch hier standpunktliche Voreingenommenheit, dasjenige, was im sittlichen Bewußtsein nachweislich aprioriſch ist, auf eine gesetzgebende „praktische Vernunft" zurückzuführen. Lautete die Alternative einfach „entweder a priori oder a posteriori", so bestünde sie zu Recht und schlösse eine dritte Möglichkeit aus. Aus der Unmöglichkeit des aposterioriſchen Ursprungs folgte dann mit Notwendigkeit der aprioriſche Charakter des Prinzips. Aber die Kantiſche Alternative „entweder aus der Natur oder aus der Vernunft" ist nicht identiſch mit ihr. Aus ihr läßt sich nicht disjunktiv schließen. Die Aufhebung des einen Gliedes zieht die Setzung des anderen nicht nach sich. Der Begriff des Aprioriſchen *fällt nicht zusammen* mit dem des Ursprungs aus der Vernunft. *Die Alternative ist falsch*, die Disjunktion nicht vollständig. Mit ihr aber fällt der Schluß hin. Er ist ein *Fehlschluß*.

In der Tat liegt hier der Angelpunkt des Kantiſchen Subjektivismus. Er ist kein gewöhnlicher Subjektivismus, er hängt überall letzten Endes am Aprioriſchen. Kant ist außerstande, ein A priori sich vorzustellen, das nicht in einer Funktion des Subjekts bestünde. Das scheinbar Einleuchtende daran ist dieses, daß aprioriſche Einsicht ja tatsächlich ohne Gegebenheit realer Einzelgegenstände besteht. Das eben ist ihre Apriorität. Das Subjekt hat diese Einsichten nicht vom gegebenen Fall her. Es fügt sie der Gegenstandsvorstellung also *von sich aus* ein. In diesem „von sich aus" aber liegt die ganze Zweideutigkeit.

Muß das Subjekt denn das Eingefügte selbst erzeugt haben? Muß dahinter eine hervorbringende, spontane Funktion des Subjekts stehen? Ist es nicht auch umgekehrt möglich? Kann das Subjekt den Inhalt des Aprioriſchen nicht ebenso gegenständlich erschauen, wie den des Aposterioriſchen? Daß aprioriſche Inhalte nicht an realen („empiriſchen") Gegenständen als solchen abzulesen sind, das tut doch ihrer Gegenständlichkeit überhaupt keinen Eintrag. Geometriſche Verhältnisse sind zwar nicht von Dingen, auch nicht von gezeichneten Figuren abstrahierbar, sondern höchstens an ihnen demonstrierbar; aber sie sind deswegen doch etwas *rein Objektives*, als Objekt Anschaubares und haben mit Bewußtseinsfunktionen nichts zu tun. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist zwar niemals wahrnehmbar, auch wenn beide Glieder der Wahrnehmung gegeben sind; aber es ist deswegen doch *ein Gegenstandsverhältnis* und wird einzig als sol-

Digitized by Google

ches dem Wahrgenommenen eingefügt. Nichts läßt darauf schließen, daß es ein Verhältnis von Bewußtseinsfunktionen ist.

Und ist es mit dem kategorischen Imperativ anders? Die geforderte Übereinstimmung des individuellen Willens mit dem idealen Wollen Aller kann sicherlich niemals einem empirischen Willen entnommen werden. Aber folgt daraus, daß diese Forderung eine Funktion, ein Akt, eine Gesetzgebung der Vernunft sei? Offenbar genau ebenso wenig. Sie ist vielmehr auch etwas rein Objektives, ihr Inhalt ist ein *ideales gegenständliches Verhältnis*, welches eben als ein solches dem sittlichen Bewußtsein vorschwebt, unabhängig vom Grade seiner Realisation im wirklichen Menschenleben.

Das Vorurteil, welches Kant die Gegenständlichkeit des a priori Einsichtigen verkennen ließ, war eben dieses, daß ihm nur das Empirische (nur das zugleich auch „Sensible") als vollwertiger Gegenstand galt[1]). Dieses Vorurteil hat letzten Endes die ganzen Verirrungen des Idealismus verschuldet. An ihm liegt es, daß die ganze ideale Gegenstandssphäre — die bereits im Platonismus entdeckt und als eine „an sich seiende" theoretisch ausgebaut war — dem 19. Jahrhundert wieder ganz fremd wurde.

Nicht das ethische Problem allein hat darunter zu leiden gehabt, auch die Erkenntnistheorie und vor allem die reine Logik sind subjektivistisch verfälscht worden, von Ästhetik, Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie u. a. m. ganz zu geschweigen. Alle Disziplinen, deren Gegenstand ein idealer ist, sind durch dieses Vorurteil auf den Kopf gestellt worden. So ist es kein Wunder, daß die *Sphäre der Werte* nicht entdeckt werden konnte, obgleich der Apriorismus, der den Schlüssel zu ihr bildet, andauernd im Erstarken war. Der subjektivistische und *funktionalistische Apriorismus* war eben selbst eine *Verirrung*, eine radikale Verfehlung des ursprünglich gegenständlichen Charakters alles a priori Erkennbaren.

Für die Ethik aber läßt sich hieraus zunächst soviel lernen: für die Allgemeinheit, die Apriorität und den kategorischen Charakter des Prinzips bedarf es gar keines subjektiven Ursprungs — und sei es auch ein Ursprung von höchster Dignität, ein Ursprung im Wesen der praktischen Vernunft selbst. Es bedarf vielmehr nur eines Ursprungs, der nicht in der realen Gegenständlichkeit, nicht in der Natur und im sinnlich Erfahrbaren liegt. Aus dieser Sphäre darf das ethische Bewußtsein sein Prinzip nicht entlehnen. Ihr gegenüber muß es autonom sein. Es

[1]) Das Sonderbare ist, daß dieses Vorurteil, rein für sich genommen, nichts weniger als ein idealistisches ist. Sofern in ihm das „Sein des Idealen" wegen seines Abfallens gegen das reale Sein verkannt wird, möchte man es eher als ein realistisches, und zwar gerade ein naiv realistisches Vorurteil bezeichnen.

Digitized by Google

muß ihr mit einem anderen Prinzip entgegentreten. Wie aber die Sphäre beschaffen ist, der sie das Prinzip entnimmt, das tut für die Autonomie des Prinzips dem Empirischen gegenüber schlechterdings nichts zur Sache. An sich wäre es freilich denkbar, daß das Prinzip der Vernunft entstammte. Aber erweisen ließe es sich dennoch auf diesem Wege nicht.

Daß es sich auch auf anderem Wege nicht erweisen läßt, daß vielmehr das Gegenteil durchaus erweisbar ist, kann vorläufig freilich auch nur vorweggenommen werden. Die Entscheidung liegt in dem Nachweise, daß es eine an sich seiende ideale Sphäre gibt, in der die Werte ursprünglich heimisch sind, und als deren selbständige, von keiner „Erfahrung" abhängige Inhalte sie a priori erschaut werden.

Aber dieser entscheidenden Einsicht vorgelagert ist noch eine Reihe anderer Vorurteile, von denen man sich zuvor ebenso befreien muß wie von dem des transzendentalen Subjektivismus.

12. Kapitel. Schelers Kritik des Formalismus.

a) Der Sinn des „Formalen" im kategorischen Imperativ.

Neben der These des transzendentalen Subjektivismus steht in der Kantischen Ethik die des „Formalismus". Ein echtes moralisches Gebot, ein „kategorischer" und autonomer Imperativ kann nach Kant nur ein formales Gesetz sein. Es darf nicht die „Materie" des Willens betreffen, darf ihm nicht inhaltlich vorschreiben, was eigentlich er wollen soll, sondern nur die allgemeine Form angeben, wie er wollen soll. Alle „materiale" Bestimmung des Willens ist heteronom, ist von Dingen oder Dingverhältnissen hergenommen, die auf Grund natürlicher Tendenzen und Triebe erstrebenswert erscheinen. Ein material bestimmter Wille ist empirisch bestimmt, d. h. „von außen" bestimmt. Materiale Bestimmtheit ist Naturbestimmtheit, nicht Vernunftbestimmtheit, nicht Bestimmtheit aus dem Gesetz und aus dem Wesen des Guten. Denn das Wesen des Guten ist reine Formqualität des Willens.

Das Einleuchtende und unverlierbar Wertvolle an dieser These ist 1. die radikale Ablehnung des Empirismus in der Ethik, die Einsicht, daß ein ethisches Prinzip niemals im Haften des Willens an Gütern liegen kann; und 2. die Abwehr der Kasuistik und alles Vorschreibens besonderer Ziele, die sich ja immer nur auf Grund empirisch gegebener Situationen ergeben können. Das Positive also ist die Forderung strenger Allgemeinheit, der Ausschluß äußerer Bestimmungen und die Einsicht, daß das Gute eine Wertqualität des Willens selbst ist, nicht eine solche seiner Zwecke.

Ob diese Errungenschaften wirklich an der Formalismusthese hän-

Digitized by Google

gen, ja ob sie auch nur durch sie gefördert werden, ist freilich eine ganz andere Frage. Daß ein Imperativ, der die allgemeine Beschaffenheit eines „guten Willens" angibt, bloß „formal" sein, d. h. keine inhaltliche Bestimmung enthalten dürfe, ist keineswegs einzusehen. Vielmehr auch die allgemeinste qualitative Bestimmung wird notwendig immer noch eine inhaltliche sein müssen, wenn sie auch nicht die „Materie" des Willens, d. h. seinen jeweiligen Gegenstand betrifft.

Es ist denn auch leicht sich zu überzeugen, daß Kants kategorischer Imperativ selbst in diesem Sinne ein durchaus inhaltliches Gesetz ist. Die Übereinstimmung des empirischen Willens mit dem idealen Willen, dessen Einstellung (oder „Maxime") man als „allgemeine Gesetzgebung" wollen kann, ist schon eine inhaltliche Bestimmung. Und es ist nur ihre hohe Allgemeinheit, die darüber allenfalls täuschen kann. Ein Imperativ, der überhaupt nichts Inhaltliches geböte, wäre ein inhaltsloser, also in Wirklichkeit gar kein Imperativ.

b) Das geschichtliche Vorurteil zu Gunsten der Form.

Hinter dem Formalismus der Kantischen Ethik steht der breiter angelegte Formalismus seiner Philosophie überhaupt — und hinter diesem wiederum ein uraltes, bis auf Aristoteles zurückreichendes Vorurteil der traditionellen Metaphysik zu Gunsten der reinen Form.

„Materie und Form" ist dieser Tradition gemäß ein ungleichwertiger Gegensatz. Materie ist Unbestimmtheit, ein dunkler Hintergrund des Seins, das an sich Minderwertige, ja in manchen Fassungen direkt das Böse. Die reine Form ist das bestimmende, aufbauende, differenzierende Prinzip, dasjenige, was Maß, Schönheit, Leben und alles Wertvolle erstehen läßt. Aristoteles hatte sie dem Zweck (Entelechie) gleichgesetzt. Und Plotin wiederum hatte das höchste Formprinzip der Platonischen Idee des Guten gleichgesetzt.

Diese Disposition wirkt fort. Sie ist in der Universalienlehre der Scholastik lebendig, nicht weniger als in Descartes' und Leibniz' Lehre von den Ideen. Sie beherrscht, ins Subjektive gewandt die Kantische Erkenntnistheorie ganz und gar. Materie und Form der Erkenntnis, dieser Gegensatz bestimmt den Aufbau der Kritik der reinen Vernunft. „Materie" liefern die Sinne, alle Prinzipien dagegen sind „reine Form". Das gilt für die Kategorien wie für die Anschauung, für die Schemata wie für die Grundsätze, für Ideen, Imperative und Postulate. Da alle diese Prinzipien den Charakter des Apriorischen tragen, so ist die Folge, daß sich für Kant Apriorität und Formcharakter zu einer festen Einheit verbinden. Daß z. B. Kategorien auch etwas Materiales enthalten könnten, ist für Kant ein Ding der Unmöglichkeit — eine Konsequenz, die wunderlich genug anmutet angesichts der Tatsache, daß unter seinen

Digitized by Google

Kategorien so evident inhaltliche Prinzipien stehen wie Substanz, Kausalität und Wechselwirkung. Noch auffallender ist es, wie ihm Raum und Zeit im reinen Formcharakter aufgehen konnten, wo das Substratmoment hinter dem Gefüge von Gesetzen und Relationen sich noch viel unabweisbarer aufdrängt.

Es ist eine besondere Aufgabe der Kategorienlehre, den Nachweis zu führen, daß in allen diesen Prinzipien tatsächlich Wesenselemente enthalten sind, die in das Schema von Form, Gesetz und Relation nicht aufgehen[1]). Daß aber die ganze These auf reiner Verirrung beruht, läßt sich auch ohne diesen Nachweis an der Tatsache ersehen, daß der Gegensatz von Form und Materie selbst ein durchaus relativer ist, daß jedes Geformte sich wiederum als Materie höherer Formung auffassen läßt, und ebenso jede bestimmte Materie wiederum als Formung aus niederen materialen Elementen. Absolute Materie und absolute Form dürfte in dieser Stufenfolge höchstens für die Extreme gelten. Und gerade die Extreme fallen entschieden außerhalb aller gedanklichen und begrifflichen Faßbarkeit. Die ganze Kette der Phänomene — und zwar auf allen Gebieten der Natur wie des Geistes — bewegt sich in den Zwischengliedern, in der Sphäre der Relativität.

Hat man die metaphysische Quelle des Vorurteils einmal erfaßt, so ist es nicht schwer sich von ihm zu befreien. Es ist wahr, daß Gesetze, Kategorien, Gebote den Einzelfällen gegenüber, für die sie gelten, immer das Allgemeine, und in diesem Sinne die „Form" sind. Aber dieser Formcharakter ist kein Gegensatz zur Materie im Sinne der Inhaltlichkeit. Alle Prinzipien haben in sich selbst auch Materie, sonst wären sie inhaltlos. Und da alle Prinzipien, soweit sie überhaupt erkennbar sind, nur a priori erkennbar sind, so folgt daraus ganz offenkundig, daß es apriorische Materie gibt.

In diesem Punkt setzt die Schelersche Kritik des Formalismus ein — eine Kritik, die freilich auch schon ihre Vorläufer hat, die aber in ganzer Allgemeingültigkeit doch erst mit dem Rüstzeug der Phänomenologie geführt werden konnte. Solange die transzendental-subjektivistische Auffassung des Apriorischen herrschte, hing auch der Formcharakter dem Apriorischen verführerisch an. Erst die gegenständliche Auffassung des a priori Einsichtigen hat endgültig Raum geschaffen für das Verständnis des Inhaltlichen in den Prinzipien, und damit für das „material Apriorische", das in den Werten das Ausschlaggebende ist.

c) Formalismus und Apriorismus.

Die entscheidende Einsicht ist diese: die beiden Gegensatzpaare „formal — material" und „a priori — a posteriori" haben an sich mit-

[1]) Genaueres hierüber in Metaphysik der Erkenntnis[2] S. 257—266.

Digitized by Google

einander gar nichts zu tun[1]). Weder ist alles Apriorische formal, noch alles Materiale aposteriorisch. Das Apriorische ist zwar immer allgemeingültig, das Aposteriorische nicht. Aber die Allgemeinheit als solche ist nicht etwas Formales. Innerhalb des Apriorischen, z. B. des Systems der Geometrie, gibt es Gesetze von größerem und geringerem Gültigkeitsumfang. Und immer sind die allgemeineren den spezielleren gegenüber formal, diese jenen gegenüber material. Das bedeutet nur, daß allemal das Speziellere die größere Inhaltsfülle hat. „Apriorisch" aber sind hier in gleicher Weise alle Sätze, ohne Unterschied der Inhaltsfülle und des Umfangs der Allgemeinheit.

Daraus folgt für die Ethik: ein Prinzip wie das Sittengesetz, oder überhaupt ein Gebot, ja ein Wertmaßstab, kann sehr wohl eine „Materie" haben, ohne daß dieses seiner Apriorität Eintrag täte. Ein „material bestimmter Wille" braucht nicht, wie Kant meint, empirisch bestimmt zu sein. Es braucht keine Einwirkung von außen zu sein, die ihn in Bewegung setzt. Materiale Bestimmtheit ist nicht Naturbestimmtheit. Sie stammt nicht notwendig aus den allgemeinen Seinsgesetzen her, bedeutet keine Kausalabhängigkeit. Sie erniedrigt den menschlichen Willen nicht zum „Naturwesen". Denn ihre Herkunft kann eine vollkommen autonome, ihre Gegebenheit eine rein apriorische sein.

Was in der Kantischen These Wertvolles war, die Ablehnung des ethischen Empirismus und der Heteronomie, die Abweisung der Kasuistik und der vorgeschriebenen Sonderziele, die Forderung strenger Allgemeinheit des Prinzips und seiner Gültigkeit, nicht als Zweck, sondern als Wertmaßstab des Willens inbezug auf seine sittliche Qualität — alles dieses läßt sich restlos aufrechterhalten und durchführen ohne den „Form"-Charakter des Prinzips. Ist die Materie des Prinzips selbst eine rein apriorische, entstammt sie nicht gegebenen und begehrten Gütern oder der inhaltlichen Tendenz eines Naturtriebes, so ist die ganze Reihe dieser Forderungen in ihr nicht weniger erfüllt, als sie es durch den reinen Formcharakter des Prinzips wäre. Mit anderen Worten, auf den Unterschied von Form und Materie kommt es in einem autonomen ethischen Prinzip überhaupt nicht an. Es kommt nur auf die Apriorität an.

Positiv ausgedrückt: Werte mögen so formal oder material sein, als sie wollen, sie müssen nur etwas Selbständiges, von allen anderweitigen Prinzipien Unabhängiges sein, und das ihnen zugehörige Wertbewußtsein muß ein apriorisches sein. Versteht man unter dem Apriorischen nicht eine Funktion, sondern nur die spezifische Erkenntnisweise eines Gegenständlichen, das als solches ebensowohl er-

[1]) Zum Folgenden Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 2. Aufl. 1921, S. 48 ff.

Digitized by Google

faßt als verfehlt werden kann, so hat es mit dem materialen Gehalt der Werte keinerlei Schwierigkeit. Es ist der Subjektivismus im Problem des Apriorischen, was dem Formalismus in der Ethik Vorschub leistet. Hebt man ihn auf, so verliert auch dieser seine Stütze.

13. Kapitel. Schelers Kritik des Intellektualismus.

a) Intellektualismus und Apriorismus.

Ein weiteres Vorurteil der Kantischen Ethik, das mit dem Formalismus wohl zusammenhängt, aber nicht zusammenfällt, ist der Intellektualismus. Kant ist in seiner Bevorzugung des „Denkens", des „Verstandes", der „Vernunft" zwar durchaus gemäßigt — im Vergleich mit seinen großen Vorgängern, etwa Leibniz. Ja, im bewußten Gegensatz zu letzterem räumte er der Sinneswahrnehmung die wichtige Stelle einer selbständigen Gegeninstanz ein. Aber bei dem inneren Dualismus, der auf diese Weise entstand, ließ er es denn auch bewenden. Der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Denken, Sensiblem und Intelligiblem beherrscht nicht nur die Erkenntnistheorie, sondern die ganze Kantische Philosophie.

Für die systematischen Grundprobleme freilich könnte das nahezu gleichgültig sein, wenn nicht stillschweigend eine weitere Gleichsetzung dieses Gegensatzes mit dem von Apriorischem und Aposteriorischem vorläge. Diese Gleichsetzung ist keine konsequent durchgeführte; die transzendentale Ästhetik mit ihrem Grundbegriff der „reinen Anschauung" schlägt ihr ins Gesicht; nicht weniger auch die Lehre vom Schematismus. Aber im allgemeinen bleibt es doch in Geltung: Sinnlichkeit, anschauliche Gegebenheit ist aposteriorische Erkenntnis; Verstand, Denken, Vernunft ist apriorische Erkenntnis. Die vermittelnde Rolle spielt hierbei der oben behandelte Gegensatz des Materialen und Formalen. Und hinter diesem wiederum steht der des Objektiven und Subjektiven, d. h. des vom Objekt her Gegebenen und des vom Subjekt Hervorgebrachten.

Daß diese letzteren beiden Gegensatzpaare der Sache nach weder miteinander noch auch mit dem des Apriorischen und Aposteriorischen zusammenfallen, ist bereits gezeigt worden. Daß aber letzterer auch nicht mit dem von Denken und Sinnlichkeit sich deckt, folgt daraus noch nicht ohne weiteres — obgleich diese Gleichsetzung für Kant durch jene beiden Gegensatzpaare vermittelt ist. Es ist daher gesondert nachzuweisen.

Auch diesen Nachweis hat überzeugend die Phänomenologie erbracht[1]). Für die Ethik ist er von grundlegender Bedeutung. Denn

[1]) Vgl. zum Folgenden Scheler a. a. O. S. 49—67.

Digitized by Google

erst durch ihn wird es klar, in welcher Form die apriorisch-materiale Werteinsicht im sittlichen Bewußtsein primär vorliegt. Die Klarheit in diesem Punkt ist die Bedingung für alles Folgende.

b) Sinnlichkeit, Gegebenheit und Aposteriorität.

Der erste Teil des Nachweises besteht in der Ablösung des aposteriorischen Gegebenheitsbegriffs von der Sinnesempfindung. Einzelne Sinnesinhalte, isolierte Farben, Töne usw. sind niemals direkt „gegeben". Sie müssen, wenn man sie sich als solche zum Bewußtsein bringen will, immer erst durch ein künstliches Verfahren, eine besondere psychologische Methode, herausgelöst werden aus den wahrgenommenen Gegenstandskomplexen. Wahrnehmung, nicht Empfindung, ist die gebende Instanz. Wahrnehmung aber ist immer etwas hoch Komplexes. Die Empfindung mag ihr Element sein und in diesem real bedingenden Sinne freilich als gebende Instanz sich erweisen. Aber das kann erst die Theorie aufdecken.

Im Wahrnehmungskomplex nun, der allein als unreflektierte, phänomenale Gegebenheit gelten kann, ist immer eine Fülle aprioriischer Elemente enthalten — zum mindesten die ganze Reihe der Kantischen Kategorien, in Wahrheit aber noch sehr viel anderes darüber hinaus. Kant hat mit seinem Gegebenheitsbegriff (der freilich in beiden Bedeutungen schillert) gar nicht das Gegebene der natürlichen Einstellung im Sinne, sondern ein gnoseologisch Gegebenes, das schon durch den theoretischen Gegensatz zum Aprioriischen mit bestimmt ist. Das Gegebene läßt sich dann allerdings dem Sinneszeugnis gleichsetzen. Aber es ist dann nicht ein als Phänomen vorliegendes und Greifbares, auf das sich eine Theorie stützen könnte, sondern selbst bereits Produkt der Theorie. Der Kantische Erfahrungsbegriff ist eben zweideutig. Er bezeichnet das eine Mal die gesamte natürliche und wissenschaftliche Erkenntnis — und in diesem Sinne schließt er natürlich das Aprioriische ein —, das andere Mal nur das Nichtaprioriische in der Erkenntnis.

Diese Zweideutigkeit rächt sich in der Ethik. Nach Kant ist jede „materiale" (empirische) Bestimmung des Willens sinnlich, auf Lust und Unlust bezogen, ist durch erwartete Lust, bzw. Vermeidung von Unlust bedingt. Der Wert der begehrten Güter und vollends die Güter selbst sollen erst mittelbar durch diese Beziehung gegeben sein. Das ist vom Standpunkt der natürlichen Einstellung wiederum die Umkehrung des Phänomens. Unmittelbar gegeben sind vielmehr dem begehrenden Bewußtsein ausschließlich die Wertträger mitsamt den ihnen anhaftenden Wertakzenten, um derentwillen sie begehrt werden. Begehrt werden eben nur die „Güter" als solche, nicht aber die Lust, die mit ihrem Besitz verbunden ist. In zweiter Linie kann sich daran ein

Digitized by Google

Bewußtsein der Werte selbst anschließen, welche die begehrten Gegenstände zu Wertgegenständen, d. h. zu „Gütern" machen, welche sie also erst begehrbar machen. Und erst in dritter Instanz kann dem Wertbewußtsein dann ein Wissen um Lust und Unlust folgen, „die wir als Wirkung der Güter auf uns (sei dieses Wirken als erlebte Reizung, sei es kausal gemeint) zurückführen". Die Sinnlichkeit, sofern man sie in Lust und Unlust erblickt, ist nicht die gebende Instanz, sondern etwas dem Begehren sekundär anhaftendes.

Was vom Begehren gilt, gilt in erhöhtem Maße vom eigentlichen Wollen, das nicht ein Habenwollen von Gütern, sondern ein Erreichenwollen von Zielen, ein Verwirklichenwollen von Aufgaben ist. Was dem wollenden Bewußtsein direkt vorschwebt, ist immer die Aufgabe, das Ziel selbst, und zwar als ein inhaltliches, materiales Etwas. Die Reflexion auf das wollende Subjekt und seine Zustände tritt hier um so mehr zurück, je intensiver und leidenschaftlicher das Wollen ist. Der Inhalt des Gewollten reißt den Wollenden hinaus über sein Ich, läßt ihn in seinem Gegenstande, seiner Idee, seinem Sicheinsetzen für das Gewollte aufgehen.

Alles Ausschauen nach Lust und Unlust ist hier vollkommen sekundär. Die „Materialität", Gegenständlichkeit und „Sachlichkeit" der Willenseinstellung hat mit Sinnlichkeit, und vollends mit Aposteriorität und heteronomer Bestimmtheit nichts zu tun.

o) Denken, Verstand und Apriorität.

Der erste Teil des Erweises ist nur ein Vorspiel. Der Nachdruck liegt auf dem zweiten. Wenn Sinnlichkeit und aposteriorische Bestimmung nicht dasselbe sind, so könnten deswegen doch Denken und aprioriſche Einsicht zusammenfallen. Daß sie das nicht tun, dafür könnte eigentlich schon die transzendentale Ästhetik Kants als Beweis dienen. Dennoch ist gerade bei Kant der Intellektualismus des Aprioriſchen ein nahezu geschlossener. Kategorien sind „Verstandesbegriffe", Grundsätze sind nicht einfach Voraussetzungen der Gegenstandserkenntnis, sondern Prinzipien einer bestimmenden „Urteilskraft". Synthese ist Sache des Urteils, und die ganze Kernfrage der Vernunftkritik ist — nicht auf aprioriſche Erkenntnis überhaupt, sondern — auf synthetiſche „Urteile" a priori gerichtet. Die Aufgabe ist von vornherein eingeschränkt; oder vielmehr, es wird als selbstverständlich angenommen, daß alles Aprioriſche in der Erfahrung auf einer Urteilsfunktion, einer spezifiſchen Intellektualfunktion, beruhe.

Die Konsequenz ist, daß in aller komplexen Gegenstandswahrnehmung das die Synthese leistende Urteil schon vollzogen sein muß, also daß überall, wo Dinge oder Geschehnisse erfaßt werden, das Den-

Digitized by Google

ken bereits im Spiele ist. In Wirklichkeit läßt sich aber von einer Denk- oder Urteilsfunktion in der Wahrnehmung nicht das Geringste nachweisen. Daß ein perspektivisch geschautes Ding auch eine „Rückseite" habe, wird nicht erst erschlossen, wird weder bewußt noch unbewußt hinzugedacht, sondern schlechterdings ebenso unmittelbar und *intuitiv miterfaßt* wie die „gesehene" Vorderseite.

Das „Denken" beginnt erst, wo die Reflexion auf bestimmte Beschaffenheiten des nicht unmittelbar Erfaßten einsetzt. Dasselbe gilt von Substanz- und Kausalzusammenhängen. Freilich *können* sie auch urteilend erschlossen werden, nämlich wo sie nicht unmittelbar mitgegeben waren. Aber in der natürlichen Einstellung des Bewußtseins auf Sachen und Sachzusammenhänge werden sie im allgemeinen unmittelbar miterfaßt. Das hindert nicht, daß dieses unmittelbare und intuitive Miterfassen der Zusammenhänge ein aprioriſches ist. Aprioriſche Erkenntnis ist eben *in aller Dingerkenntnis bereits enthalten*. Aber sie ist deswegen nicht Sache des Denkens oder des Urteils. Aprioriſche Erkenntnis ist vielmehr immer *ursprünglich intuitiv*, und das Urteil, in dessen Form sie sich fassen läßt, wenn man sie nachträglich isoliert heraushebt, ist etwas Sekundäres ihr gegenüber, etwas Äußerliches und Gleichgültiges, das an der Einsicht selbst nichts mehr ändert.

Das Gesamtbild ist dieses: die natürliche Auffassung der Dingwelt ist von vornherein durchsetzt mit aprioriſchen Elementen; alles Erfassen vollzieht sich schon in kategorialen Wesensstrukturen, und *eben darin* besteht die Apriorität der letzteren. Kant hat dieses Verhältnis im Grunde sehr genau durchschaut; darüber kann der Ausdruck „*Bedingung möglicher Erfahrung*" am besten belehren. Nur die intellektualistische Deutung, die Einschiebung des Denkens, des Begriffs, des Urteils macht die große Errungenschaft wieder zweideutig. Man muß, um die Tragweite des transzendentalen „Bedingungseins" zu ermessen, von dieser Deutung vollständig absehen.

Das ist es, was wiederum in erhöhtem Maße für die Ethik gilt. Daß der kategoriſche Imperativ für Kant ein Gesetz der „Vernunft" ist — im Gegensatz zur Naturgesetzlichkeit von Trieb, Neigung und Begehren — darin steckt neben dem verkappten Subjektivismus *derselbe Intellektualismus* wie in der Kategorienlehre. Das ethiſche A priori muß ein ebenso begrifflich rationales, in Urteilsform auftretendes sein wie das theoretiſche; für Kant ist es undenkbar, daß es auf andere Weise noch ein wirkliches A priori sein könnte.

Die psychologiſche Voraussetzung hierbei ist, daß unser sittliches Leben von einer praktiſchen Denk- und Urteilsfunktion durchzogen ist, daß Wählen und Entschließen, Ablehnen und Billigen, moraliſche Stel-

Digitized by Google

lungnahme zu Handlungen und Personen auf logischer Subsumption des Falles unter das zum Voraus a priori eingesehene Sittengesetz beruhe. Nach dieser Auffassung beherrscht eine praktische Intellektualfunktion das moralische Leben. Die Form, in der sie die Mannigfaltigkeit der Lebenslagen und Konflikte durchzieht, ist eine rein logische.

Kant hat diesen ethischen Logizismus freilich nicht auf die Spitze getrieben. Es findet sich in der Typik der praktischen Vernunft sogar ein bedeutsamer Versuch, ihn ins Emotionale umzubiegen. Es ist nicht Kants Meinung, daß das naiv moralische Bewußtsein die Formel des Imperativs explizite besitze und mit ihr wie mit einer Elle an die Situationen des Lebens herantrete. Die Formel ist nur der wissenschaftliche Ausdruck dessen, was ein jeder stillschweigend und ungeformt anerkennt, was in seinem Gewissen spricht; nicht ein Wissen um das moralische Gesetz, sondern „Achtung vor dem moralischen Gesetz" gilt ihm als das Bestimmende. Im übrigen aber bleibt das logische Schema der Subsumption, des bewußten Maßstab-Anlegens doch bestehen. Und das bleibt das Irreführende in der Kantischen Ethik, dasjenige, was den unverlierbaren Sinn ihres Apriorismus verdunkelt hat.

d) Emotionaler Apriorismus des Wertgefühls.

Von einer solchen subsumierenden Urteilsfunktion nämlich ist im konkreten sittlichen Leben genau so wenig vorhanden wie in der natürlichen, konkreten Dingerkenntnis. Alle moralische Stellungnahme ist vielmehr intuitiv, ist unmittelbar da und immer im Erfassen der gegebenen Sachlage (sei es der Situation oder der vollzogenen Handlungsweise) bereits enthalten. Sie wartet nicht erst auf den urteilenden Verstand.

Die Auffassung der ethischen Wirklichkeit — bestehe sie nun in Gütern, menschlichen Verhältnissen oder Anforderungen an die persönliche Entscheidung — ist immer, auch für das naivste Bewußtsein, schon durchsetzt von Wertungen, von gefühlsmäßiger Stellungnahme, von einem durchgehenden Spannungsmoment des Für und Wider. Alle auf diese Lebensfülle bezogenen wirklichkeitserfassenden Akte sind zugleich werterfassende und nach Werten seligierende Akte. Aber als solche sind sie niemals reine Erkenntnisakte, sondern Gefühlsakte, nicht intellektual, sondern emotional. Darauf beruht die Aktualität der uns umfangenden Lebenswirklichkeit, das beständige In-Spannung-Gehaltensein des Menschen im Leben.

Die seligierenden Wertakzente des Wirklichen sind deswegen so wenig „empirisch" wie die kategorialen Elemente der Dingerfahrung. Sie sind nur keine Urteilsmomente. Die Konsequenz ist: es gibt eben

Digitized by Google

ein reines Wert-A priori, das unmittelbar, intuitiv, gefühlsmäßig unser praktisches Bewußtsein, unsere ganze Lebensauffassung durchzieht, und allem, was in unseren Gesichtskreis fällt, die Wert-Unwert-Akzente verleiht. „Auch das Emotionale des Geistes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, Wollen hat einen ursprünglichen aprioriſchen Gehalt, den es nicht vom Denken erborgt, und den die Ethik ganz unabhängig von der Logik aufzuweisen hat. Es gibt eine aprioriſche ordre du cœur, oder logique du coeur, wie Blaiſe Pascal treffend ſagt“[1]).

Neben den Apriorismus des Denkens und des Urteils tritt ein Apriorismus des Gefühls, neben das intellektuelle A priori ein ebenſo ſelbſtändiges und urſprüngliches emotionales A priori. Primäres Wertbewußtſein iſt Wertfühlen, primäre Anerkennung eines Gebotes iſt ein Fühlen des unbedingt Seinſollenden, deſſen Ausdruck das Gebot iſt.

Mit Empirismus hat dieſe Priorität des Gefühls nichts zu tun. Die Wertakzente, die es den Dingen und Geſchehniſſen verleiht, ſind nicht dieſen entnommen, geſchweige denn einer Luſt-Unluſt-Wirkung von ihnen auf das Subjekt entnommen. Umgekehrt, ſie ſind den Dingen und Geſchehniſſen vom Wertgefühl aufgeprägt. Darin beſteht die „aprioriſche“ Beſtimmtheit dieſer Gefühlsakte und mittelbar die Apriorität der Wertakzente des Wirklichen für das praktiſche Bewußtſein. Der Apriorismus der emotionalen Akte iſt eine ebenſo „reine“, urſprüngliche, autonome und — wenn man ſo will — „tranſzendentale“ Geſetzlichkeit wie der logiſche und kategoriale Apriorismus auf theoretiſchem Gebiet.

Das bedeutet aber nicht, daß es auch ein urſprüngliches, explizite vorliegendes Geſetzesbewußtſein gäbe. Es gibt ein ſolches für die Wert- und Sollensgeſetzlichkeit genau ſo wenig wie für die Seins- und Erkenntnisgeſetzlichkeit. Hier wie dort bedarf es einer beſonderen philoſophiſchen Methode, die dieſe Geſetze entdeckt und ihren Inhalt, ihre „Materie“ dem Bewußtſein und der Begriffsfaſſung zugänglich macht. Hier wie dort iſt ſolche Methode ſekundär. In der Ethik iſt ſie ſchon bezogen auf das primäre Wertgefühl und kann nichts anderes tun als aus dem emotionalen Geſamtphänomen den aprioriſchen Gehalt herausheben, der in ihm ſchon enthalten iſt. Der primäre Sitz des Wert-A priori iſt und bleibt das die Wirklichkeitserfaſſung und Lebenseinſtellung durchdringende Wertgefühl ſelbſt. Nur in ihm iſt urſprüngliche, inexplizite „ſittliche Erkenntnis“, eigentliches Wiſſen um Gut und Böſe. Und in ſeinem Vorhandenſein in aller menſchlichen Stellung-

[1]) Scheler a. a. O., S. 59.

Digitized by Google

nahme, Gesinnung und Willenseinstellung besteht das Phänomen der lebendigen Moral. In seiner Erweiterung und Verschiebung aber besteht die innere Umwälzung, der Entwicklungsprozeß der Moral, die immer fortschreitende Umakzentuierung oder „Umwertung" des Lebens, der Wandel der menschlichen Lebensanschauung.

Das in der lebendigen Moral implizite enthaltene Wertapriori gehört daher — wie oben vorweggenommen wurde (Kap. 6. f.) — wirklich zum gegebenen Phänomen, zum Tatsachenkomplex, oder zum „Faktum" der ethischen Wirklichkeit. Und die Ethik als Wissenschaft ist die gedankliche Arbeit, dieses implizite gegebene Wertapriori explizit zu machen, ihm Begriffe und Formulierungen zu prägen.

Auch das Kantische Sittengesetz ist in Wahrheit nichts anderes als die sekundäre gedankliche Prägung eines solchen primär gefühlten und emotional-a priori erschauten (z. B. in der Stimme des Gewissens deutlich aufzeigbaren) Wertes. Nicht aber ist umgekehrt die durch dieses Gesetz charakterisierte Moral eine Folge des Gesetzesbewußtseins.

Dasselbe gilt für alle ähnlichen philosophischen Formulierungen, z. B. für alle die bekannten antiken Definitionen der „Tugenden". Auch hier überall ist mit der einzelnen „Tugend" ein primär erschauter und gefühlter Wert menschlichen Verhaltens gemeint; die philosophische Formulierung aber — mag sie nun in einer Aristotelischen μεσότης oder einem stoischen εὔλογον bestehen — ist sekundär.

e) Die Idee der „materialen Wertethik."

Erst mit dem Sturz des ethischen Intellektualismus wird die ganze Tragweite des Gedankens erschlossen, die in der Aufhebung des Formalismus und des Subjektivismus liegt. Wäre das primäre Wertbewußtsein ein explizites Gesetzesbewußtsein, so hätte es immer noch einen gewissen Sinn, es als ein Formbewußtsein zu bezeichnen; auch wäre es denkbar, sein Wesen dann in einer Funktion des Subjekts zu erblicken. Nun aber hat sich gezeigt, daß gerade das Gesetzesbewußtsein am Wertbewußtsein das Sekundäre, ja daß überhaupt die Gesetzesstruktur am Wesen des Wertes eine bloß nachträgliche Prägung ist. Das ursprüngliche Wertgefühl dagegen ist ein Billigen, Bejahen, Vorziehen eines durchaus Inhaltlichen; und dieses Inhaltliche ist ebenso inhaltlich wesensverschieden von demjenigen, was in eben demselben Wertgefühl gemißbilligt oder verneint wird.

Wertbewußtsein ist hiernach notwendig ein materiales und gegenständliches Bewußtsein. Das bedeutet aber, daß auch die Werte selbst ursprünglich nicht den Charakter von Gesetzen und Geboten haben, geschweige denn den der Gesetzgebung oder des Gebietens von seiten des Subjekts, sondern inhaltlich-materiale und objek-

Digitized by Google

tive Gebilde, wenn auch nicht reale Gebilde, sind. Daß sittliche Gebote auf ihnen „beruhen", daß alles Seinsollen durch sie bedingt ist und auf sie hinzielt, tut diesem ihrem material-gegenständlichen Charakter keinen Eintrag. Wertstrukturen sind eben ideale Gegenstände, jenseits alles realen Seins und Nichtseins, auch jenseits des realen Wertgefühls, welches allein sie erfaßt.

Daß sie aber etwas inhaltlich Materiales sind, und keine leeren, abstrakten Formen, das eben macht sie zu etwas prinzipiell Realisierbarem — soweit sie nämlich nicht realisiert sind. Folglich gerade durch ihre materiale Natur sind sie fähig, den Inhalt von Geboten zu bestimmen, die sich auf das positive sittliche Leben beziehen. Denn auch gebieten und realisieren lassen sich nur positive Inhalte, niemals aber inhaltslose Formen und Abstraktionen.

Das ist der Grund, warum die Ethik — gerade in Verfolgung des Kantischen Apriorismus — „materiale Wertethik" werden muß.

V. Abschnitt:

Vom Wesen der ethischen Werte.

14. Kapitel. Werte als Wesenheiten.

a) Vorläufiger Sinn der Wesenheit.

Das Wesen der Werte überhaupt in seiner Allgemeinheit zu erfassen kann schwerlich gelingen, solange man den Blick nicht auf einzelne Werte gerichtet hat und an ihnen in größerer Konkretheit und Anschaulichkeit den Grundzügen begegnet ist. Es liegt auf der Hand, daß gerade das allgemeine Wesen nirgends direkt gegeben ist, wenigstens nicht als solches, sondern immer nur mit anderem speziellerem mitgegeben. Es müßte also von Rechts wegen ausgegangen werden von der Untersuchung einzelner Werte, d. h. genau von dem, was in der Anlage unserer Untersuchungen erst im zweiten Teil folgt.

Die vorgenommene Umstellung hat nichtsdestoweniger ihre praktische Notwendigkeit. Es ist sehr schwer, sich über Wertmaterien und Wertcharaktere zu verständigen, solange man nicht einmal die allerelementarsten und allgemeinsten Voraussetzungen gelten lassen darf. Um diese allein handelt es sich jetzt, und auch um sie nur im Sinne vorläufiger Bestimmungen. Tiefer in das Wesen der Werte hineinblicken werden wir tatsächlich erst können, wenn wir die Reihe der einzelnen Werte und ihrer Gruppen mehr übersehen. Die wichtigeren Aufschlüsse liegen durchaus erst dort. —

Digitized by Google

Daß es noch ein anderes Reich des Seienden gibt als das der Existenz, der „wirklichen" Dinge und des nicht weniger „wirklichen" Bewußtseins, ist eine alte Einsicht. Platon nannte es das Reich der Idee, Aristoteles das des εἶδος, die Scholastiker das der essentia. Es ist, nachdem es in der Neuzeit für lange durch den herrschenden Subjektivismus verkannt und um sein Recht gebracht worden, in unseren Tagen wieder relativ rein zur Geltung gekommen in dem, was die Phänomenologie das Reich der Wesenheit nennt.

„Wesenheit" ist die Übersetzung von essentia. Sie ist auch sachlich dasselbe, wenn man von den mancherlei metaphysischen Vorurteilen, die sich an die Essenz gehängt haben, absieht. Ihrerseits aber ist essentia die — freilich sehr blasse — Übersetzung des Aristotelischen τί ἦν εἶναι eines Terminus, in welchem die Vergangenheit ἦν, zeitlos verstanden, auf den Inbegriff dessen hinweist, was an Strukturelementen vorausgesetzt ist, d. h. dessen, was im concretum das sachliche prius bildet und deswegen in ihm immer schon enthalten ist.

Für Aristoteles freilich hatte dieses „Wesen" logische Struktur. Es war gedacht als die vollständige Reihe der Bestimmungsstücke einer Definition, oder als die Reihe der differentiae, die vom Allgemeinsten ausgehend den Umfang immer enger einkreisen bis zur „letzten", der differentia specifica. Das Eidos, das so entsteht, gilt dann als die Formsubstanz, die vollständige Struktur. Dieser Logizismus war bedingt durch die Gleichsetzung von „Wesen" und „Begriff" — oder richtiger durch den Mangel einer Unterscheidung zwischen ihnen. Er ist das, was die Lehre vom „Wesen" auch im Mittelalter verdunkelt und der gewagten Metaphysik des Begriffsrealismus Vorschub geleistet hat. Von ihm hat sich das Prinzip des Platonischen Grundgedankens erst wieder freimachen müssen. In Hegels Lehre vom „Wesen"[1]) ist diese Freimachung geschehen. Sie bedeutet zugleich ein Rückgreifen auf das alte Motiv des „Grundes", das schon in Platons „Idee" zum Sinn der Wesenheit gehörte.

Die Seinsweise der „Idee" ist die eines ὄντως ὄν, die Seinsweise dessen, „wodurch" alles an ihr Teilhabende so ist, wie es ist. Charakteristischerweise stehen unter den Ideen Platons auch gerade die ethischen Prinzipien, die „Tugend"-Ideen — diejenigen Werte, auf denen seine Ethik sich aufbaute. Das ist vor allem lehrreich für die Wertheorie: Werte sind der Seinsweise nach Platonische Ideen. Sie gehören zu jenem von Platon zuerst entdeckten anderen Reich des Seins, das man wohl geistig erschauen, aber nicht sehen und greifen kann. Von der Seinsweise der Ideen wissen wir zwar noch nichts bestimm-

[1]) Hegel, Wissenschaft der Logik, II. Teil.

Digitized by Google

teres; sie wird erst zu untersuchen sein. Aber soviel ist sofort ersichtlich, auch für Werte, und zwar für sie im eminenten Sinne, gilt der Satz: sie sind dasjenige, „wodurch" alles an ihnen Teilhabende so ist, wie es ist — nämlich wertvoll. Das heißt aber in heutiger Begriffssprache: **Werte sind Wesenheiten.**

Mit diesem Worte ist zunächst nur zusammengefaßt, was sich aus der Kritik der Kantischen Ethik ergab. Werte stammen weder von den Dingen (resp. realen Verhältnissen) her, noch aus dem Subjekt. Kein Realismus und kein Subjektivismus haftet ihrer Seinsweise an. Sie sind ferner nicht „formale", gehaltlose Gebilde, sondern Inhalte, „Materien", Strukturen, die ein spezifisches Quale an Dingen, Verhältnissen oder Personen ausmachen, je nachdem ob sie ihnen zukommen oder fehlen. Und drittens, sie sind nicht nur nicht „erdacht" — wie man so oft hören kann — sondern dem Denken nicht einmal direkt faßbar; direkt faßbar vielmehr, wie die „Ideen" Platons, nur einer inneren „Schau". Das Platonische Motiv des „Schauens" gerade paßt gut zu auf das, was die materiale Ethik „Wertfühlen" nennt, auf das, was sich in Akten der Stellungnahme, Billigung, Gesinnung dokumentiert. Das Wertfühlen des Menschen ist die Ankündigung des Seins der Werte im Subjekt, und zwar gerade ihrer eigentümlichen, ideenhaften Seinsweise. Die Apriorität des Wissens um sie ist keine intellektuale, reflexive, sondern eine emotionale, intuitive.

Soweit übersehen wir jetzt den Sinn der „Wesenheit". An positiver Bestimmung ist freilich noch wenig darin. Es soll im Folgenden das Moment des materialen Gehalts und seiner intuitiven Erfaßbarkeit zunächst zurückgestellt werden und nur das Verhältnis der Wertwesen zur Welt der realen Objekte einerseits und zum Subjekt (einschließlich seiner Akte) andererseits erörtert werden.

b) Güter und Güterwerte.

Werte sind nicht nur unabhängig von Wertdingen (Gütern), sondern sind auch positiv deren Bedingung. Sie sind dasjenige, wodurch Dinge — und in weiterem Sinne reale Sachen und Sachverhalte aller Art — den Charakter von „Gütern" haben, d. h. wodurch sie wertvoll sind. Man kann diesen Satz ins Kantische übersetzen: Werte — soweit sie überhaupt Bezug haben auf Sachverhältnisse — sind „Bedingungen der Möglichkeit" der Güter.

Andererseits, daß man Dingwerte nicht anders als in Gütern erschauen kann, ist eine unbestreitbare Tatsache; und es liegt nahe diese Tatsache empiristisch zu deuten. Ist es nicht evident, daß bei dieser Art der Gegebenheit die Dingwerte von den Wertdingen abstrahiert sind,

Digitized by Google

d. h. daß unser Wissen um diese Werte aus der Erfahrung herstammt, die wir mit Gütern machen?

Aber was heißt Erfahrung mit Gütern? Daß wir das eine als angenehm, das andere als nützlich, brauchbar, fördernd erleben. In diesem Erleben ist ein Wissen um den Wert des Angenehmen, Nützlichen, Brauchbaren schon vorausgesetzt. Man „erfährt" hierbei nur, daß die betreffenden Dinge sich als Mittel zu etwas erweisen, dessen Wert schon im Voraus feststand. Und dieses Feststehen ist ein gefühlsmäßiges, unreflektiertes, ein solches, an dem weder vor noch nach der „Erfahrung" ein Zweifel besteht. Es ist ein aprioriſches.

In der Tat, wie könnten Dinge dem Menschen als Güter gelten, wenn es nicht eine von ihrer Realität unabhängige Schätzung gäbe, die ihm sagte, daß sie Wert haben? Wert haftet ja nicht unterschiedslos allen Dingen an; es gibt Güter und Übel. Da nun die Seinsweise von Gütern und Übeln die gleiche ist, nämlich die gleiche Wirklichkeit, woran sollte der Mensch sie da unterscheiden, wenn es ihm nicht sein Wertgefühl sagte? Er muß den Maßstab, etwa den des Angenehmen und Unangenehmen, bereits haben, und die Dinge müssen ihm von vornherein unter diesen Maßstab fallen, sich nach ihm scheiden in angenehme und unangenehme Dinge. Er muß ein primäres Lebensgefühl haben, welches alle Dinge und Verhältnisse, die in seinen Gesichtskreis treten, auf den Lebenswert bezieht und danach seligiert in Güter und Übel. Es gäbe sonst einen ewigen Zirkel der Rückbeziehung, sobald man fragte: warum ist dieses ein Gut? Antwortet man nämlich „weil es zu jenem anderen gut ist", so resultiert sofort die Frage „und wozu ist jenes gut"? Die Frage geht in infinitum; und sofern sie sich immer nur in der Güterſphäre weiterbewegt, dreht sie sich offenbar im Kreise. Sie kommt erst zur Ruhe, wo man nicht mehr mit einem Gut, sondern mit einem Wert antwortet, d. h. mit demjenigen, was Güter überhaupt erst zu Gütern macht.

Die Frage „wofür arbeite ich" ist nicht gelöst mit Antworten wie „für Geld", oder „für den Lebensunterhalt". Sie ist erst mit dem Lebenswert selbst zu beantworten, um dessentwillen es sich verlohnt, den Unterhalt zu erarbeiten. Oder wenn es nicht der Lebenswert ist — denn es läßt sich leicht gegenfragen „verlohnt sich denn das nackte Leben der Arbeit" — so ist es doch sicher eine bestimmte Lebensform, ein Lebensideal, kurz ein „wertvolles Leben", womit allein man die Frage beantworten kann. Damit aber ist erst recht die aprioriſche Bezogenheit der Arbeit auf einen erstrebten Wert zugestanden; in diesem Fall auf einen höheren Wert als den des Lebens selbst, einen Wert, der eben das Leben erst „wertvoll", die Arbeit sinnvoll macht. Und hier geht erst recht evident die Wertschätzung der Erfahrung voraus.

Digitized by Google

Denn das Erstrebte ist ja noch irreal, also jedenfalls noch nicht „erfahren".

Wendet man aber ein, der Mensch könne doch von Anderen her die Erfahrung des Wertes haben, die ihn etwa schon arbeitend erreicht haben, so ist zu antworten: er kann auch auf diese Weise den Wert jener erstrebten Lebensform nicht erfahren haben; vielmehr mußte er umgekehrt, um zu wissen, daß jene von Anderen realisierte Lebensform wertvoll sei, bereits den Wertmaßstab für sie haben. Sein Gefühl muß ihm auch hier erstmalig sagen, daß sie überhaupt eine wertvolle ist. Denn darin, daß sie ihm real als Tatsache, als erfahrbares Phänomen entgegentritt, liegt noch gar nicht, daß sie erstrebenswert sei. Unzählige Lebensformen treten ihm realisiert entgegen; aber nicht jede wählt er als sein Strebensziel. Muß er aber auswählen, so muß er den Gesichtspunkt der Auswahl bereits haben.

Selbst das weitgehendste Beispiel fremden Strebens könnte ihn nicht überzeugen, daß dort ein Wert liege, wenn nicht im Phänomen des fremden Beispiels selbst eine stillschweigend hingenommene apriorische Voraussetzung wäre: nämlich, daß auch das fremde Streben auf einen Eigenwert hinzielt, durch ein primäres Fühlunghaben mit ihm bestimmt ist. Diese Voraussetzung bleibt auch dort in Kraft, wo das eigene Wertgefühl versagt, wo der Mensch nicht versteht, was ein anderer erstrebt, wofür er arbeitet und Kräfte einsetzt. Und auf dieser Voraussetzung, die keine verstandesgemäß erurteilte, sondern selbst eine unwillkürliche, gefühlsmäßige ist und den vorwegnehmenden Charakter alles echten Apriorischen zeigt, beruht eben jenes eigentümlich Mitreißende, die Suggestionskraft fremden Beispiels.

Mit einem Wort, durch keines der mannigfachen Erfahrungselemente, die hier hineinspielen, wird die Apriorität der Werte, welche die Güterspähre beherrschen, geschmälert.

Es ist interessant zu sehen, wie schon Platon im „Lysis" dieses Grundverhältnis deutlich erfaßt hat. Er entwickelt es am Begriff des φίλον dessen engere Bedeutung des „Liebenswerten" der weiteren des „Wertvollen überhaupt" überzeugend nahe kommt. Sucht man das Wesen eines φίλον in einem anderen, um dessentwillen es φίλον ist, so erweist sich, daß dieses andere bereits selbst ein φίλον sein muß. Geht nun diese Rückführung in infinitum weiter, stößt sie nirgends auf ein Erstes, Absolutes, so fällt die ganze Reihe in sich zusammen; es bleibt unbegreiflich, warum alle jene abhängigen Glieder überhaupt φίλα sind. Es muß also ein πρῶτον φίλον geben, um dessentwillen alle abhängigen Glieder φίλα sind, das aber selbst nicht mehr um eines anderen willen φίλον ist. Dieses ist dann das eigentliche, wahre φίλον, von dem jene

Digitized by Google

alle nur „Abbilder" (εἴδωλα) sind. Es ist das τῷ ὄντι φίλον die ἀρχή — d. h. Anfang und Prinzip — der ganzen Abhängigkeitskette[1]).

Der ausschlaggebende Begriff in dieser Argumentation ist der des „Prinzips" (ἀρχή): liebenswert kann etwas nur sein durch Beziehung auf ein Absolutes, ein Prinzip. Oder allgemein gesprochen: wertvoll kann etwas nur sein durch Beziehung auf einen Wert selbst. Dieser muß bereits feststehen. Er ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß überhaupt etwas „wertvoll" sei und als wertvoll — etwa als ein Gut — empfunden werde. Geliebt, erstrebt, begehrt wird überhaupt nur um eines primär erschauten (bezw. gefühlten) Wertes willen. Niemals aber ist umgekehrt Liebe, Streben, Begehren die Voraussetzung dafür, daß etwas wertvoll sei, oder gar für den Wert selbst in ihm. Daß dieses Verhältnis ein irreversibles ist, liegt im Wesen der Akte, des Liebens, Begehrens, Strebens. Es ist ein Wesensverhältnis einseitiger Abhängigkeit. Was aber an ihm evident wird, das ist die Tatsache, daß Werte den Charakter echter Wesenheiten haben, Absolutheits- und Prinzipiencharakter, und daß die Erkenntnis, die wir von ihnen haben, keine andere als apriorische Erkenntnis sein kann.

c) Das Verhältnis von Apriorität und Absolutheit der Werte.

Die Absolutheit der Werte und die Apriorität der Werterkenntnis sind übrigens zwei ganz verschiedene Thesen und erfordern gesonderten Erweis. In der obigen Argumentation darf die Apriorität für Güterwerte als erwiesen gelten. Die Absolutheit aber enthält noch ein Element, das in ihr nicht mit erwiesen, ja noch gar nicht gestreift ist: die Seinsweise der Werte. Von ihr wird noch zu handeln sein. Der bisher festgelegte Sinn der Absolutheit erstreckt sich dagegen nur auf die Abhängigkeit der Güter vom Wertwesen, ihre Relativität auf den Wert. Den Gütern gegenüber muß freilich der Wertgesichtspunkt, unter den sie fallen, ja unter dem sie überhaupt erst Güter sind, ein fester, unabhängiger sein. Ob er aber seinerseits nicht wieder von etwas anderem abhängt, ist bislang nicht zu ersehen. Man muß daher vor der Hand die Absolutheit von der Apriorität noch abtrennen.

Diese Abtrennung rückt den Sinn der Wertapriorität erst ins rechte Licht. Die These nämlich, daß die Geltung der Werte eine apriorische ist, bleibt auch dann in Kraft, wenn alle Wertschätzung rein subjektiv und willkürlich sein sollte. Werte sind dann eben „Vorurteile", oder richtiger — denn um „Urteile" handelt es sich nicht — eine Voreingenommenheit, eine Voreinstellung des Subjekts. Auch dann nämlich gäbe es für sie keinen empirischen Anhalt, auch kein Korrelat der Er-

[1]) Platon, Lysis 219c—220b.

Digitized by Google

fahrung, das ihnen entgegentreten könnte. Denn Wirklichkeiten als solche enthalten keine Wertmaßstäbe, sie sind vielmehr immer nur das Meßbare, das sich möglichen Maßstäben darbietet. Geht man hiervon ab, so fällt man sofort wieder in die Platonische Aporie des unendlichen Regressus. Einem solchen Regressus aber tut auch ein subjektiv-willkürlicher Maßstab Einhalt, wenn er nur anderen Ursprungs ist als das Wirkliche, dessen Maßstab er sein soll.

Es gilt hierbei nie zu vergessen, daß an sich alles Apriorische, auch das der theoretischen Erkenntnis, mit dem Verdacht der Subjektivität und Willkürlichkeit behaftet ist, und daß es immer erst gilt durch einen besonderen Nachweis seiner „objektiven Gültigkeit" diesem Verdacht zu begegnen. Diese Sachlage ist allbekannt von der Kantischen Kategorienlehre her, die einer weit ausholenden „transzendentalen Deduktion" bedurfte, um den Kategorien Objektivität zu sichern. Urteile a priori können immer Vorurteile sein, apriorische Vorstellungen oder Vorstellungsweisen können Voreingenommenheiten, Erdichtungen sein. Sie sind dann eben wohl Vorstellungen aber keine Erkenntnisse. Der Kantische Nachweis besteht denn auch in der Aufdeckung einer Bezogenheit der Kategorien auf anderweitige, aposteriorische Gegebenheiten.

Das ist auf theoretischem Gebiet möglich, weil Kategorien Gesetze sind, die unverbrüchlich für alle Einzelfälle der erfahrbaren Wirklichkeit gelten. Auf ethischem Gebiet ist ein gleiches nicht möglich. Denn Werte sind, auch wenn sie von echtester Objektivität sind, niemals Seinsgesetze, sind nicht in allem Wirklichen erfüllt. Der Nachweis ihrer „objektiven Gültigkeit" ist also an keiner Übereinstimmung mit dem Wirklichen zu führen. Denn Nichtübereinstimmung des Wirklichen mit ihnen ist gar kein Zeugnis wider sie. Die Gefahr der Subjektivität und der bloßen Erdichtung ist also an den Werten weit größer als an den Kategorien.

Das Entscheidende aber am Wesen der Werte ist dieses, daß ihre Apriorität selbst auf diese Gefahr hin außer Frage steht. Auch wenn sie Erdichtungen sind, bleiben sie doch dieselbe innere Bedingung der Wertschätzung, das prius der „Güter", auf welches bezogen diese erst Güter sind. Ebenso bleiben sie die Voraussetzung alles Erstrebens und Begehrens, dasjenige, wodurch etwas begehrenswert ist. Sie bleiben auch so der Angelpunkt des Platonischen Regressus. Kurz, der ganze Sinn der Apriorität als solcher bleibt bestehen. Nur entbehren sie der Objektivität, Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit.

Hier besteht also ein Unterschied im Charakter der Apriorität zwischen theoretischen und praktischen Einsichten. Theoretisches A priori hat nur den Sinn Erkenntniselement zu sein; und dieser Sinn wird hinfällig, wenn dem A priori die objektive Gültigkeit fehlt. Es ist dann

Digitized by Google

bloß eine Vorstellungsweise ohne Übereinstimmung mit dem Gegenstand, also ohne Erkenntniswert. Ein praktisches A priori dagegen hat nicht den Sinn Erkenntniselement zu sein; es ist bestimmendes Element des Lebens, der Einschätzung, der Stellungnahme, des Begehrens und Ablehnens. Alle diese Akte, und andere mehr, bleiben genau so bezogen auf das A priori der Werte, wenn diese nur eine Voreingenommenheit des Subjekts sind. Ja, wir erleben diese Art subjektiver Apriorität überall dort, wo wir als Menschen menschlicher Voreingenommenheit begegnen. Diese spielt dann tatsächlich die Rolle des Wertapriori, und alle jene Akte sind durch sie bestimmt. Daß sie diese Rolle zu Unrecht spielt, ändert hieran nichts; das beruht auf Verkennung der objektiven Werte. Aber woran die letzteren erkennbar sind, wie sie sich von subjektiver Voreingenommenheit unterscheiden, ist damit nicht gegeben. Das ist eben nicht mehr eine Frage der Apriorität als solcher, sondern eine Frage der Seinsweise oder Modalität der Werte, sowie zugleich eine Frage ihrer Erkennbarkeit. Die Apriorität selbst aber, d. h. die Unabhängigkeit von der Erfahrung ist hier wie dort dieselbe.

Die Apriorität der Werte ist eben eine noch unbedingtere, absolutere als die der theoretischen Kategorien. Und sie ist es deswegen, weil eine feste Bezogenheit auf das Wirkliche hier fehlt, weil Nichtübereinstimmung mit dem empirisch Gegebenen kein Kriterium ist, das sich gegen die Stichhaltigkeit von Wertungen ausspielen ließe. Die Apriorität der Werte schwebt gleichsam in der Luft. Die ganze Verantwortung für Rechtmäßigkeit und Objektivität des Wertungsmaßstabes fällt der eigentlich aprioriſchen Wertschau, d. h. letztlich dem Wertgefühl selbst zu.

Sich der Wertschau als einer originären und objektiven zu versichern, ihr einen Rechtsanspruch auf echte Evidenz abzugewinnen, das ist hier erst die Aufgabe, vor der wir stehen. Sie ist mit dem Erweis der bloßen Apriorität nicht gelöst. Und da es für Werte auch keine „transzendentale Deduktion" im Kantischen Sinne geben kann, so geht die Frage dahin, was denn eine solche Deduktion ersetzen kann.

d) Wille, Zweck und moralisches Werturteil.

Einstweilen ist der oben (Punkt c) aufgestellte Satz zu erweitern. Er betraf dort nur das Verhältnis der Werte zu den Gütern und mittelbar zu allen auf Güter gerichteten Akten. Die Akte des praktischen Subjekts sind aber mit den auf Güter gerichteten nicht erschöpft. Die höheren, eigentlich sittlichen Phänomene bestehen in Akten anderer Art, sind bezogen auf Werte anderer Art, auf eigentlich sittliche Werte.

Digitized by Google

Werte sind nicht nur Bedingungen der Möglichkeit von Gütern, sondern auch Bedingungen aller ethischen Phänomene überhaupt.

Was für das Begehren gilt, muß erst recht gelten für ein Streben höherer Art, für eigentliches Wollen mit Zielen, die nicht in Gütern liegen. Der Gegenstand des Wollens hat für das wollende Bewußtsein selbst die Form der Absicht, des Zweckes. In der Natur des Zweckes aber liegt es, daß sein Inhalt wertvoll ist, oder wenigstens als ein wertvoller gemeint ist. Es ist unmöglich, sich etwas als Zweck vorzunehmen, ohne daß man darin ein Wertvolles erblickte. Die Wertmaterie braucht freilich nicht als solche deutlich bewußt zu sein. Aber das wollende und zwecksetzende Bewußtsein muß doch irgendwie mit ihrem Wertcharakter Fühlung haben, muß irgendwie von ihm erfaßt, überzeugt sein. Das heißt aber, der Wert selbst ist auch hier schon vorausgesetzt, ist Bedingung. Und zwar apriorische Bedingung. Denn der Zweck selbst ist nie „erfahrbar". Er ist irreal. Und sobald er realisiert ist, hört er auf Zweck zu sein.

Das gilt mutatis mutandis auch für Fälle des Wollens, die scheinbar heteronom sind, etwa für den blinden Gehorsam des Kindes oder des Untergebenen. Der Gehorchende braucht zwar die Zwecke des Befehlenden nicht zu verstehen, er hat nicht Fühlung mit Werten, die dessen Ziele bestimmen — denn nur in diesem Falle ist es reiner oder blinder Gehorsam. Dafür aber ist ihm der Inhalt des Befohlenen Selbstzweck, der Wille des Befehlenden Eigenwert. Darin mag eine Wertverschiebung liegen inbezug auf den Wertgehalt des Befehls. Mittelbar aber hängt der Gehorsam doch gerade an diesem Wertgehalt. Denn der Gehorchende glaubt an ihn auch ohne ihn selbst sehen zu können. Und in diesem Glauben wiederum liegt der moralische Wert des Gehorsams. Überhaupt spielt hierbei der Grad inhaltlicher Autonomie und persönlicher Klarheit über die Wertmaterie keine Rolle. Denn das autoritative Gebot, das kritiklos hingenommen wird, und der selbständig erschaute Wert, der einen Zweck bestimmt, sind beide — der für das Wollen immer noch ausstehenden Realisation gegenüber — gleich apriorisch.

Dasselbe gilt für die moralische Qualität der Gesinnung, sowie für das Wertbewußtsein dieser Qualität, für das Bewußtsein von Gut und Böse, das sich in Billigung und Mißbilligung ankündigt. Es ist hierbei wiederum zunächst einerlei, ob man das Äußere — etwa bloß die Handlungsweise, das sichtbare Verhalten einer Person — oder direkt die innere Einstellung, das dahinterstehende, eigentlich moralische Verhalten der Person meint. In beiden Fällen besteht das moralische Werturteil in einem Herantragen von Maßstäben an das reale Verhalten, und in beiden Fällen bilden ethische Werte den Maßstab.

Digitized by Google

Das Fühlunghaben mit diesen Werten selbst ist also immer schon vorausgesetzt; es kann nur ein aprioriſches sein.

Und wiederum hat hier die Apriorität vor der Hand nur diesen Sinn, daß diejenige Instanz, welche entscheidet, ob etwas gut oder böse ist, in keinem Falle von derselben Sphäre tatsächlichen ethischen Verhaltens hergenommen sein kann, der auch die Verhaltungsweisen angehören, über welche die Entscheidung fällt. Ist diese Instanz nicht eine selbständige, so taucht sofort derselbe Zirkel auf wie bei den Gütern, ein Regressus, der, weil er in derselben Sphäre bleibt, schließlich notwendig wieder bei seinem eigenen Ausgangsgliede anlangt. Damit aber wäre das moraliſche Werturteil etwas Illuſoriſches.

e) Vorbild und Nachfolge.

Man kann hiergegen opponieren: nicht alles moraliſche Ablehnen und Anerkennen beruht auf selbständigem Wertgefühl. Es gibt doch tatsächlich auch eine Orientierung des moraliſchen Urteils am lebendigen Vorbilde. Im praktiſchen Leben spielt diese sogar eine so breite Rolle, daß man sich vielmehr fragen könnte, ob wohl irgend jemand überhaupt in seinem Werturteil ganz ohne sie auskommt.

In der Erziehung wirkt bekanntlich nichts so unmittelbar und durchgreifend wie das Beiſpiel. Aber auch der Erwachsene greift zu konkreten Vorbildern. Der Christ hat sein sittliches Vorbild von jeher in der Jesus-Gestalt erblickt, wie die Evangelien sie zeichnen. Er faßt seine eigene Moralität als „Nachfolge" Christi auf. Er lebt sein persönliches Leben, das konkrete Ideal des Menschen vor Augen; Jesus ist ihm der Maßstab von Gut und Böse — handle es sich nun um die eigenen Entschließungen oder um Billigung und Mißbilligung fremder.

Wie verträgt sich das mit der Apriorität der Werte? Sind die Wertungen des in der Nachfolge Stehenden nicht offenkundig der Wirklichkeit, der Erfahrung entlehnt? Sind sie also nicht apoſterioriſcher Natur?

Darauf ist zu antworten: *aller Nachfolge voraus geht die Anerkennung des Vorbildes selbst*. Ist dieses ein reines Ideal ohne Realität, so steht es von vornherein auf einer Ebene mit den Werten selbst, ist aprioriſch wie sie und unterscheidet sich von ihnen nur durch die lebensvolle Konkretheit. Ist das Vorbild aber ein wirklicher bestimmter Mensch — von der Idealiſierung, die ohnehin immer mitspielt, wollen wir absehen —, so fragt es sich: warum wähle ich mir denn gerade diesen und nicht einen anderen zum Vorbilde? Ein Zufall kann es doch nicht sein, daß ich gerade diesen wähle — der Stoiker den Zenon oder Sokrates, der Christ die Jesus-Gestalt. Die Auswahl hat einen sehr bestimmten Grund, es ist *unmöglich* jede beliebige Gestalt als Vor-

Digitized by Google

bild anzuerkennen. Man kann nur ein Vorbild anerkennen, das bestimmte moralische Qualitäten hat, bestimmten Forderungen entspricht, kurz ein Vorbild, das einem mit seinem Inhalt, seiner „Materie", einleuchtet.

Und was heißt dieses Einleuchten? Woher weiß ich, welche Qualitäten das Vorbild haben, welchen Forderungen es entsprechen muß? Woran erkenne ich seine Würdigkeit, Vorbild zu sein?

Diese Frage läßt nur eine einzige Antwort zu. Das Einleuchten des Vorbildes, die Vorbildlichkeit selbst, besteht schon in der Übereinstimmung mit Wertmaßstäben, die ich bewußt oder unbewußt anlege. Die Erhebung einer Person zum Vorbilde ist schon ein moralisches Werturteil über die Person. Die Auswahl geschieht eben schon unter Wertgesichtspunkten.

Daß diese Wertgesichtspunkte mir erst klar werden, wo ich sie in einem vorbildlichen Menschen realisiert (oder auch nur intendiert) sehe, tut dem keinen Eintrag. Es gibt viele Werte, die überhaupt nicht anders als in solcher konkreten (realisierten oder real intendierten) Form zum Bewußtsein gebracht werden können. Nichtsdestoweniger sind die Werte selbst nicht vom Vorbilde abstrahiert, sondern umgekehrt in meinem Bewußtsein seiner Vorbildlichkeit schon vorausgesetzt. Nicht also das moralische Werturteil beruht auf der Gegebenheit des Vorbildes, sondern die Wahl des Vorbildes beruht auf dem moralischen Werturteil. Das intuitive, gefühlsmäßige Wissen um die Vorbildlichkeit als solche ist schon eine Funktion des primären Wertgefühls. Die Werte sind und bleiben auch hier das prius, das Bedingende. Das Bewußtsein der Vorbildlichkeit ist nichts als eine Form des apriorischen Wertbewußtseins.

Als Probe aufs Exempel für diese Sachlage darf gelten, daß es auch negative Vorbilder gibt. Es ist eine schwer entscheidbare Frage, was stärker wirkt auf die Erweckung des sittlichen Bewußtseins: das gute oder das böse (abschreckende) Beispiel. Tatsache ist jedenfalls, daß überhaupt das böse Beispiel zum Guten wirken kann. Daß es auch verführend wirken kann, beeinträchtigt die Tatsache nicht. Es kommt eben darauf an, ob jemand die Fühlung hat mit demjenigen Wert, der im negativen Vorbilde verletzt ist. Hat einer sie nicht, beherrscht ihn dafür um so stärker ein niederer Wert, der vielleicht im Vorbilde erfüllt ist, so „imponiert" ihm das fremde Verhalten, leuchtet ihm ein, und das negative Vorbild wird ihm zum positiven.

Zeigt ihm aber sein Wertgefühl an, wogegen sich das fremde Tun versündigt, so wird der dunkel gefühlte Wert eben durch seine Verletzung ins Bewußtsein gehoben. Der Akt der Entrüstung, das auf-

Digitized by Google

quellende Gefühl für das Verwerfliche, macht die Wertmaterie anschaulich, rückt sie ins Licht der Erkenntnis, und mit ihr zugleich ihre spezifische Wertqualität. Nichts weckt das Rechtsgefühl so stark wie geschehenes Unrecht, nichts die Menschenliebe so sehr wie ein brutaler Egoismus.

Aber in jedem Falle ist das Wertgefühl selbst schon die Voraussetzung. Es kann niemals am schlechten Beispiel „erzeugt", sondern immer nur geweckt werden, wenn es schon vorhanden war. Die ablehnende Stellungnahme ist schon Selektion unter dem Gesichtspunkt des Wertes. Dieser ist also die apriorische Bedingung der negativen Vorbildlichkeit, nicht anders als der positiven.

f) Ethische Idealbildung und Wertbewußtsein.

Und schließlich ist nicht zu vergessen — wovon oben noch abgesehen wurde —, daß auch das positive Vorbild niemals ein rein aus der Wirklichkeit gegriffenes ist. Es wird gemeinhin erst dadurch zum Vorbilde, daß man es über die reale Person hinausprojiziert, bzw. sie idealisiert.

Hierbei fehlt natürlich das Bewußtsein der Grenze zwischen Wirklichkeit und Ideal. Man schmückt das Vorbild mit Qualitäten, die es nicht besitzt, abstrahiert von seinen Mängeln, sieht es in einer angedichteten Glorie von Vollkommenheit. Das Wirkliche kann vom hineingeschauten Idealen vollkommen überwuchert sein, so daß der kritische Blick es kaum mehr darunter erkennt. Für die Vorbildlichkeit aber ist alle Diskrepanz zwischen Wirklichkeit und Ideal schlechterdings gleichgültig. Denn für die Nachfolge kommt es einzig auf das Idealbild an. Wie weit die reale Person, in der man das Idealbild erblickt, diesem entspricht, ist dafür gleichgültig.

Aber gerade diese Gleichgültigkeit des Realen für den Gehalt und die Kraft des Ideals ist der stärkste Beweis für die Priorität des reinen Wertgefühls im Phänomen des „Vorbildes". Die Werte selbst nämlich erweisen sich hier als ein nicht nur seligierendes, sondern auch schöpferisch *konstitutives Prius*. Sie formen, bestimmen, schaffen das Vorbild, sie sind das Lebendige, Bewegende in seiner Idealität — wie sie denn auch das Geheimnis seiner den Menschen führenden Kraft sind.

Man könnte das hier aufgedeckte Abhängigkeitsverhältnis als das allgemeine Wesensgesetz des Vorbildes und der ethischen Idealbildung überhaupt bezeichnen. Es besagt, daß *die Abhängigkeit des Ideals vom primär geschauten* (gefühlten) *Wert eine irreversible* ist — und zwar unabhängig von dem mehr oder weniger empirischen Charakter des Anlasses. Diese Irreversibilität verträgt sich sehr wohl da-

Digitized by Google

mit, daß für die Art des Bewußtwerdens von Werten die umgekehrte Folge gilt. Denn die Gegebenheit des Vorbildes für die naive Einstellung geht hier dem distinkten Wertbewußtsein ebenso voran, wie dem distinkten Bewußtsein der Dingwerte die Gegebenheit der Güter. Die Richtung des Erkenntnisweges läuft der Abhängigkeit im Grundwesensverhältnis entgegen. Die ratio cognoscendi ist die Umkehrung der ratio essendi. Aber diese selbst, als solche, kehrt sich nie um.

Dieses Grundgesetz ist von größter Tragweite im Gebiet der ethischen Phänomene. Die lebendigen Werte aller Moralen finden ihre bestimmteste, einleuchtendste Ausprägung in konkreten Idealen — seien diese nun freie Schöpfungen der Phantasie oder in Anlehnung an lebende Vorbilder geschaffen. Heroenverehrung jeder Art ist konkrete lebendige Moral, ist geschichtliche Form eines jeweiligen Wertbewußtseins. Und zwar ist sie nicht etwa ein verfälschtes Wertbewußtsein, sondern gerade das echteste und reinste, das der Mensch hat. Die begrifflichen Fassungen vielmehr, die geschichtlich immer sekundär sind, enthalten Verfälschung, sind weniger ursprünglich. In ihnen hat die Reflexion schon verfälschend eingegriffen. Die Wertforschung hat hieraus die Konsequenzen zu ziehen.

g) Zurechnung, Verantwortung und Schuldbewußtsein.

Je tiefer man vordringt ins Herz der ethischen Phänomene, um so evidenter wird die Priorität und der alles beherrschende Wesenscharakter der Werte. Willensbestimmung, Absicht und Zwecksetzung, moralische Billigung und Mißbilligung bilden noch nicht den innersten Kreis. Das sittliche Bewußtsein beschränkt sich nicht auf die abwägende Qualifikation von Handlungen und Gesinnungen; es rechnet die erschauten moralischen Wertqualitäten auch der Person zu. Es urteilt nicht nur, es verurteilt auch. Es mißt dem Täter Schuld und Verantwortung zu, und zwar ohne Unterschied der eigenen und der fremden Person. Der Täter selbst gilt ihm gerichtet durch die Tat, der Träger der Gesinnung gezeichnet durch deren Wert oder Unwert. Es wendet sich unbestechlich, unerbittlich gegen das eigene Ich, läßt es im Schuldgefühl sich verneinen, sich verzehren in Reue und Verzweiflung. Oder es führt es zur Umkehr, zu Sinnesänderung und moralischer Erneuerung des eigenen Wesens.

In diesen Phänomenen verinnerlicht sich das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit. Das Bewußtsein des eigenen Unwertes tritt dem der eigenen Wirklichkeit richtend entgegen. Das Wertgefühl beweist hier seine Autonomie am eigenen realen Subjekt. Es dokumentiert gewissermaßen handgreiflich am empfindlichsten Punkte des persönlichen Selbstbewußtseins seine Eigengesetzlichkeit als eine Macht, gegen die

Digitized by Google

das natürliche Interesse des Ich, die Selbsterhaltung, Selbstbehauptung und Selbstbejahung nicht ankommen kann. Die reale eigene Person mit ihren realen und als real erfahrbaren Akten — die empirische Person — sieht sich in Gegensatz gesetzt zu einer Idee der Person, welche die Kraft hat sie zu verurteilen. Das Ich findet sich gespalten in ein empirisches und ein aprioriſches, moralisches Ich. Und das empirische beugt sich vor dem aprioriſchen, erkennt sein Recht auf Herrschaft an; es trägt die Schuld, die jenes ihm gibt, als lastendes Schuldbewußtsein. Es nimmt die Verantwortung auf sich, die jenes ihm auferlegt, und rechnet sich als Verfehlung zu, was an ihm mit jenem nicht übereinstimmt.

Wenn irgendwo, so ist hier die Apriorität der Werte greifbar gegeben. Denn die Idee des moralischen Ich ist aus reiner Wertmaterie erbaut, konstituiert. Der sittliche Mensch sieht dieses sein moralisch-überempirisches Wesen, seine innere Bestimmung, seine Idee, als sein eigentliches Ich an. Aus seinen Intentionen heraus sucht er zu leben, d. h. sein empirisches Sein zu formen. Auf ihm beruht sein moralisches Selbstbewußtsein, sein berechtigtes und als berechtigt gefühltes Bewußtsein eigenen Wertes, seine Selbstachtung als Mensch. Und mit dem Bewußtsein der Verfehlung dieses seines idealen Wesens verläßt ihn die Selbstachtung. Der innere Maßstab des alle seine Schritte im Leben, ja seine geheimsten Regungen begleitenden Wertgefühls konstituiert sein Wesen als sittliche Person. Die sittliche Person also besteht gar nicht ohne das reine Wertapriori.

Wir stoßen hier auf dasselbe nicht umkehrbare Grundverhältnis: nicht die Person konstituiert die Werte, sondern die Werte konstituieren die Person. Die Autonomie der Person z. B. setzt die der Werte schon voraus; sie ist bereits Funktion der Werte — wenn auch gewiß nicht der Werte allein. Und so ist es eine radikale Verkennung der Werte, wenn man sie ihrerseits wiederum als Funktion des sittlichen Bewußtseins auffaßt. Das führt auf den Regressus hinaus, der im Grunde ein ewiger Zirkel ist.

h) Gewissen und ethisches Wertapriori.

Wer sich in dem Gedanken des Wertapriorismus noch nicht zurechtgefunden hat, dem steigt bei dieser Argumentation unfehlbar der Einwand auf: bedarf es denn für Verantwortung und Schuldbewußtsein eines vorhergehenden Wertbewußtseins? Trägt nicht ein jeder die zurechtweisende Instanz als „Gewissen" in sich? Das Gewissen ist eben doch die innere „Stimme", die Gut und Böse des eigenen Verhaltens anzeigt, die da warnt, fordert oder richtet. Die den Werten zugeschriebene Rolle spielt in Wirklichkeit das Gewissen; in ihm liegt

Digitized by Google

das sittliche Wesen der Person. Eines Wert-Apriori bedarf es nicht neben ihm.

Der Einwand charakterisiert das Phänomen des Gewissens durchaus treffend. Aber er ist kein Einwand. Die Selbstzurechnung, Verantwortung und das Schuldbewußtsein machen eben das weitere Phänomen des Gewissens mit aus. Man darf also sagen, die ganze obige Argumentation geht vom Phänomen des Gewissens aus, stützt sich ganz und gar auf seine Gegebenheit. Aber daraus folgt nicht, daß das A priori der Werte überflüssig wird. Freilich gibt es kein aprioriſches Wertbewußtsein *neben* dem Gewissen, wenigstens nicht in bezug auf die eigene Person. Aber um so mehr gibt es ein solches *im Gewissen selbst*: das, was wir „Gewissen" nennen, ist eben im Grunde dieses primäre, einem jeden im Gefühl liegende Wertbewußtsein.

In der Tat, was anders ließe sich denn unter „Gewissen" verstehen? Jeder meint damit eine innere Instanz der Mißbilligung (und Billigung), eine Art Anzeiger von Gut und Böse, eine „Stimme", die ungerufen, überraschend, rätselhaft aus der Tiefe des eigenen Wesens heraus spricht — und zwar kategoriſch und überzeugend spricht — obgleich im Gegensatz zur natürlichen Selbstbejahung. Darin liegt aber schon das Zugeständnis, daß diese „Stimme" eine aprioriſche ist. Man kann freilich sagen, man „erfahre" innerlich den Urteilsspruch des Gewissens; und eben weil man ihn nicht spontan „fällt", sondern ihn „gefällt bekommt", so ist das Erfahren hier kein bloßes Gleichnis. Nichtsdestoweniger hat das mit Empirismus nichts zu tun. Vielmehr werden alle aprioriſchen Inhalte, auch die theoretiſchen, in demselben Sinne „erfahren" — nämlich vorgefunden, entdeckt, erschaut; und es ist gar kein Widersinn, wenn man in diesem Zusammenhang von „aprioriſcher Erfahrung" spricht. Wo aber das A priori ein emotionales ist, wo es erst mittelbar der Erkenntnis zugänglich, primär aber dem Gefühl gegeben ist, da hat dieses innere Erfahren den Charakter eines Überfallenwerdens, eines Überrumpeltwerdens — wie denn überhaupt Gefühle den Menschen innerlich überfallen.

Die allbekannte Art, wie das „Gewissen" sich äußert, trifft also aufs genaueste auf die emotionale Apriorität des Wertbewußtseins zu, auf das dunkle, halbbewußte, ungerufen mitsprechende und inhaltlich undurchschaute Wertgefühl. Die sogenannte „Stimme des Gewissens" ist eine Grundform des primären Wertbewußtseins, ist die — vielleicht urwüchsigste — *Art und Weise, wie das Wertgefühl im Menschen sich Geltung schafft*. Und das Rätselhafte, das dieser „Stimme" anhaftet, das der fromme Sinn zu allen Zeiten als Einwirkung höherer Macht, als Stimme Gottes im Menschen, aufgefaßt hat, paßt nur gar zu genau auf den Begriff des emotionalen

Digitized by Google

A priori. Denn es spricht nicht, wenn man es ruft, oder forschend nach ihm sucht, es spricht nur ungerufen, nach eigener Gesetzlichkeit, wo man sich seiner nicht versieht. Es ist eine offenbar selbständige und selbsttätige Macht im Menschen, die seinem Willen entzogen ist. Es ist wirklich Einwirkung einer „höheren" Macht, eine Stimme aus einer anderen Welt — aus der idealen Welt der Werte.

Wie ungeklärt das Verhältnis zwischen dieser Welt der Werte und der realen Welt des menschlichen Gefühlslebens auch sein mag, daran ist nicht zu zweifeln, daß wir hier den Punkt haben, in welchem der Kontakt zwischen ihnen besteht. Das Gewissen ist die Ankündigung der sittlichen Werte im realen Bewußtsein, ihr Eingreifen in die Wirklichkeit des Menschenlebens. Es ist eine Urform des Wertgefühls.

Das aber ist nur möglich, wenn die Werte selbst das seiende prius sind. Sie sind dann eben die „Bedingung der Möglichkeit" des Gewissens.

i) Der antike Tugendbegriff als materialer Wertbegriff.

Die Ethik der Griechen gipfelt in der Lehre von der Tugend. Nach Aristoteles ist Tugend die eigentümliche Qualität des „Verhaltens" (habitus, ἕξις). In der Nikomachischen Ethik, wie in den Fragmenten der Späteren, gibt es eine breit angelegte Phänomenologie des rechten Verhaltens, welche beschreibend den Inhalt, also die „Materie", der einzelnen Tugend festzulegen sucht. Der moderne Mensch kann diesen mannigfach variierten Tugendlehren nicht mehr in allem folgen, sein Wertgefühl ist ein anderes geworden, ihm stehen andere Werte im Vordergrunde. Aber um so weniger ist daran zu zweifeln, daß diese Forschung der Alten nach dem Wesen der Tugend, oder richtiger nach dem Wesen der einzelnen Tugenden im Grunde echte Wertforschung ist — eine Phänomenologie der sittlichen Wertmaterien in ihrer Mannigfaltigkeit.

Geht man der Methode der Alten hierbei genauer ins Einzelne nach, so findet man, daß unter den verschiedenartigen Formen des Verfahrens — auch wo es ein scheinbar empirisches ist — überall ein Kern rein aprioriſcher Forschung steckt. Der bekannte Unterschied zwischen Platonischem und Aristotelischem Vorgehen, zwischen reiner Schau der „Idee des Guten" und sorgfältiger Detailarbeit in der Bestimmung des *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*, kann hierbei auch keinen prinzipiellen Gegensatz ausmachen. Auch Aristoteles schöpft die inhaltliche Fülle seiner Tugendbegriffe nicht aus der Empirie, sondern aus den Äußerungen des moralischen Werturteils, aus Lob und Tadel, aus

Digitized by Google

Verehrung und Verachtung, Liebe und Haß[1]); und seine letzten bestimmenden Gesichtspunkte sind rein ideale: das Maß (die „Mitte"), die Energie, das καλόν, das ὡς δεῖ.

Reiner freilich — wenn auch weit weniger in die Mannigfaltigkeit differenziert — spricht sich der Apriorismus der Tugend bei Platon aus: Tugenden sind „Ideen". Aus der Idee der Gerechtigkeit ist sein „Staat" projiziert. Nach den Ideen von Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit scheidet sich menschliches Verhalten in würdiges und unwürdiges. Die Idee des Menschen ist ganz und gar bestimmt durch die Ideen dieser „Tugenden"; sie ist ein der Wirklichkeit gegenübergestelltes aprioriſches Ideal.

Dieser Apriorismus der Tugend verliert sich auch in der Stoa nicht, trotz aller Vereinseitigung und inhaltlichen Verarmung. Das „der Natur Folgen" ist nirgends, auch bei den materialistischen Köpfen der Schule nicht, ein Hernehmen der Norm aus gegebener Erfahrung. Es ist die innere Gefolgschaft des endlichen Wesens, die dieses dem absoluten Logos leistet. „Natur" ist nur der Ausdruck für den Inbegriff ewiger, nicht vom Menschen gemachter Gesetze.

Platon, Aristoteles und die Stoa sind es dann, die fast für alle spätere Ethik vorbildlich geblieben sind. Auch die christliche Ethik teilt — bei aller Neuheit des Inhalts — grundsätzlich ihren Apriorismus. Sie zeigt bei Augustin ein mehr Platonisches, in der Hochscholastik ein mehr Aristotelisches Gesicht. Das sind geringe Unterschiede, die das Prinzip unberührt lassen. Daß sittliche Forderungen hier als Wille Gottes verstanden werden, macht erst recht keinen Unterschied aus. Der Wille Gottes ist eben hier das Vehikel der Werte, nicht anders als bei den Stoikern die „Natur". Haben sich doch beide Auffassungen im späteren Pantheismus fast reibungslos miteinander vereinigen lassen.

Allgemein gesprochen, es ist für die Ethik überhaupt gleichgültig, welche metaphysische Deutung man dem Wertreich gibt, welche religiöse oder philosophische Weltanschauung man dahinter beginnen läßt, — wie sehr auch für den einzelnen Denker das Schwergewicht auf der Weltanschauung liegen mag. Für die Ethik kommt es nur auf die Apriorität der Werte selbst an.

Für das Problem der Wertwesenheiten ist diese geschichtliche Perspektive ein unschätzbar lehrreiches Zeugnis. Wir Heutigen sehen uns mit unseren noch sehr bescheidenen Anfängen materialer Wertforschung in Opposition versetzt zur jüngsten Vergangenheit der Philosophie, zu Kant und den Kantischen Schulen des 19. Jahrhunderts. Denn Kant ist es, der an Stelle der inhaltlichen Mannigfaltigkeit der Tugenden die Einheit eines Sittengesetzes, an Stelle der materialen Erfülltheit

[1]) Vgl. unten Kap. 29d.

Digitized by Google

das formale Prinzip, an Stelle des objektiven Wesens sittlicher Ideen die subjektive Gesetzgebung gesetzt hat. Aus diesem Gegensatz heraus fühlt die heutige Wertforschung noch wenig festen Boden unter den Füßen.

Solche Unsicherheit ist begreiflich; aber sie besteht doch zu Unrecht. Der geschichtliche Rückhalt ist tatsächlich der denkbar breiteste und festeste. Er vereinigt in geschlossener Linie fast die ganze Mannigfaltigkeit der älteren ethischen Lehren. Man verkennt diese Tatsache natürlich, wenn man sich an die spärlichen Fälle hält, in denen ein geprägter Wertbegriff auftaucht (wie in der ἀξία der Stoiker), der dann zumeist nicht einmal die nötige Breite der Allgemeinheit hat. Nicht auf den geprägten Begriff kommt es hier an, sondern auf die Sache. Und die Sache steht seit dem Platonischen Begriff der autonomen, ansichseienden „Idee" der Tugend unverrückt fest.

Die Wertforschung mit klarem methodischem Bewußtsein des „Wert"-Wesens als solchen mag jung sein — die Wertforschung überhaupt, die an keinen philosophisch geprägten Wertbegriff gebundene, ist dafür um so älter und ehrwürdiger. Denn das eben kann man am antiken Tugendbegriff und seinen Auswirkungen bis in die Neuzeit hinein lernen: fast alle philosophische Ethik, die nur halbwegs auf der Höhe ihrer Probleme stand und den Namen ethischer Forschung verdient, ist von jeher im Grunde materiale Wertethik gewesen. Kant dagegen und seine Epigonen machen die Ausnahme in der geschichtlichen Kette; sie bilden die Kluft, die uns von den großen Traditionen der Antike und des Mittelalters trennt.

Mit dem Begriff des material-apriorischen Wert-Wesens nehmen wir diese Traditionen bewußt wieder auf: den alten objektiven Apriorismus der ethischen „Idee" und die alte Mannigfaltigkeit ihrer Inhalte, der „Tugenden"[1]).

15. Kapitel. Relativität und Absolutheit der Werte.

a) Subjektivität und Relativität.

Daß Dinge und Dingverhältnisse Güter und Übel sein können, daß ein Streben sich auf sie richten kann, daß es Zwecke des Wollens gibt, die selbst ideal und dennoch real bestimmend für Handlungen sind; daß es Billigung und Mißbilligung menschlichen Verhaltens gibt, daß

[1]) Wie sehr unsere Zeit die Möglichkeit solcher Wiederaufnahme den prinzipiellen Feststellungen der Scheler'schen Ethik verdankt, brauche ich nach dem oben Gesagten nicht auszuführen. Daß aber diese Feststellungen nicht anders als an einer Kritik der Kantischen Thesen gelingen konnten, dürfte in der angedeuteten geschichtlichen Perspektive seinen Grund haben.

Digitized by Google

ein Gewissen richtend mitspricht in der Tiefe des Bewußtseins, welches zurechnet, schuldig spricht, Verantwortung auferlegt, — das alles ist nur verständlich unter der Voraussetzung, daß Werte als bestimmendes prius die Lebenseinstellung des Menschen beherrschen.

Die Güter- und Tugendlehre der älteren Ethik basiert stillschweigend auf diesem Gedanken — man kann nicht einmal sagen „unbewußt", sondern nur ohne kritisches Bewußtsein dessen, was dieses prius ist. Es fehlt ein Wertbegriff.

Aber er fehlt auch uns noch des Näheren. Denn das Bedingungsverhältnis und die Apriorität der Werte, die sich auf der ganzen Linie der ethischen Problemfront ergab, bestimmt noch nicht die Eigenart des Wertwesens im Gegensatz zu anderen Wesenheiten. Diese Bestimmung ist noch zu suchen.

Der Verdacht, unter dem die Werte stehen, ist der der Subjektivität. Ist es nicht so, daß „Güter" doch nur Wert haben für den wertenden Menschen, daß moralische Qualitäten von Handlung, Gesinnung und Person nur wiederum für Personen bestehen? Ist nicht selbst Schuld und Verantwortung etwas, was nur in der Idee besteht? Besteht aber der Wertcharakter an allem Beurteilten nur im menschlichen Bewußtsein, so ist es naheliegend, daß er auch nur „für" das menschliche Bewußtsein besteht. Den Wertwesenheiten fehlt dann die Objektivität. Sind Werte relativ auf das Subjekt, so ist auch ihre Seinsweise eine relative, und sie bleiben auffaßbar als eine Funktion der Wertung des Subjekts. Damit ist dann dem Nietzscheschen Wertrelativismus die Tür geöffnet.

Damit verträgt sich schlecht die ganze Reihe der besprochenen Phänomene. Diese Phänomene haben selbst einen Seinscharakter. Sie bestehen keineswegs nur für ein betrachtendes Subjekt, sondern an sich. Sie sind vorgefunden und in keiner Weise willkürlich verschiebbar, sind nicht relativ auf ein Phänomenbewußtsein, sondern bestehen unabhängig von ihm und sind vom philosophischen Phänomenbewußtsein selbst als solche gemeint, die unabhängig von ihm bestehen.

Die Relativität auf das Subjekt dagegen hat hier eine ganz andere Bedeutung. Die Relativität der Güter auf den Menschen ist gar nicht Sache einer Betrachtung; es steht gar nicht in der Macht des Menschen daran, daß etwas ein Gut oder ein Übel für ihn ist, etwas zu ändern. In seiner Macht steht es nur — in gewissen Grenzen — das, was für ihn ein Gut „ist", zu erstreben und das, was für ihn ein Übel „ist", zu vermeiden. Darüber hinaus freilich besteht eine weitgehende Variabilität seines Wertbewußtseins der Güter und Übel. Nicht ein jedes, was für jeden ein Gut oder Übel „ist", wird von jedem als Gut oder Übel empfunden. Das aber betrifft offenbar nur die

Digitized by Google

Schärfe oder Stumpfheit des Wertgefühls. Das „Gut-Sein für ihn" und das „Übel-Sein für ihn" wird dadurch gar nicht berührt.

b) Relativität der Güter auf das Subjekt und relationale Struktur der Wertmaterie.

Die „Relativität auf das Subjekt", um die es sich hier handelt, ist nicht das, was man Wertrelativität nennt. Es schließt den Seinscharakter des Wertes gar nicht aus, sondern offenkundig ein.

Das Subjekt kann das Gut-Sein eines Dinges für die eigene Person nicht variieren. Dieses Sein ist eben *nicht relativ auf seine Wertschätzung*, also nicht auf die Person als wertendes Subjekt, *sondern auf die Person als solche*. Umgekehrt, *die Wertschätzung ist relativ auf das Wertvollsein des Gutes für das Subjekt*. In diesem „Für" spielt das Subjekt nicht die wertbestimmende oder wertgebende Rolle, sondern die eines Bezugspunktes der Relation, die mit zur Wertmaterie gehört. Es ist dasselbe „Für", das in so vielen kategorialen Strukturen mit eingeflochten ist. Daß geometrische Gesetze nur „für" räumliche Gebilde, mechanische Gesetze nur „für" reale Körper, physiologische Gesetze nur „für" Organismen gelten, darin sieht niemand eine „Relativität" des kategorialen Gehaltes dieser Gesetze. Und doch läßt sich hier mit gleichem Recht von Relativität dieser Gesetze und ihrer Grundkategorien auf Gebilde je einer bestimmten Art sprechen. In diesem Sinne sind auch psychologische Gesetze relativ auf seelische Wesen; aber das heißt nicht, daß sie nur im Gesetzesbewußtsein dieser Wesen bestehen, oder gar erst von ihm diktiert sind, bzw. von ihnen aufgehoben werden können. Es sind vielmehr Gesetze, denen die Subjekte, für die sie gelten, bedingungslos unterworfen sind.

In diesem Sinne ist auch das Wertbewußtsein der Güter und Übel — soweit nur immer ein Subjekt es hat — den Gesetzen des Wertvollseins und Wertwidrigseins bedingungslos unterworfen. Ein Subjekt kann nicht nach Belieben etwas als wertvoll für das Subjekt „erklären", was nicht wertvoll für das Subjekt „ist". Es kann das freilich irrtümlicherweise tun, aber der Irrtum rächt sich an ihm selbst und belehrt es eines Besseren; oder aber es geht an dem Irrtum zugrunde. Kurz, die Relativität dieser Werte auf das Subjekt ist nicht Relativität auf das Dafürhalten oder die „Wertung" des Subjekts, *sondern auf das Sein des Subjekts* einschließlich seiner ganzen kategorialen Struktur. In dieser seiner Struktur liegt der Grund, warum die Beschaffenheit von Dingen und Verhältnissen für das Subjekt nicht indifferent „ist", sondern wertvoll oder wertwidrig. Die „Wertung" aber und das Dafürhalten sind ihrerseits eine Funktion der relativ auf das seiende Sub-

Digitized by Google

jetzt bestehenden Wert- und Unwertcharaktere von Dingen und Verhältnissen.

Das heißt aber: die Relativität der Güter auf das Subjekt — z. B. ihr Angenehmsein für das Subjekt — ist gar keine Relativität des Wertwesens als solchen in ihnen, sondern eine in der Wertmaterie selbst enthaltene Relation, die vor allem Relationsbewußtsein und unabhängig von ihm besteht — nicht anders als das reale Sein der Dinge selbst, an denen der Wert haftet. Relationale Struktur der Materie ist nicht Wertrelativität — so wenig als relationale Struktur der Kategorien (und alle Kategorien haben ein Stück relationaler Struktur) Relativität der Kategorien bedeutet. Überhaupt ist der Unterschied von Relationalität und Relativität, der so oft verwischt wird, hier wie im Theoretischen die Grundbedingung für das Verständnis des Sachverhalts. Der Gegensatz der ersteren ist das Substrat, der des letzteren das Absolute. Es gibt relative Substrate, und es gibt absolute Relationen. Die Relativität der Güterwerte auf das Subjekt ist eine absolute, im Inhalt dieser Werte enthaltene Relation. Ding und Subjekt sind hier in die Struktur der Wertmaterie ebenso gegenständlich einbezogen, wie etwa Ursache und Wirkung in die Struktur des Kausalnexus. In beiden Fällen ist die bindende Relation eine rein objektive und aller Auffassung gegenüber absolute. Ihre vollkommene inhaltliche Verschiedenheit hier und dort macht in diesem Punkt keinen Unterschied aus. Das Relationsbewußtsein aber ist in beiden Fällen gleich relativ auf die seiende Relation. Und dieses Verhältnis ist hier so wenig wie dort umkehrbar.

Das Sein der Güterwerte ist folglich durch die Relativität der Güter auf ein Subjekt nicht im mindesten tangiert. Es hat dem Subjekt und seinem Wertgefühl gegenüber den Charakter eines Ansichseins. Seine Absolutheit schließt das Ansichsein jener Bezogenheit mit ein. Um es formelhaft zu sagen: das Fürmichsein der Güter beruht schon auf dem Ansichsein der Güterwerte. Es ist eingeschlossen im Wesen des Güterseins.

Man sieht von hier aus leicht voraus, wie sehr es mit dem Ansichsein der Werte Ernst wird. Was dieses Ansichsein eigentlich zu bedeuten hat, muß die nächste Grundfrage bilden. Indessen ist eben für diese Frage die Basis noch zu erweitern. Denn Güterwerte sind noch keine sittlichen Werte. An den letzteren aber ist auch das objektive Relativitätsphänomen ein anderes.

Digitized by Google

c) Absolutheit sittlicher Werte und Relativität der anhängenden Güterwerte.

Die höheren, im engeren Sinne sittlichen Werte sind ausschließlich Person- und Aktwerte. Sie haften nicht Dingen oder Verhältnissen an, sondern der Handlung, dem Willen, der Absicht, der Gesinnung. Nur auf sie bezieht sich Billigung und Mißbilligung, nur sie sprechen im Gewissen, im Verantwortungsgefühl, im Schuldbewußtsein. Auch bei ihnen fragt es sich: in welchem Sinne läßt sich, ungeachtet ihrer erwiesenen Apriorität, an ihrer Absolutheit zweifeln? Gibt es auch hier eine Relativität auf das Subjekt, die ihre Selbständigkeit in Frage stellt?

Diejenige Relativität, die objektiv an den Güterwerten bestand, scheidet hier aus. Der sittliche Wert im Verhalten einer Person besteht offensichtlich — wenigstens als solcher — *nicht „für" ein Subjekt*, weder für das eigene noch für ein fremdes. Er haftet einfach der Person, bzw. einem Akt der Person, als Wertqualität an. Aufrichtigkeit, Unschuld, Treue, Vertrauen, Tatkraft, Opfermut — *tragen ihren sittlichen Wert ausschließlich in sich selbst*. Der sittliche Wert der Person besteht nicht darin, daß diese durch ihre Wertqualität „für" andere Personen wertvoll ist (d. h. ein „Gut" ist), sondern lediglich darin, daß sie selbst die betreffenden Wertqualitäten *hat*. Tugendwerte haben ein *reineres Ansichsein* als Güterwerte. In ihrer Materie liegt kein wesensnotwendiges „Fürmichsein", welches als objektive Relation in die Struktur ihres Ansichseins eingeschlossen wäre. Sittliche Werte haben eine andere, und offenbar absolutere Autonomie. Und in diesem Sinne könnte man mit Recht von einer im Wesen der Sache liegenden „Autarkie der Tugend" sprechen — ein Begriff, der freilich von seinen Schöpfern, den Stoikern, ganz anders verstanden wurde.

Diese Sachlage schließt Relativität auf das Subjekt in anderweitigem Sinne nicht aus. Und es ist wichtig sich auch hierüber klar zu sein, um den Unterschied gegen den Güterwert richtig zu bemessen, vor allem aber um sich zu überzeugen, daß hier noch weniger als dort ein Wertrelativismus dahinter steckt.

Die Relativität, um die es sich handelt, besteht in dreierlei Richtung.

Erstens nämlich ist *jeder sittliche Wert mittelbar auch Güterwert*, und als solcher tatsächlich auch relativ auf ein Subjekt; d. h. als solcher besteht er tatsächlich *„für" andere Personen*. Die Treue des Einen ist ein Gut für den Anderen, an dem sie geübt wird; Vertrauen ist ein Gut für den, dem es erwiesen wird; Tatkraft und Opfermut für

Digitized by Google

denjenigen, für den sie sich einsetzen. Der Liebende ist dem Geliebten, der Freund dem Freunde ein Gut.

Aber in diesem Gütersein „für" den Anderen besteht nicht der moralische Wert dessen, der Liebe und Freundschaft erweist, Tatkraft einsetzt, Opfer bringt, Treue hält. Der moralische Wert haftet an ihm selbst, auch sofern er dem Anderen nicht zugute kommt, nicht ein „Gut" ist „für" jemand; er besteht ausschließlich als Wertqualität der eigenen Person als solcher, bzw. ihres Verhaltens. Er ist ein grundanderer Wert als der ihn begleitende Güterwert. Und die Bewertung, die er im moralischen Werturteil erfährt, ist unabhängig von der Werthöhe des Gutes, die er — sei es tatsächlich oder der Tendenz nach — für die fremde Person hat.

Die Relativität auf das Subjekt des Anderen in diesem Sinne ist also nicht nur keine Wertrelativität, sondern auch nicht einmal eine innere, zur objektiven Struktur der Wertmaterie gehörige Relation. Denn diese Relativität betrifft gar nicht die ethische Wertqualität des Verhaltens und der Person selbst, sondern ausschließlich den begleitenden Güterwert. Nicht diesem aber, sondern nur dem ersteren gilt das moralische Werturteil.

Die antike Ethik hat in diesem Punkt verwirrend gewirkt durch die in ihr fast durchgehende Einordnung der „Tugenden" unter die „Güter". Bei der These, daß Tugend das „höchste Gut" sei (meist vermittelt durch den Eudämoniebegriff) liegt zwar im Superlativ die Anerkennung einer Überlegenheit des Tugendwertes. Aber die Überlegenheit ist doch nur eine komparative. Tugend erscheint als ein Gut unter Gütern. Nichts dürfte die antike Ethik in ihrer freien Entwicklung so behindert haben wie diese seit Aristoteles immer wiederkehrende Lehre vom „höchsten Gut". Daß aber diese Lehre möglich war und daß sie sich so hartnäckig halten konnte, hat seinen Grund in dem angegebenen Verhältnis. Sittliche Werte des Verhaltens (der ἕξις) haben eben anhängenderweise auch den Charakter von Güterwerten. Unterscheidet man diese anhängenden Werte nicht von den primären Werten des Verhaltens selbst, so kann man natürlich nicht umhin, die Tugenden zu Gütern zu machen — auch wenn man hierbei, wie die Alten, in erster Linie an das Gütersein für die eigene Person denkt und nicht für die fremde. Denn auch relativ auf die eigene Person haftet den sittlichen Werten ein Güterwert an.

Charakteristischerweise hat bei den Alten diese Begriffsverwirrung keineswegs zur völligen Verkennung der sittlichen Werte geführt. Ihr Sonderproblem bricht durch die unzureichenden Begriffsschemata hindurch und schafft sich sein Recht. Die Werte der ἕξις behaupten ihre

Digitized by Google

Sonderstellung. Aber jener Subsumption schlägt das ins Gesicht. Die Unstimmigkeit bleibt bestehen.

d) Materiale Relativität der sittlichen Werte auf Personen als Objekte.

Hiermit hängt aufs engste die zweite Art der Relativität auf das Subjekt zusammen, und zwar auch auf das fremde Subjekt als Person.

Jeder sittliche Wert ist Wert eines Verhaltens, jedes Verhalten aber ist Verhalten gegen jemand. Es hat ein reales Objekt, und dieses ist immer eine Person oder eine Gemeinschaft von Personen. Es hat ein solches Objekt auch dann, wenn es ein rein innerliches, bloß intentionales Verhalten, bloße Gesinnung ohne Handlung ist, ja selbst ohne Äußerung der Gesinnung. Der Gegenstand des Verhaltens einer Person ist immer wieder eine Person. Man handelt an Personen, nicht an Dingen, ist gesinnt gegen Personen, nicht gegen Dinge.

Hier also haben wir es mit einer Relation zu tun, die im Wesen des moralischen Verhaltens überhaupt liegt, also desjenigen Verhaltens, um dessen Wertqualität es sich im sittlichen Werturteil handelt. Diese Art Relativität auf ein Subjekt, nämlich auf die fremde Person, liegt in der Struktur der ethischen Wertmaterie selbst — im Unterschied zu der des begleitenden Güterwertes. Dieser ist eben ein anderer als der Wert des sittlichen Verhaltens.

Nichtsdestoweniger besteht hier ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden Arten der Relativität. Die äußere Relation des Güterseins für die fremde Person beruht schon auf der inneren Relation des Gerichtetseins des Aktes auf sie — ohne daß deswegen die beiden Relationen zusammenfielen oder gar die Wertcharaktere sich vermengten. Der Güterwert der Treue für die fremde Person besteht in einem Sichersein, einem Sichverlassenkönnen auf den Getreuen; der moralische Wert des Getreuen selbst aber besteht in einer seelischen Stärke, einer Beharrlichkeit der Gesinnung, der Zuverlässigkeit. Wie korrelativ beide Werte auch sein mögen, sie sind eben als Werte doch von Grund aus heterogen und fallen nie zusammen. Ebenso die beiden Arten der Relation. Das Sichverlassenkönnen des Anderen auf den Getreuen betrifft das Verhalten des Anderen zu ihm; die Treue aber ist umgekehrt ein Verhalten des Getreuen zu dem Anderen. Und offenbar ist jenes Verhalten bedingt durch dieses. Das bedeutet aber, daß die Relation des Güterseins für den Anderen auf der inneren Relation zu ihm beruht, welche das sittliche Verhalten des Getreuen ausmacht.

Die innere, intentionale Relativität in der Struktur der sittlichen Wertmaterie ist bedingend für die äußere Relationalität des ihr

Digitized by Google

anhängenden Güterwertes. Aber eben dieses Bedingungsverhältnis läßt die beiden Relationen so wenig zusammenfallen wie die beiden Arten des Wertes.

c) Materiale Relativität sittlicher Werte auf die Person als Subjekt.

Eine dritte, noch fundamentalere Relativität auf das Subjekt als Person besteht schließlich in dem Verhältnis zwischen Wert und Wertträger.

Werte einer bestimmten Art sind immer *wesenhaft bezogen auf eine bestimmte Art von Wertträger*. So Dingwerte auf Dinge, Güterwerte überhaupt auf reale Substrate (einerlei ob Dinge, reale Verhältnisse, reales Verhalten von Personen usw.), Lebenswerte auf Lebewesen, sittliche Werte auf personale Subjekte.

Des sittlichen Verhaltens — und zwar im positiven wie im negativen Sinne — ist nur ein Wesen fähig, welches überhaupt wollen, handeln, Zwecke vorsetzen und verfolgen, Gesinnungen hegen, Werte fühlen kann. Ein solches Wesen ist *das moralische Subjekt*, die *Person*. Die sittlichen Werte oder Unwerte haften ihm in der Weise an, daß sie niemals bloß einzelne Akte treffen, sondern immer zugleich die ganze Person mit. Die sittliche Person steht gleichsam hinter jedem ihrer Akte und ist von deren Wertqualitäten mit betroffen — wie different, ja widersprechend diese auch an ein und derselben Person sein mögen. Man sagt zwar mit Recht, diese Handlung eines Menschen sei hochherzig, jene Gesinnung niederträchtig oder unwürdig. Aber niemals läßt dies die Person selbst unberührt. Sie ist selbst zugleich mit ihren Akten hochherzig oder niederträchtig. Alle moralische Zurechnung geht auf die Person, die Person trägt Schuld und Verantwortung, ihr gilt Billigung und Mißbilligung des fremden Werturteils, nicht anders als die Verurteilung durch das eigene Gewissen. In diesem Sinne sind *sittliche Werte relativ auf die Person als Wertträger*.

Aber das bedeutet erst recht keine Wertrelativität. Es bedeutet nicht, daß der Wert hochherziger und der Unwert niedriger Gesinnung davon abhängig wäre, ob es personale Subjekte mit solcher Gesinnung gibt. Im Gegenteil, die tatsächliche hochherzige Gesinnung ist wertvoll deswegen, weil Hochherzigkeit der Gesinnung überhaupt ein sittlicher Wert ist. Die Relativität auf die Person als Wertträger liegt also *im Wesen der Materie selbst*: die Qualität, in der die Materie des Wertes besteht, kann nur Qualität von Akten eines personalen Wesens und dadurch mittelbar von Personen selbst sein. Die Relativität ist also auch hier eine rein materiale. Die Materie des Wertes schließt die Bezogenheit auf die Person schon ein. Sie kann nur an einer Person „auftreten", weil sie inhaltlich den Charakter eines Akzidens der Person

9*

Digitized by Google

(als ihrer Substanz) hat; oder in logisch formaler Sprache, weil sie Prädikat der Person (als ihres Subjekts) ist. Die hier gemeinte Relativität auf das personale Subjekt ist innere relationale Wesensstruktur sittlicher Werte. Das Wertprädikat ist mit seinem Spielraum in diese relationale Struktur hineingebannt. Es selbst aber ist ein absolutes.

f) Das Ineinandergreifen der Relativitäten und die dahinterstehende Absolutheit der sittlichen Werte.

Nimmt man nun die beiden letzten Typen der Relativität (d. und e.) zusammen, so hat man die relationale Grundstruktur der sittlichen Wertmaterien in der Hand.

Diese Wertmaterien sind *doppelt bezogen* auf personale Wesen: erstens auf eine Person als Subjekt des sittlichen Verhaltens (des Aktes), und damit zugleich als Träger des sittlichen Wertes; und zweitens auf eine Person als Objekt des sittlichen Verhaltens, als Beziehungspunkt, auf den das Verhalten gerichtet ist. In der relationalen Grundstruktur des sittlichen Verhaltens ist *das personale Wesen immer zweimal vertreten*. Sittliche Akte — einerlei ob Gesinnung, Wille oder Handlung — sind eben ihrem Wesen nach *transzendente Akte*; aber in anderem Sinne transzendent als Erkenntnisakte. Sie haben erstens die Richtung vom Subjekt auf das Objekt, und sind je nachdem, was sie am Objekt intendieren wertvoll oder wertwidrig — wobei wiederum dieser ihr sittlicher Wert oder Unwert nicht mit dem des am Objekt Intendierten zusammenfällt. Und sie haben zweitens zum Objekt immer ein zweites personales Subjekt, sie gehen von Person zu Person. Und eben darin liegt der metaphysische Grund dessen, daß überhaupt an diesen Akten Wertqualitäten eigener Art, die sittlichen Werte auftauchen. Denn jeder dieser Akte trifft eben — einerlei ob real oder bloß der Intention nach — ein ebensolches sittliches Subjekt wie das, von dem er ausgeht. Das trifft auch da noch zu, wo sich ein Akt auf die eigene Person richtet. Diese ist dann eben zweimal vertreten in ein und demselben Akt, als Subjekt und als Objekt des Aktes. Und die Relation, einschließlich ihres Transzendenzverhältnisses, besteht hier so gut wie im Verhalten zur fremden Person. Das Betroffensein der Objektperson, ihr Auf-dem-Spiele-Stehen, macht das ethische Gewicht des Aktes aus. Und dieses spiegelt sich in der Verantwortung der Subjektsperson sowie in den sittlichen Wertqualitäten, die ihr und ihren Akten das eigentümliche Gepräge geben.

An dieser bipolaren Relationsstruktur der Akte, in der beide Pole Personen sind, hängt die doppelte „Relativität" ihrer Wertqualitäten auf das personale Wesen als solches — auf das Subjekt als Subjekt

Digitized by Google

und auf das Subjekt als Objekt der Akte. Aber mit ihr ist die Relativität auch erschöpft. Sie hat sich restlos aufgelöst in innere, der Materie selbst eigentümliche (im Wesen personalen Verhaltens überhaupt liegende) relationale Grundstruktur. Und diese letztere ist eine allgemeine, an der die Mannigfaltigkeit der Akte und ihrer Werte noch unbegrenzten Spielraum hat.

Damit ist das Wesen dieser doppelten Relativität vom Wesen der Werte selbst vollkommen abgelöst. Die ethische Wert-Unwert-Dimension, mitsamt ihrer qualitativen Differenzierung, spielt vielmehr erst innerhalb dieser allgemeinen Relationsstruktur. Das heißt aber, die Werte selbst sind von dieser Relativität gar nicht betroffen. Sie sind absolut. Die Relationsstruktur ist nichts als die Voraussetzung ihres Auftretens, ihre kategoriale (nicht axiologische) Vorbedingung: nur wo personale Wesen in Aktrelation zueinander stehen, kann es sittlich Wertvolles und Wertwidriges geben. Aber die Werte selbst sind weder in der Relation enthalten, noch etwa aus ihr ableitbar; sie treten hinzu — aus anderem Ursprung — als Maßstäbe, als Novum.

16. Kapitel. Vom idealen Ansichsein der Werte.

a) Gnoseologisches Ansichsein der Werte.

Die These, daß Werte Wesenheiten sind, hat bisher von zwei Seiten Licht gewonnen. Erstens sind Werte ein bedingendes Prius aller Phänomene des moralischen Lebens, wobei die Apriorität des Wertbewußtseins nur ein Teilphänomen bildet. Und zweitens haben sie dem Subjekte als dem Wertenden gegenüber Absolutheit. Es zeigte sich, daß alle „Relativität auf das Subjekt" nur die Struktur der Materie betrifft. Der Wert der Materie ist aber nicht identisch mit dieser ihrer Struktur.

Materie und Wertcharakter decken sich nicht. Materie ist nur das inhaltliche Gebilde, das den Wertcharakter hat. Der sittliche Wert des Vertrauens ist nicht das Vertrauen selbst. Dieses ist nur die Materie — ein spezifisches und durchaus allgemein charakterisierbares Verhältnis zwischen Person und Person. Der Wertcharakter des Vertrauens ist nicht dieses Verhältnis — und zwar nicht nur nicht ein reales zwischen bestimmten Personen, sondern auch nicht die Idee eines solchen Verhältnisses überhaupt. „Materie" ist hier eben nur die Idee des Vertrauens. Sie ist, für sich genommen ein rein ontologisches Gebilde, kein axiologisches, die ideale Wesensstruktur eines besonders gearteten Seinsverhältnisses. Das eigentliche Wertvollsein an ihr ist etwas durchaus anderes, nicht weiter Zurückführbares, aber sehr wohl in dieser seiner Andersheit Fühlbares und im Wertgefühl

Digitized by Google

Aufweisbares. Es ist aller ontischen Struktur und aller Relationalität in ihr heterogen, obgleich es an ihr haftet, — ein ens sui generis, eine Wesenheit anderer Art. Es ist ein Etwas, das zwar mit der Mannigfaltigkeit der Materien selbst mannigfaltig differenziert ist — denn verschieden ist keineswegs nur das materiale Wesen des Vertrauens etwa von dem der Treue, sondern durchaus auch der Wert des Vertrauens vom Wert der Treue, — und dennoch ein Etwas, das in aller Differenzierung immer noch von der Materie verschieden bleibt, sie gleichsam überbaut, überlagert, ihr den Schimmer eines Sinnes, einer Bedeutung höherer Ordnung verleiht, der ihrem ontischen Wesen ewig transzendent, jenseitig, unvergleichbar bleibt und sie in eine andere Sphäre von Zusammenhängen, eine intelligible Ordnung der Werte einbezieht.

Von dieser Ordnung als einer spezifisch axiologischen, einer qualitativen und Ranghöhenordnung der Werte selbst — im Gegensatz zur Strukturordnung der Materien — werden wir bei der Analyse der Werte noch gesondert zu handeln haben. Hier darf diese Perspektive nur als Vorwegnahme gelten. Ihr Wesen aber hängt am Absolutheitscharakter der Werte, die über aller Relativität der Materien zu Recht besteht.

Der Sinn der Wert-„Wesenheit" ist aber damit nicht ausgeschöpft. Was seiner Seinsweise nach nicht relativ ist auf ein Subjekt, was dem erfassenden Subjekt als Unabhängiges, Unverrückbares entgegentritt, ihm eine selbständige Eigengesetzlichkeit und Eigenkraft entgegensetzt, welche das Subjekt nur erfassen oder verfehlen, aber nicht abwenden kann, das hat ihm gegenüber den Charakter eines Ansichseins.

Werte haben ein Ansichsein. Diese These ist zunächst einfach die positive Formulierung dessen, was sich oben in der Kritik des Kantischen Subjektivismus ergab. Werte bestehen unabhängig vom Bewußtsein. Dieses kann sie wohl erfassen oder verfehlen, aber nicht machen, nicht spontan „setzen". Nicht von der Materie gilt das. Das Subjekt kann durch sein Zutun sehr wohl — in gewissen Grenzen — die Materie schaffen (z. B. ein Vertrauensverhältnis herstellen); aber es kann daran nichts ändern, daß eine solche Materie wertvoll, bzw. wertwidrig ist. Das „ist" schlechthin so, ohne sein Zutun, und gegebenenfalls gegen sein Andersmeinen. Von den Wertcharakteren selbst also gilt der Satz, daß Werte ein Ansichsein haben.

So kehrt denn an den Werten alles wieder, was gnoseologisch allgemein von allem Ansichseienden gilt. Sie sind Gegenstände möglicher Wertschau, aber sie entstehen nicht erst im Schauen, sind keine Anschauungen — so wenig als Gedanken oder Vorstellungen. Das ist es, was dem Gedanken der Wertschau (bzw. des Wertgefühls) erst das gnoseologische Gewicht verleiht. Werterkenntnis ist echte Seins-

Digitized by Google

erkenntnis. Sie steht in dieser Hinsicht durchaus auf einer Linie mit jeder Art theoretischer Erkenntnis. Ihr Gegenstand ist dem Subjekt gegenüber ein ebenso selbständiges Seiendes, wie Raumverhältnisse für geometrische Erkenntnis und Dinge für Dingerkenntnis. Ihr „Erfassen" — mag es auch im übrigen noch so sehr anders geartet sein — ist ein ebenso *transzendenter Akt* wie jeder echte Erkenntnisakt[1]), und die ganze Schwere des erkenntnistheoretischen Transzendenzproblems kehrt an ihm wieder. In diesem „Schauen" ist das Subjekt rein rezeptiv, hinnehmend. Es sieht sich bestimmt durch sein Objekt, den ansichseienden Wert; es selbst aber bestimmt seinerseits nichts. Der Wert bleibt so unberührt durch die Wertschau wie nur je ein Erkenntnisgegenstand durch das Erkanntwerden. Die Spontaneität des Subjekts im ethischen „Verhalten" dagegen setzt erst auf Grund primärer Wertschau ein. Sie ist aber nicht Spontaneität gegen den Wert, sondern gegen andere Personen.

Soweit ist der Begriff des Ansichseins der Werte noch ein bloß gnoseologischer. Die eigentliche Seinsweise der Werte ist damit noch gar nicht berührt. Die Ethik aber hat es nicht mit der Werterkenntnis allein zu tun, sondern mit den Werten selbst. Die Seinsweise der Werte ist also weiter zu bestimmen.

b) Ethische Wirklichkeit und ethisch ideale Sphäre.

Die theoretische Philosophie kennt zwei wesensverschiedene Arten des Ansichseins: ein reales und ein ideales Ansichsein. Das erstere kommt allen Dingen und Geschehnissen zu, allem „Wirklichen", allem was Existenz hat; das letztere den Gebilden der reinen Mathematik und Logik, und darüber hinaus den Wesenheiten aller Art, die über dem Wechsel des individuellen Daseins bestehen und sich von diesem abgehoben a priori erschauen lassen. Zwischen beiden besteht ein für das ganze Reich des Seienden und der Seinserkenntnis tief charakteristisches Wesensverhältnis: die Struktur des idealen Ansichseins kehrt in der des realen wieder — zwar nicht restlos und nicht die des letzteren erschöpfend, wohl aber so weit, daß die apriorische Erkenntnis des idealen Seins zugleich eine innere Grundlage aller Realerkenntnis ausmacht. Apriorische Realerkenntnis, soweit überhaupt sie reicht, beruht auf dieser partialen Übereinstimmung idealer und realer Seinsstruktur.

Auf praktischem Gebiet hat *reales Ansichsein nur die „ethische Wirklichkeit"*: alles was wirkliches moralisches Verhalten ist, wirkliche Handlung, wirkliche Gesinnung, wirkliche Willensentscheidung und Ab-

[1]) Vgl. Metaphysik der Erkenntnis [2], Kap. 61 und 72.

Digitized by Google

sicht; desgleichen aber auch wirkliches Werturteil, Schuldbewußtsein, Verantwortungsgefühl. Im weiteren Sinne aber gehört hierher auch alles ethisch Relevante, das ganze Reich der Güter, von wertvollen Dingen aufwärts bis zu den geistigen Gütern und zum anhängenden Güterſein der Tugend. Reales Ansichsein also hat alles das, was ein Sein der Werte schon voraussetzt; dieses letztere aber selbst gehört nicht dazu.

Werte haben kein reales Ansichsein. Sie mögen als Prinzipien der Handlung die Wirklichkeit mit bestimmen, ja sie mögen in mannigfacher Abstufung selbst „realisiert" sein — ihr Wesen, ihre spezifische Seinsweise bleibt deswegen doch eine bloß ideale. Am eigentlichen Wertcharakter von etwas, d. h. von einer spezifischen „Materie", etwa der Wahrhaftigkeit oder der Liebe, macht es gar keinen Unterschied aus, ob es Personen gibt, in deren wirklichem Verhalten er realisiert ist oder nicht. Zwar ist die Verwirklichung der Wertmaterie selbst wiederum wertvoll; aber dieser Wert ist ein anderer, abgeleiteter und wurzelt schon im Wert jener Materie. Die Werte als solche haben dem Wirklichen gegenüber immer nur den Charakter einer „Idee", die zwar, wo das Wirkliche ihr entspricht, diesem selbst den Charakter eines Wertvollen verleiht, mit ihrem idealen Wesen aber auch der Verwirklichung noch jenseitig bleibt. „Verwirklicht" werden eben, streng genommen, gar nicht die Werte selbst (die Wertcharaktere der Materien), sondern allein die Materien, denen der Wertcharakter überhaupt — als idealen wie als realen — zugehört.

Die eigentliche Seinsweise der Werte ist offenkundig die eines **idealen Ansichseins.** Sie sind ursprünglich Gebilde einer **ethisch idealen Sphäre**, eines Reiches mit eigenen Strukturen, eigenen Gesetzen, eigener Ordnung. Diese Sphäre schließt sich der theoretisch idealen Sphäre, der logischen und mathematischen Seinssphäre, sowie derjenigen der reinen Wesenheiten überhaupt, organisch an. Sie ist deren Fortsetzung. Wie wesensverschieden auch ideale Seinsstrukturen jener Gebiete den Werten sein mögen, sie teilen mit ihnen doch den modalen Grundcharakter des idealen Ansichseins.

Es erweist sich hier, daß die im Seinscharakter homogene ideale Sphäre inhaltlich durchaus heterogen ist. Sie überlagert gleichsam die ganze Sphäre des realen Seins, nicht nur die der ontischen Wirklichkeit, sondern auch die der ethischen Wirklichkeit. Und entsprechend der realen Seinssphäre gliedert sie sich. Ja, es ist auch leicht zu sehen, daß die ontisch ideale und die ethisch ideale Sphäre nicht ihre einzigen Glieder bleiben, daß sich ihnen eine breite ästhetisch ideale Sphäre anschließt und evtl. noch weitere Glieder, die eine weitere inhaltliche Differenzierung mitbringen. Im Seinscharakter aber bleibt die Sphäre

Digitized by Google

einheitlich. Sie ist einheitlich auch der Erkenntnis gegenüber. Denn erkennbar sind ihre Gebilde auf allen Teilgebieten immer nur rein a priori — ohne Unterschied, ob die Akte, welche Träger dieser Erkenntnis sind, intellektualen oder emotionalen Charakter tragen. Wertgefühl und logischer Diskursus stehen in dieser Beziehung ganz auf einer Linie. Ideale Seinserkenntnis läßt nur einen, den aprioriischen Erkenntnismodus zu.

c) Vom idealen Ansichsein überhaupt.

Die Parallele mit den logischen und mathematischen Gegenständen ist für den Seinscharakter der Werte außerordentlich lehrreich. Denn das Ansichsein der Werte ist, obgleich nur ein ideales, mancherlei Zweifeln ausgesetzt. Ja man kann sogar in der Idealität selbst ein Bedenken gegen das Ansichsein erblicken. Damit greift man dann das Ansichsein der theoretisch idealen Gebilde mit an. Es liegt dem naiven Denken nur gar zu nahe, reale Wirklichkeit allein als Ansichsein anzuerkennen, das Ideale aber davon auszuschließen.

In dieser Voraussetzung stecken zwei Vorurteile.

Man setzt erstens fälschlich Realität und Sein gleich — wobei der Umkreis des „Realen" gar nicht auf das Dingliche beschränkt zu sein braucht. Alles Irreale gehört dann ohne weiteres zum Nichtseienden. Und versteht man dieses nicht im Platonischen Sinne als ein Sein anderer Art, so kann es einem nur das überhaupt Nichtige bedeuten.

Zweitens aber verwechselt man Idealität mit Subjektivität — eine Begriffsverwirrung, die der Doppelsinn des Terminus „Idee" verschuldet hat. Gilt „Idee" gleich „Vorstellung", so ist Idealität die Seinsweise alles dessen, was bloß in der Vorstellung eines Subjekts besteht und bloß für sie, darüber hinaus aber bedeutungslos ist. Dieser Sinn der „Idee" hat auch den philosophischen „Idealismus" zum Subjektivismus degradiert. Eine „ideale Sphäre" in diesem Sinne kann natürlich kein Ansichsein haben. Unter dem Druck dieses Vorurteils ist die Logik des 19. Jahrhunderts subjektivistisch geworden und schließlich fast in Psychologie des Denkens aufgegangen.

Daß der rechtmäßige Sinn der Logik, und erst recht der Mathematik ein anderer ist, daß es sich hier um ein System von Gesetzlichkeiten, Abhängigkeiten und Strukturen handelt, die zwar ihrerseits das Denken beherrschen, selbst aber weder Denkgebilde sind noch vom Denken irgendwie beeinträchtigt werden können, ist eine Einsicht, die heute durch die Kritik des Psychologismus längst in vollem Umfange wiedergewonnen ist[1]). Logik und Mathematik sind gegenständliche Wissenschaften; das-

[1]) Am schlagendsten wohl im I. Teil von Husserls Logischen Untersuchungen.

Digitized by Google

selbe gilt von allen Gebieten der Wesensschau, welche die Phänomenologie erschlossen hat. Die Gegenstände dieser Wissenschaften sind nicht weniger echte „Gegenstände" als die der Realwissenschaften; sie sind nur nicht reale Gegenstände.

Die Grundthese also, die allen speziellen Einsichten dieser Art das Rückgrat gibt, ist diese: es gibt ideale Gegenstände der Erkenntnis, die vom erkennenden Subjekt ebenso unabhängig sind, wie die realen, d. h. es gibt ideales Ansichsein.

Auf theoretischem Gebiet darf diese Grundthese als gesichert gelten. Es kommt dabei nicht auf eine metaphysische Bestimmung an, was ideales Ansichsein eigentlich ist. Es ist so unmöglich diese Bestimmung zu geben, wie es unmöglich ist, metaphysisch zu bestimmen, was reales Ansichsein ist. Beides muß als Tatsache hingenommen werden. Daß sich über das Verhältnis der beiden Seinsweisen zu einander wohl einiges ausmachen läßt, ist demgegenüber von geringem Belang. Die Gewißheit des Phänomens aber liegt deutlich zu tage in der Art, wie die idealen Gebilde sich dem erkennenden Bewußtsein darbieten.

Das erkennende Bewußtsein nämlich ist es, welches die logischen und mathematischen Gebilde als ein von ihm Unabhängiges meint. Es hat ein Bewußtsein der Tatsache, daß a^0 nicht aufhört $= 1$ zu sein, wenn es nicht „gedacht" oder „erkannt" wird, sondern immer und unter allen Umständen $= 1$ „ist". Es weiß, daß nicht nur im Denken aus zwei negativen „Urteilen" keine Konklusion resultiert, sondern auch unabhängig vom Denken die beiden negativen Sachverhalte der bloßen Form nach das Resultieren eines dritten Sachverhalts ausschließen. Diese gemeinte Unabhängigkeit vom Bewußtsein ist *das gemeinte Ansichsein der idealen Gegenstände*. Wendet man ein, das „Meinen" sei doch ein schwaches Zeugnis, der Träumende, der Getäuschte, der Irrende „meine" doch auch seinen Gegenstand als ansichseienden, — so ist zu antworten: es gibt ein Erwachen aus dem Traum wie aus Irrtum und Täuschung, aber es gibt kein Erwachen aus logischer und mathematischer Einsicht. *Das „Meinen" des idealen Ansichseins steht überdies vollkommen auf einer Stufe mit dem Meinen des realen Ansichseins.* Denn auch daß Dinge existieren, können wir nicht beweisen, sondern nur wahrnehmend „meinen". Der Grad der Überzeugungskraft ist hier nur für das allernaivste Bewußtsein ein verschiedener, weil dieses die natürliche Einstellung auf reale Gegenstände schon mitbringt, während die Einstellung auf ideale Gegenstände erst durch eine besondere Umstellung des Interesses gewonnen werden muß. Ist sie aber gewonnen, so ist die ge-

Digitized by Google

meinte Unabhängigkeit des Gegenstandes vom Bewußtsein hier wie dort die gleiche.

Wer also ideales Ansichsein in Zweifel zieht, muß auch reales in Zweifel ziehen. Die universale Skepsis, zu der das führt, ist zwar niemals ganz zu entwurzeln. Aber sie bleibt in der Luft schweben, ist die gewagteste aller Hypothesen. Und da sie der natürlichen Auffassung widerstreitet, so ist sie es, die ihr Recht erst zu beweisen hätte.

Das wahrgenommene Reale unterscheidet sich vom bloß Vorgestellten (dem bloß intentionalen Gegenstande) durch die Unmöglichkeit, es willkürlich zu verschieben, es anders wahrzunehmen, als es eben wahrgenommen wird. Genau ebenso unterscheidet sich aber auch der a priori erkannte ideale Gegenstand von einem „bloßen Gedanken", den man auch anders denken könnte. Freilich, die Kantische Allgemeinheit und Notwendigkeit des Apriorischen ist keine psychologische, sie bedeutet nicht, daß tatsächlich ein jeder einsehen könne, daß $a^0 = 1$ ist. Tatsächlich kann das nicht jeder, sondern nur derjenige, der überhaupt den Blick, bzw. die mathematische Bildung, dafür hat. Wer aber das Erkenntnisniveau dieser Einsicht besitzt, der kann nicht beliebig so oder so einsehen, sondern nur das, was a^0 an sich „ist", nämlich sein objektiv notwendiges „$= 1$ Sein".

Der ideale Gegenstand aprioriischer Einsicht hat dieselbe Unverschiebbarkeit und Unabhängigkeit vom Subjekt. Er leistet jeder Willkür des Subjekts den gleichen absoluten Widerstand wie der reale Gegenstand der Wahrnehmung. Und dieser Widerstand ist sein „Gegenstand-Sein". In ihm haben wir den gnoseologischen Sinn des idealen Ansichseins.

d) Das ethisch-ideale Ansichsein der Werte.

Diese Gewißheit des idealen Ansichseins auf theoretischem Gebiet — die ohne jede metaphysische Deutung, rein als Gegenstandsphänomen und Faktum besteht — liefert die Analogie, nach der wir auch das ethisch ideale Ansichsein der Werte zu verstehen haben. Auch die Werte unterliegen jenen selben Mißverständnissen und Vorurteilen. Auch bei ihnen verleitet die Irrealität zur Annahme der Subjektivität. Aber auch hier gibt es ein Phänomen des Meinens und der aller Willkür enthobenen Unverrückbarkeit.

Das sittliche Werturteil, welches besagt „Vertrauensbruch ist empörend", oder „Schadenfreude ist verwerflich", meint damit nicht das Empfinden als empörend oder verwerflich. Das Werturteil *ist* vielmehr selbst dieses Empfinden, bzw. sein Ausdruck. Aber was es „meint", ist etwas anderes, ein objektives, vom Empfinden unabhängiges Empörend-Sein und Verwerflich-Sein. Es meint etwas Gegenständliches, Ansichseiendes. Aber freilich ein ideal Ansichseiendes.

Digitized by Google

Dem entspricht die Überzeugung, die jedes echte Werturteil begleitet, daß jeder Andere ebenso urteilen, das gleiche Wertempfinden haben müsse. Und auch hier bedeutet die Allgemeinheit und Notwendigkeit, die sich in solcher Überzeugung verrät, kein psychologisches Faktum. Denn tatsächlich empfinden und urteilen andere Personen gelegentlich auch anders. Und der Urteilende weiß, oder kann doch sehr wohl wissen um die Abweichung fremden Werturteils von dem seinen.

Aber es ist hiermit ebenso wie mit der mathematischen Einsicht. Nicht jeder ist ihrer fähig; nicht jeder hat den Blick, die ethische Reife, das geistige Niveau, den Sachverhalt zu sehen, wie er ist. Nichtsdestoweniger besteht die Allgemeinheit, Notwendigkeit und Objektivität des Werturteils in der Idee zu Recht. Denn diese Allgemeinheit bedeutet gar nicht, daß ein jeder der fraglichen Werteinsicht fähig sei. Sie bedeutet nur, daß, *wer ihrer fähig ist*, d. h. wer überhaupt geistig an ihren Sinn heranreicht, *notwendig so und nicht anders empfinden und moralisch urteilen muß*. Das ist im Grunde eine ganz triviale Wahrheit. Nicht jeder z. B. hat Sinn und Verständnis für den sittlichen Wert einer in der Stille vollbrachten hochherzigen Handlung, oder einer feinfühlig geübten Rücksicht; wohl aber muß jeder, der Sinn für sie hat, sie als etwas Wertvolles beurteilen, muß die Person des Täters darum achten.

In diesem Sinne — dem einzig in Betracht kommenden Sinn — ist das moralische Werturteil und das hinter ihm stehende primäre moralische Wertgefühl ein streng allgemeines, notwendiges und objektives. In diesem Sinne also ist der im Werturteil sich aussprechende Wert selbst ein vom Subjekt des Urteilenden unabhängiger. Er hat ein ebenso echtes ideales Ansichsein wie ein mathematisches Gesetz.

Der Satz, daß Werte ein ideales Ansichsein haben, ist von ausschlaggebender Bedeutung für die Ethik. Er besagt mehr als die bloße Apriorität der Wertschau und die Absolutheit der geschauten Werte. Er besagt, daß es *ein für sich bestehendes Reich der Werte* gibt, einen echten *κόσμος νοητός*, der ebenso jenseits der Wirklichkeit, wie jenseits des Bewußtseins besteht, — eine nicht konstruierte, erdichtete oder erträumte, sondern tatsächlich bestehende und im Phänomen des Wertgefühls greifbar werdende *ethisch ideale Sphäre*, die ebenso neben der ethisch realen und ethisch aktualen Sphäre besteht, wie die logisch ideale neben der ontisch realen und der gnoseologisch aktualen[1]).

[1]) Unter der „aktualen" Sphäre ist auf beiden Gebieten der Phänomenbereich der transzendenten Akte verstanden, also auf theoretischem Felde der Erkenntnisakte, auf ethischem der Handlungs-, Gesinnungs- und Willensakte. Im übrigen vgl. zur Stellung der idealen Sphäre „Metaphysik der Erkenntnis" [2] Kap. 27. a.

Digitized by Google

e) Werttäuschung und Wertblindheit.

Die Aprioritätsthese und die Ansichseinsthese fallen nicht zusammen. Sich von der ersteren zu überzeugen ist relativ einfach; es genügte dafür einzusehen, daß Wertmaßstäbe die Voraussetzung der sittlichen Phänomene sind. Aber a priori können auch Vorurteile, willkürliche Annahmen, Vorstellungen, Gefühlseinstellungen sein. Nun kündigen sich Werte primär als Gefühlseinstellungen an. Sie sind also dem Zweifel an ihrer Objektivität um so viel mehr ausgesetzt, als Gefühle weniger objektiv sind als Einsichten.

Der Gedanke des Ansichseins erst erhebt sie über alle solche Zweifel. Er selbst aber wurzelt in der Tatsache, daß es so wenig möglich ist ein Wertgefühl willkürlich hervorzurufen, wie eine mathematische Einsicht willkürlich zu konstruieren. In beiden Fällen ist es ein objektiv geschautes Seiendes, das sich darbietet, welchem das Gefühl, das Schauen, der Gedanke nur folgen, aber nichts anhaben können. *Man kann als wertvoll nur empfinden, was an sich wertvoll ist.* Man kann freilich solchen Empfindens auch unfähig sein; aber wenn man seiner überhaupt fähig ist, so kann man mit ihm den Wert nur so empfinden, wie er an sich ist, nicht aber wie er nicht ist. Das Wertgefühl ist nicht weniger objektiv als die mathematische Einsicht. Sein Objekt ist nur durch den emotionalen Charakter des Aktes mehr verschleiert; es muß erst besonders aus ihm herausgehoben werden, wenn man es bewußt machen will. Aber auch dieses nachträgliche Bewußtmachen kann an der Struktur des Objektes (des Wertes) nichts mehr ändern.

Es drängt sich hier von selbst die Gegenfrage auf, ob die Evidenz der primären Wertschau nicht auch der Täuschung unterworfen ist. Und es liegt nahe zu glauben, daß wenn es Werttäuschung gibt, das Ansichsein der Werte wieder zweifelhaft wird und einer gewissen Wertrelativität weicht.

Das ist weit gefehlt. Im Gegenteil, wo es Täuschung und Irrtum gibt, da beruht das auf *Nichtübereinstimmung mit der Sache.* Die Sache als eine feste, von Wahrheit und Irrtum der Erkenntnis unabhängige, d. h. *die Sache als ansichseiende ist also geradezu die Voraussetzung der Täuschung*; sonst wäre eben die Täuschung gar nicht Täuschung. Die „Sache" aber ist in diesem Falle *der Wert selbst.* Wenn also irgend etwas beweisend ist für das Ansichsein der Werte, so ist es gerade das Phänomen der Täuschung.

Gäbe es die Werte nur als Setzungen des Subjekts, bestünden sie in nichts anderem als in der „Wertung", d. h. in der wertenden Gefühlseinstellung als solcher, so müßte doch gerade jede beliebige Gefühlseinstellung mit jeder anderen gleichberechtigt sein. Werttäuschung wäre dann überhaupt unmöglich.

Digitized by Google

Nun gibt es aber sehr mannigfache nachweisbare Werttäuschungen — ja sogar Wertfälschungen, die auf perversem Wertgefühl beruhen, wie in den Ressentimentserscheinungen[1]). Diese Erscheinungen, sowie ihre Entlarvung durch das intakte moralische Wertgefühl, wären ein Ding der Unmöglichkeit, d. h. sie wären gar keine Fälschungen, wenn die in ihnen verfehlten echten Werte nicht ein von ihnen unabhängiges Ansichsein hätten. Verfehlen und Berichtigen ist eben nur möglich, wo der Gegenstand ein fester ist und eigene Bestimmtheit hat, die sich im Treffen und Verfehlen nicht ändert.

Die gewöhnliche Art der Werttäuschung freilich ist eine rein negative, die Unfähigkeit den Wert zu erschauen, die Wertblindheit. Aber sie ist nicht eigentliche Werttäuschung, sondern nur das Fehlen des Wertgefühls überhaupt auf einem bestimmten Punkt. Sie steht vollkommen auf einer Linie mit dem theoretischen Nichteinsehenkönnen des mathematisch Ungeschulten oder Unbegabten. Es gibt auch Unbildung und Bildung des Wertgefühls, Begabung und Unbegabtheit für Wertschau. Es gibt ein individuelles Reifen des Wertorgans im Einzelmenschen, und es gibt ein geschichtliches Reifen des Wertorgans in der Menschheit. Ob das letztere immer Fortschritt bedeute, muß dahingestellt bleiben; vielleicht bringt es die Enge des Wertbewußtseins mit sich, daß es auf der anderen Seite immer wieder verliert, was es auf der einen gewinnt. Vielleicht gibt es auch eine Erweiterung der Enge selbst. Tatsache aber ist, daß wir immer nur begrenzte Ausschnitte aus dem Wertreich übersehen, für seinen übrigen Umfang aber wertblind sind. Das ist der Grund, warum das geschichtliche Wandern des Wertblickes mit seinem Lichtkreise auf der Ebene der ansichseienden Werte — welches sich in der Vielheit und Vergänglichkeit der „Moralen" spiegelt — so überaus lehrreich für die philosophische Wertforschung ist (vgl. Kap. 6. a.). Und zugleich liegt hier der Grund, warum dieses Wandern und diese Variabilität nicht „Umwertung der Werte", wohl aber Umwertung und Umorientierung des menschlichen Lebens ist. Nicht Werte, wohl aber der Wertblick ist variabel. Aber er ist es eben deswegen, weil die Werte selbst und ihre ideale Ordnung seine Bewegungen nicht mitmachen, weil sie gegenständlich und ansichseiend sind.

[1]) Bekannt aus Nietzsche; vgl. auch Scheler, Über Ressentiment und moralisches Werturteil, 1909. Gerade Nietzsche ist beweisend für den dargelegten Sachverhalt. In der Behauptung, daß es Wertverfälschung gebe, straft er tatsächlich den proklamierten Wertrelativismus Lügen.

Digitized by Google

f) Das Wandern des Wertblicks und die Grenzen der Werterkenntnis.

Der Progreß der Werterkenntnis ist von anderer Form als der theoretische Erkenntnisprogreß, auch als der der theoretischen Idealerkenntnis. Die Antithetik der Gesamtbewegung mag hier und dort vergleichbar sein. Das Verhältnis von Zuwachs und Verlust ist ein anderes; es zeigt ein stabileres Gleichgewicht, der Progreß als solcher aber wird fraglich. Er geht, soweit sich sehen läßt, nicht auf weitere Umspannung, Ausweitung, Übersicht — möglich, daß diese Tendenzen überhaupt erst der nachträglichen philosophischen Wertschau eignen —, er macht vielmehr den Eindruck planlosen Herumirrens. Jede Bewegung, deren Gesetz man nicht kennt, macht den Eindruck des Planlosen. Wir nun kennen das Gesetz in der Bewegung des axiologischen Blickfeldes nicht. Das schließt nicht aus, daß sie ihre Gesetzlichkeit doch habe. Eine Metaphysik des menschlichen Ethos, die dessen wirkliche Erscheinungsformen und ihren Wechsel in der Geschichte mit erfassen will, müßte außer dem Wertreich selbst auch noch diese Gesetzlichkeit übersehen.

Hier freilich läßt sich nicht mehr als eine allgemeine Perspektive geben.

Auf allen Gebieten echter Seinserkenntnis — ohne Unterschied der Realität und Idealität des Gegenstandes — gibt es das Phänomen der beiden gnoseologischen Grenzen, die sich in das Seiende einzeichnen: 1. der jeweiligen Erkenntnisgrenze, oder der verschiebbaren Objektionsgrenze, und 2. der absoluten Erkennbarkeits- oder Rationalitätsgrenze[1]). Jenseits der ersteren ist das Seiende nur transobjektiv, jenseits der zweiten auch irrational (nicht im Sinne des Alogischen, sondern des Transintelligiblen).

Daß es die erstere Grenze auch in der Werterkenntnis gibt, lehrt das Phänomen des „Ausschnittes" und der jeweiligen Beschränkung des Wertblicks. Daß es die zweite, absolute Grenze auch gibt, wird erst die spezielle Analyse der Werte lehren können. Aber das Verhältnis der beiden Grenzen ist hier ein anderes als bei der theoretischen Erkenntnis. In der primären Wertschau wenigstens bewegt sich die Objektionsgrenze nicht eindeutig auf die Rationalitätsgrenze zu, sondern die ganze jeweilig von ihr umschlossene Sphäre, der „Hof" der ethisch idealen Objekte verschiebt sich mitsamt seinem Zentrum innerhalb der Rationalitätsgrenze: er wandert gleichsam den überhaupt erschaubaren Bereich der Wertmannigfaltigkeit ab.

Die Zusammenschau überläßt der wandernde Wertblick der sekundären Wertschau, die sich geschichtlich an den Stadien dieser Wanderung das

[1]) Vgl. Metaphysik der Erkenntnis[3] Kap. 27 und 28.

Digitized by Google

Material auflieſt. Die Aufgabe der philoſophiſchen Ethik im Gegenſatz zur poſitiven lebendigen Moral iſt hiermit eindeutig gekennzeichnet. Ihr Nachteil, ihr Sekundärſein, ihre Abhängigkeit hat als Kehrſeite den Vorzug, daß ſie durch ihren Umfang, d. h. eben durch ihr Nachfolgen und Zuſammenſchauen, etwas durchaus Neues und Eigenartiges erſchaut: die Zuſammenhänge, die Ordnung, die das Wertreich ſelbſt durchziehenden Relationen und Geſetzlichkeiten. Für ſie ſind eben die Stadien jener Wanderung nicht verloren. In ihr ſind ſie aufgehoben und zuſammengefügt. Ihre Tendenz geht auf das Syſtem der Werte.

Die relative Grenze der philoſophiſchen Werterkenntnis iſt alſo eine andere als die der primären Wertſchau. Sie iſt weiter, iſt an die „Enge" des Wertblicks nicht gebunden. Ihr Objektionsradius iſt ein größerer. Aber da ſie im allgemeinen nur nachfolgen kann, wo jene einmal vorausgegangen iſt, und da ſie, ſelbſt wo ſie ſpontan entdeckend vordringt, dieſes nur dadurch kann, daß ſie den primären Wertblick in beſtimmter Richtung verſchiebt, ſo iſt es evident, daß ſie ſich immer nur in den Grenzen deſſen bewegen kann, was der primären Wertſchau überhaupt zugänglich iſt. Das heißt aber, daß die zweite und abſolute Grenze der Werterkenntnis für ſie dieſelbe iſt wie für dieſe. Philoſophiſche Wertforſchung kann nur erfaſſen, was dem lebendigen moraliſchen Wertgefühl faßbar iſt.

17. Kapitel. Werte als Prinzipien.

a) Das Verhältnis der Werte zur Wirklichkeit.

Alles ideale Sein hat irgendeine Beziehung zum Realen, beſtehe dieſe nun in Übereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung. Die logiſch idealen Strukturen, einſchließlich der mathematiſchen und aller erſchaubaren Seinsweſenheiten, haben gerade darin ihre Bedeutung im Zuſammenhang der Probleme, daß ſie in weitem Umfange zugleich Strukturen des realen Seins ſind. Auf dieſer Übereinſtimmung beruht das ontologiſche Gewicht der Logik, Mathematik und theoretiſchen Weſensanalyſe. Die Grenze, über die hinaus es dieſe Übereinſtimmung nicht gibt, tut dem keinen Eintrag. Das reale Sein hat eben noch andere Strukturen, und erſt recht andere Subſtrate. Dieſe gehen die Welt des idealen Seins als ſolche nichts an, das ſeinerſeits auch Strukturen beſitzt, die im Realen nicht vorkommen und zum Realen ebenſo indifferent ſtehen wie jene zum Idealen. Kurz, die Reichweiten idealer und realer Struktur überſchneiden ſich, indem ſie ſich teilweiſe decken, teilweiſe ausſchließen, und alle Beziehung zwiſchen den beiden Reichen des Seins erſtreckt ſich nur auf die Sphäre der Deckung. Sie beſteht

Digitized by Google

lediglich in Übereinstimmung, in Strukturidentität — eine Tatsache, die von altersher zu weitgehenden Schlüssen Anlaß gegeben hat. Die überschießenden Teile beider Sphären stehen beziehungslos da, haben keine Gemeinschaft — eine Tatsache, die wohl gleiches Recht auf Beachtung hätte, wenn sie auch weniger in die Augen fällt und in der Metaphysik des Seins wie des Erkennens bisher fast ganz übersehen worden ist.

Auf ethischem Gebiet verschiebt sich dieses Verhältnis. Auch hier gibt es eine gewisse Übereinstimmung des Idealen und Realen, sowie Grenzen der Übereinstimmung. Aber die Grenzen der Übereinstimmung sind hier nicht Grenzen der Beziehung. Die Beziehung besteht in voller Aktualität über sie hinaus. Ethisch ideales Ansichsein ist nicht gleichgültig gegen ethische Wirklichkeit, welche ihr widerspricht; es nagelt diesen Widerspruch als ein Gegensatz- und Spannungsverhältnis fest, es negiert das ihm widersprechende Reale, wie wohlgegründet dieses ontologisch auch sein mag, stempelt es als wertwidrig ab und setzt ihm die Idee seiner eigenen Struktur entgegen. Das sittliche Bewußtsein empfindet dieses Entgegensetzen als Seinsollen.

Das Ansichsein der Werte besteht unabhängig von ihrer Verwirklichung. Aber diese Unabhängigkeit bedeutet keine Indifferenz gegen Wirklichkeit und Unwirklichkeit. Man empfindet das sofort, wenn man die Beziehungsgebiete vertauscht: Dingwerte sind gleichgültig gegen Gesinnungen, Gesinnungswerte gegen Dinge; aber Dingwerte gegen Dinge und Gesinnungswerte gegen Gesinnungen sind es nicht. Innerhalb der Sphäre von Gebilden, auf die als Träger sie bezogen sind, stehen die Werte dem Wertwidrigen nicht gleichgültig oder träge gegenüber; sie haben vielmehr eine ganz eigene Art es zu verneinen. Diese Verneinung hat nichts mit theoretischer Negation zu tun. Sie stellt die Wirklichkeit des Verneinten gar nicht in Abrede, sie ist mehr ein Nichtanerkennen trotz der Wirklichkeit, ein Vernichten der Tendenz nach. Desgleichen liegt in der Bejahung des unwirklichen Wertvollen ein Erschaffen der Tendenz nach, ein Hindrängen auf seine Wirklichkeit. Als bloß ideale Gebilde freilich haben die Werte nicht die Macht, dieses Hindrängen und jenes Vernichten in der Wirklichkeit geltend zu machen. Aber die Aktualität des Verhältnisses besteht ganz offenkundig auch über die Grenze der Übereinstimmung hinaus. Ja, das Verhältnis gewinnt erst im Bereich der Nichtübereinstimmung und durch sie seine volle Aktualität: es wird erst hier ein richtiges Spannungs- und Tendenzverhältnis. Und es ist leicht vorauszusehen, daß sich dieses Verhältnis, wo eine reale Macht von ihm ergriffen wird und sich für die ideale Tendenz

Digitized by Google

einsetzt, sofort in ein reales Verhältnis, die ideale Tendenz in reale Tendenz, d. h. in Gestaltung des Wirklichen wandeln muß.

b) Werte als Prinzipien der ethisch idealen Sphäre.

Ideales Ansichsein ist als solches kein Prinzipiensein. Eine jede ideale Sphäre hat vielmehr noch ihre besonderen Prinzipien, ihre obersten Gesetze, Axiome oder Kategorien. So z. B. das logische und das mathematische Sein. Ebenso aber hat das reale Ansichsein seine eigenen Prinzipien. Seinskategorien des Realen sind selbst reale Kategorien. Ihre Seinsweise ist keine andere als die, daß sie determinierende Formen, Gesetze oder eben „Kategorien des Realen" sind. Desgleichen hat auch die Erkenntnis als besondere Sphäre der Bezogenheit des Realen auf ein Subjekt möglicher Objektion wiederum ihre besonderen Prinzipien, die als Erkenntnisprinzipien nicht dasselbe sind wie reale oder ideale Seinsprinzipien.

Das bedeutet freilich nicht, daß diese drei Prinzipienreiche ohne Übereinstimmung wären. Vielmehr ist evident, daß es prinzipielle, d. h. apriorische Erkenntnis des Realen wie des Idealen nur insoweit geben kann, als die beiderseitigen Seinskategorien mit Erkenntniskategorien inhaltlich zusammenfallen. Soweit ideales und reales Sein rational sind, muß also diese Identität bestehen.

Diese Identitätsthese — die Grundthese der theoretischen Philosophie — ist natürlich eine beschränkte; und zwar, da es sich um die Überschneidung dreier Sphären handelt, ist auch ihre Beschränkung eine dreifach verschiedene. Das Deckungsgebiet idealer und realer Kategorien koinzidiert nicht mit dem der realen und Erkenntniskategorien; und dieses wiederum nicht mit dem der Erkenntnis- und Idealkategorien. Ideale und Erkenntniskategorien fallen z. B. in viel weiterem Umfange zusammen als die letzteren mit den realen. Dem entspricht die geringere Irrationalität des idealen Seins und die größere des realen. Der Gedanke liegt nahe, daß auf theoretischem Gebiet der Schwerpunkt des ganzen Prinzipienverhältnisses im Realen liegt. Denn hier haben wir jenen Überschuß an kategorialer Bestimmtheit, die im Erkenntnisverhältnis dem Gegenstande das absolute Übergewicht gibt. Das erkennende Subjekt repräsentiert eben nur, und auch das nur annähernd. Der Gegenstand aber bleibt davon ganz unberührt.

Auf ethischem Gebiet liegt die Sache anders. Auch Werte sind Prinzipien. Auch in ihnen konnten wir den Charakter von „Bedingungen der Möglichkeit" erkennen, nämlich solchen der ethischen Phänomene. Danach sollte man erwarten, daß sie unmittelbar ethische Realprinzipien, oder wenigstens Aktprinzipien sind, denn die Phänomene gehören der ethischen Realität und Aktualität an.

Digitized by Google

Dem widerspricht aber die Tatsache, daß diese Phänomene keineswegs durchweg dem Gehalt der Werte genügen, ihm einerseits ebenso widerstreiten, wie ihn andererseits erfüllen. Der materiale Gehalt der Werte hebt sich daher bei aller Bezogenheit doch als ein jenseitiger, bloß idealer vom Realen ab. Seine Erfüllung im Realen ist gleichsam nur eine zufällige, jedenfalls nicht eine durch ihn als Prinzip notwendige. Dazu kommt, daß die Wertschau ihn immer und unter allen Umständen als etwas von Realität und Verwirklichung Unabhängiges erschaut. Diese Unabhängigkeit ist ein ebenso wesentliches Bestandstück seiner Absolutheit wie die Unabhängigkeit vom Subjekt und seinem Dafürhalten. Werte sind eben in erster Linie durchaus ideales Ansichsein; und sofern sie Prinzipien sind, sind sie von Hause aus eben nur Prinzipien der ethisch idealen Sphäre.

Das ist durchaus keine Tautologie. Ideales Sein und Prinzipiensein ist auch hier nicht dasselbe. Die Wertsphäre ist mit den selbständigen Eigenwerten nicht erschöpft. Sie umfaßt auch abgeleitete Werte, und auch diese sind rein ideale Wesenheiten und bestehen unabhängig von Realität und Irrealität (z. B. die ganze Sphäre der Mittelwerte, des Nützlichen, deren Abhängigkeit von den Eigenwerten selbst ein ideales Wesensverhältnis ist). Aber sie sind nicht Prinzipien. Die echten Eigenwerte aber sind Prinzipien der ethisch idealen Sphäre.

c) Werte als Prinzipien der ethisch aktualen Sphäre.

Wäre nun der Prinzipiencharakter der Werte damit erschöpft, daß sie Prinzipien der ethisch idealen Sphäre sind, so wäre ihnen jede eigentlich praktisch aktuelle Bedeutung abgeschnitten; d. h. sie wären gar keine ethischen Prinzipien. Das Ethos des Menschen hat Aktcharakter, es ist kein ideales Gebilde, keine Wesenheit. Das Wesen der Werte kann also auch nicht in Wesenheit aufgehen. Es gehört zu ihrem Wesen als Prinzipien des Ethos, daß sie die Sphäre der Wesenheiten und des idealen Ansichseins transzendieren und in die fluktuierende Welt der ethischen Akte eingreifen. Sie müssen auch Prinzipien der ethisch aktualen Sphäre sein.

Wie dieses Transzendieren vor sich geht, ist eine metaphysische Frage, von der wir zunächst absehen können. Tatsache ist, daß es vor sich geht. Es gibt eben ein Wertbewußtsein — das primäre Wertgefühl — und dieses ist bestimmend für alles moralische Werturteil, alle Zurechnung, für Verantwortungsgefühl und Schuldbewußtsein. Das Phänomen des Gewissens ist ein deutliches Zeugnis für die Aktualität der Werte. Noch deutlicher ist es an den eigentlich transzendenten Akten, deren Qualitäten der Gegenstand des Werturteils sind, an Gesinnung, Wille, Handlung. Absicht, Vorsatz, Zweck sind notwendig

Digitized by Google

wertbestimmt. Zwar sind es gemeinhin andere Werte, die den Zweck bestimmen — Güter- und Sachverhaltswerte; aber diese sind eben nicht weniger aktuell, und sie sind nicht gleichgültig für die sittliche Qualität der transzendenten Akte, in denen sie intendiert werden.

Die ganze Sphäre der ethischen Akte ist durchsetzt von Wertgesichtspunkten. Die von den Werten als Prinzipien ausgehende *Determination* ist durchaus ihre Voraussetzung. Vom Verhältnis der transzendenten Akte zu den eigentlich sittlichen Werten mag das immerhin nur bedingterweise gelten, denn Gesinnung und Wille können auch wertwidrig sein. Aber für das Werturteil und die ihm verwandten Akte sind sie die Bedingung der Möglichkeit. In diesem Sinne also sind Werte tatsächlich *zugleich Prinzipien der ethisch aktualen Sphäre*. Und darin besteht ihre eigene Aktualität.

Aber freilich sind sie das in einem sehr anderen Sinne als in der idealen Sphäre. In dieser sind sie unverbrüchliche oberste Determinanten, bestimmende Mächte, gegen die es keinen Widerstand gibt, denen alles ebenso unterworfen ist wie in den theoretischen Sphären den Kategorien. Man könnte ohne Übertreibung sagen: Werte sind Kategorien der ethisch idealen Sphäre. Aber man kann nicht sagen: sie sind Kategorien der ethisch aktualen Sphäre. Hier ist ihre Rolle von anderer Art, und damit setzt ihr Unterschied von den Kategorien ein. Sie sind hier nicht mehr unverbrüchliche Determinanten, *nicht absolut herrschende Mächte*. Hier ist ihnen nicht alles unterworfen; die Akte des Subjekts fügen sich ihnen nicht widerstandslos, sie haben ihre eigenen Aktgesetze, Determinanten anderer Art. Das Begehren zeigt noch eine gewisse Naturgesetzlichkeit in seiner Bezogenheit auf Güterwerte — wenigstens soweit das Wertgefühl für diese vorhanden ist. Die höheren Formen des Strebens aber zeigen *eine viel größere Freiheit* gegenüber den höheren Werten, auch wenn diese deutlich empfunden, oder gar strukturell erkannt sind. Der Wille kann auch gegen das Wertbewußtsein gehen. Das gleiche gilt vom inneren Verhalten, der Gesinnung.

Man sollte meinen, daß wenigstens das Werturteil (einschließlich der Gewissensphänomene) unbedingt von den Werten beherrscht werde. Das trifft aber auch nur zu in den Grenzen des jeweiligen Wertbewußtseins; dieses aber ist durch seine „Enge" *eingeschränkt*, es schneidet immer nur einen Bruchteil aus dem Reich der Werte heraus. Und nur die in diesen Ausschnitt entfallenden Werte sind jeweilig „aktuell", d. h. determinierend für das Werturteil, „sprechen" im Gewissen, bestimmen die innere Stellungnahme des Menschen zum Leben.

Die ethischen Werte sind also nicht ohne weiteres Prinzipien des sittlichen Bewußtseins und seiner Akte, sondern nur bedingterweise.

Digitized by Google

Und die hinzutretenden Bedingungen, die sie dazu machen, liegen ihrerseits nicht im Wertreich, auch nicht in der idealen Sphäre, sondern in der ihnen heterogenen *Gesetzlichkeit des sittlichen Bewußtseins*. Diese Gesetzlichkeit hat die Funktion einer *Auslese der Werte*. Sie macht den Grundunterschied zwischen Werten und Kategorien aus.

Werte sind einerseits *schwächer als Kategorien* an determinierender Kraft. Sie herrschen nicht unbedingt, gestalten die Phänomene, für die sie gelten, nicht ohne weiteres nach ihrem Bilde; sie haben von sich aus nicht die Kraft, sich in der Aktsphäre durchzusetzen, sondern sind darauf angewiesen, daß eine anderweitige Kraft sich dort für sie einsetze. Diese Kraft aber ist nicht immer da; und wo sie da ist, gehört sie der Aktsphäre an.

Andererseits sind sie auch *wiederum stärker als Kategorien*. Kategorien beherrschen das Seiende widerstandslos. Die ihnen unterstehenden Phänomene besitzen keine Eigengesetzlichkeit neben ihnen. Sie sind auf ihrem Gebiet die alleinherrschenden Mächte. Werte dagegen, soweit sie sich überhaupt durchsetzen, *müssen sich gegen eine schon vorhandene Geformtheit durchsetzen*; sie finden an ihr einen zwar passiven, trägen, aber doch festen und unaufhebbaren *Widerstand*. Und sofern sie sich durchsetzen, überbauen sie die vorhandene kategoriale Geformtheit der Akte durch eine *neue höhere Formung*, die sich über jener gleichsam wie über einer Materie erhebt. Sie sind in einem anderen und eigentlicheren Sinne *schöpferische Prinzipien*. Sie können auch das Nichtseiende ins Sein umsetzen. Die generatio ex nihilo, die sonst auf allen Gebieten des Seins ein Ding der Unmöglichkeit ist, hier ist sie möglich.

Die Tendenz auf schöpferische Auswirkung haben alle ethischen Werte. Prinzipiell liegt es eben im Wesen ihrer aller, Prinzipien der ethischen Aktsphäre zu sein. *Daß sie es niemals alle sind, liegt nicht an ihnen* — oder doch nur negativ an ihnen, sofern ihnen die kategoriale Determinationskraft mangelt, — *sondern an der Aktsphäre selbst*. Dieses Grundverhältnis zwischen Wertprinzipien und sittlichem Bewußtsein *macht das eigentliche Wesen des ethischen Phänomens aus*. Stünden die Akte des Subjekts unter den Werten wie unter Kategorien, deren Gesetzlichkeit sie blind folgen müßten, so wäre ihr Wesen von dem der Naturprozesse nicht prinzipiell verschieden; die Werte selbst eben wären durchaus Seinskategorien, nur etwa solche von höherer Strukturordnung, eine geradlinige Fortsetzung des ontologischen Kategorienreichs. Das wäre die Aufhebung des ethischen Phänomens, als einer Aktsphäre eigener, nicht ontologischer Art. Man könnte dann auch nicht sagen, daß Werte primär der idealen Sphäre angehörten; sie wären ja dann ebenso primär in den realen Akten des

Digitized by Google

sittlichen Subjekts verwirklicht. Wille und Gesinnung trügen dann durchweg allen Werten Rechnung, ein Bösesein neben dem Gutsein wäre ausgeschlossen. Und der Gegensatz, das Spannungsverhältnis zwischen wirklichem Verhalten der Person und der Idee des rechten Verhaltens, in dem gerade die eigentümliche Aktualität liegt, wäre vernichtet.

d) Werte als Prinzipien der ethisch realen Sphäre.

Die Möglichkeit des wertwidrigen Verhaltens verleiht den Werten als Aktprinzipien den spezifischen, nur ihnen eigentümlichen *Aktualitätscharakter*. Er tritt aber darin in die Erscheinung, daß auch in der Nichtübereinstimmung die Bezogenheit nicht erlischt (wie bei den Kategorien), sondern in voller Kraft bleibt, ja sich noch verdichtet zu einem Spannungsphänomen sui generis. Es ist, metaphysisch gesprochen, das Spannungsverhältnis zweier heterogener Arten von Prinzipien, *die Koexistenz ontologischer und axiologischer Determination überhaupt in einer Welt*. Diese eine Welt, der Schauplatz der Gespanntheit, des Widerstreites und der immer neuen Lösung, ist in erster Linie die Aktsphäre des sittlichen Bewußtseins, in zweiter aber die reale Welt überhaupt. Denn dieser gehört das sittliche Bewußtsein an, in sie ist es als ihr Glied einbezogen und in ihr wirkt es sich in seinen transzendenten Akten aus.

Damit ist der dritte, metaphysisch ausschlaggebende Charakter der Werte als Prinzipien bereits berührt. Sie sind *auch Prinzipien des Wirklichen*, der ethisch realen Sphäre. Sie gelangen mittelbar, durch die Aktsphäre, dazu *auch das Reale mit zu gestalten* — auf gleicher Linie mit den ontologischen Kategorien. Sie tun das freilich nur in beschränktem Umfange, denn gemessen an den raumzeitlichen Dimensionen der Welt ist der Aktionsradius menschlicher Aktivität gering.

Aber nicht auf den kosmischen Umfang kommt es hier an, sondern auf das Qualitative, auf die Höhe der kategorialen Formung selbst. Im kleinsten Umkreis entfaltet sich hier eine Welt von Gebilden, die ihresgleichen in der Natur nicht hat, ein Kosmos im Kosmos, eingebettet in das ontisch reale Ganze, getragen von ihm, tausendfach abhängig von seinen universalen Zusammenhängen, und doch ihm strukturell überlegen, autonom, mit eigenen, ihm nicht entlehnten Gesetzen.

Die ethisch reale Welt ist nicht die des sittlichen Subjekts mit seinen Akten allein, sie ist auch die seiner lebendigen Schöpfungen und seines fortzeugenden Schaffens. Denn das Subjekt ist nicht allein, es existiert gar nicht als isoliertes. Alle Gemeinschaft aber trägt schon Formungen an sich, die *unter Wertgesichtspunkten geschaffen* sind, — von

Digitized by Google

der ephemeren Augenblickssituation an bis zu den dauernden gemeinsamen Lebensformen, vom persönlichsten Gefühlsverhältnis bis zum geschichtlichen Eigenleben der Nationen und ihrer Gemeinwesen.

Auf die ethische Wirklichkeit überträgt sich mutatis mutandis alles von der ethischen Aktsphäre Gesagte. Auch zu ihr haben die Werte ein bedingt determinierendes Verhältnis. Auch in ihr sind sie nicht notwendig bestimmend, setzen sich nicht widerstandslos durch. Sie sind immer nur im Ausschnitt Prinzipien der ethisch realen Sphäre, je nach dem Ethos der Zeit, das in der „Enge" seines Wertblickes sie seligiert — unter Gesetzen, die nicht solche des Wertreichs sind. Ja die Bedingtheit ihres Prinzipienwesens ist hier eine noch größere, denn die Aktsphäre ist das vermittelnde Glied. Realisierung von Werten im Leben geht, wo sie nicht „zufällig" ist, den Weg über das Wertbewußtsein, über Gesinnung, Wille und Handlung. Nur wo sich ein personales Wesen mit seinem Streben für einen erschauten Wert einsetzt, kann dieser schaffend realisiert werden. Nimmt man aber die Vermittlung der aktualen Sphäre als ein weiteres Moment der Bedingtheit hinzu, bezieht man sie ein in die Art, wie überhaupt Werte dazu kommen, ontisch-reale, Wirklichkeit-formende Prinzipien zu sein, so bewährt sich gerade hier der Satz, daß sie — ungeachtet ihrer Ohnmacht sich durchzusetzen — dennoch in ihrer Art an Determinationskraft stärker sind als Seinskategorien, indem sie der Determination der Kategorien auf dem Schauplatz der Welt konstitutiv entgegentreten. Sofern in ihnen als Werten überhaupt eine Tendenz auf das Reale liegt, so ist es diese Tendenz, die kategorial schon geformte Welt, ansetzend an ihren höchsten realen Gebilden, den personalen Wesen, noch höher hinauf zu formen, sie nach ihrem Bilde, dem Bilde der idealen Wesenheiten, hinauf zu bilden.

e) Teleologische Metaphysik der Werte und das ethische Wertphänomen.

Daß hinter diesem ganzen Verhältnis der Sphären und der Stellung der Werte in ihnen sich eine ganze Flucht metaphysischer Probleme auftut, spürt man im Verfolg der obigen Erwägungen auf Schritt und Tritt hindurch. Wie weit sie sich verfolgen lassen, wo der Gedanke auf die überall im Hintergrund liegenden Grenzen der Rationalität stoßen mag, das zu entscheiden ist nicht Sache der Ethik, sondern einer allgemeinen Metaphysik.

Das Verhältnis ontologischer und axiologischer Determination ist — wenn auch nicht unter diesem Titel — eine alte Streitfrage. Und viele Denker haben in dem richtigen Gefühl für die rätselhafte kategoriale Überlegenheit der Werte über die Seinsprinzipien ihnen überhaupt den Vorrang im System eingeräumt. So allen voran

Digitized by Google

Platon, indem er die Idee des Guten an die Spitze des Ideenreiches hob, sie „jenseits des Seins an Kraft und Würde hinausragen" ließ; so Aristoteles im Prinzip des νοῦς als der höchsten Vollendung und des ἄριστον; so die Stoa im Doppelbegriff des Logos als des moralischen und zugleich kosmischen Urprinzips; so die Meister der Scholastik, soweit ihnen ens realissimum und ens perfectissimum als identisch galt. Nicht anders aber auch Kant noch mit seinem Primat der praktischen Vernunft, sowie auch Fichte und Hegel, die hierauf eine teleologische Dialektik der Weltvernunft gründeten. Überall, nur in verschiedener Form, ist das axiologische Grundprinzip zum Grunde des Ganzen gemacht.

Diese Metaphysik des Wertes, so ehrwürdig sie uns anmutet, ist dennoch eine Vergewaltigung des Wertproblems, und vollends der Ethik. Ja, sie ist eine Verkennung des Menschen in seiner kosmischen Stellung. Gibt es eine allgemeine reale Teleologie der Werte in der Welt, so steht alles Wirkliche von Hause aus unter Wertprinzipien, basiert auf ihnen als auf seinen konstitutiven Prinzipien. Dann aber sind Werte unmittelbar ontologische Kategorien und als solche schlechterdings realisiert. Und der Mensch mit seiner Aktsphäre ist aus dem Grundverhältnis ausgeschaltet. Er ist überflüssig. Die Werte setzen sich auch ohne sein Wertbewußtsein und ohne sein Zutun in Wirklichkeit um. Der Weltprozeß ist dann überhaupt der Werdeprozeß des Wertvollen, er trägt die Rechtfertigung seiner selbst vor dem Forum der Werte in sich. Er ist, im Ganzen geschaut, vollkommen, ist die lebendige Theodizee.

Die Theodizee mag ein metaphysisches Gemütsbedürfnis sein, eine ethische Berechtigung hat sie nicht. Die Rechtfertigung des Bösen in der Welt ist ein verkehrtes Beginnen. Das Böse ist nicht zu rechtfertigen und soll nicht gerechtfertigt werden. Das Wertwidrige wertvoll machen ist Wertfälschung. Solange es das Wertwidrige im Realen gibt, ist das der lebendige Beweis dafür, daß die ethischen Werte nicht schlechthin Seinskategorien sind, sondern nur sehr bedingter Weise. Daß aber die Aktsphäre des ethischen Bewußtseins hierbei eine vermittelnde Rolle spielt, ist ebenso evident aus der Tatsache des wertbewußten Wollens und Wirkens zu entnehmen. Eine Aufgabe des Menschen in der Welt, wie beschränkt sie auch sein mag, ist *nur möglich, wenn es Werte gibt, die ohne sein Zutun irreal bleiben.* An solcher Aufgabe aber hängt die Sonderstellung und Würde des Menschen in der Welt, sein Unterschied von anderen Wesen, die nicht Mitschöpfer im Schöpfungsprozeß sind.

Hier berührt die Werttheorie in der Tat eine metaphysische Grundfrage. In der Sprache des Sphärenverhältnisses läßt sich die Sachlage

Digitized by Google

so bestimmen: auf theoretischem Gebiet ist es die ideale Sphäre, welche zwischen der aktualen und realen vermittelt, auf praktischem aber vermittelt die aktuale zwischen idealer und realer. Dort liegen die originalen Bestimmtheiten im ontisch Realen, und deren Vermittlung an das Subjekt ist Erkenntnis des Wirklichen; hier liegen sie in idealen Wesenheiten, und ihre Übertragung in die Wirklichkeit ist Sache des wertschauenden, wollenden und handelnden Subjekts, ja darüber hinaus Sache aller, auch der bloß inneren, auswertenden Stellungnahme.

Naive Weltanschauung sieht die Welt anthropozentrisch; alles dreht sich ihr um den Menschen, er ist der Wesenskern des All. Die kritisch-wissenschaftliche Ansicht bildet hierzu die Antithese: der Mensch ist ein Stäubchen im All, eine ephemere, nichtige Erscheinungsform. Die Ethik stellt die Synthese dieser Extreme her: die kosmische Nichtigkeit des Menschen ist nicht das letzte Wort, es gibt neben der ontologischen noch eine axiologische Determination der Welt, und in dieser spielt der Mensch eine integrierende Rolle. Hier ist seine Nichtigkeit aufgehoben — ohne Restitution des anthropozentrischen Größenwahns. Der Mensch, der im Universum verschwindende, ist dennoch in seiner Art der Stärkere; er ist Träger eines höheren Prinzips, Schöpfer eines Sinn- und Wertvollen in der Wirklichkeit, Vermittler der höheren Werte an die reale Welt. Die Natur ist gebunden an ihre Gesetze, er allein trägt ein höheres Gesetz in sich, mit dem er „schafft" in der Welt, oder richtiger, das durch ihn schafft, durch ihn vom Nichtsein zum Sein heraufführt, was es in seiner Idealität vorzeichnet.

Man kann diese Rehabilitation des Menschen das Wunder des ethischen Phänomens nennen, das Erhabene in ihm, nämlich das den Menschen wahrhaft über sein bloßes Dasein in der Welt Erhebende. Das Kantische Wort vom „Sittengesetz in mir", das dem „gestirnten Himmel über mir" an Größe die Wage hält, gibt dem berechtigten Pathos des ethischen Selbstbewußtseins Ausdruck.

Um so mehr aber ist es geboten, die Metaphysik dieser großen Perspektive in streng kritischen Grenzen zu halten. Es ergibt sich aus ihr weder eine ontisch reale Priorität der axiologischen Determination, noch ein Primat der praktischen Vernunft. Alles was sich wirklich ergibt, ist ein axiologischer Primat der idealen Sphäre — im Gegensatz zum ontologischen Primat der realen Sphäre.

Digitized by Google

VI. Abschnitt:
Vom Wesen des Sollens.

18. Kapitel. Das Verhältnis von Wert und Sollen.

a) Ideales Seinsollen.

Der Begriff des Sollens ist in den zuletzt gebrachten Bestimmungen der Werte als Prinzipien bereits deutlich enthalten. Er haftet dem Wesen ethischer Werte an und macht sich geltend, auch wo man ihn nicht besonders heraushebt. Er ist überall dort spürbar, wo es sich um nicht realisierte Wertmaterien handelt, von deren Seinsweise der Gegensatz zur Wirklichkeit und das Spannungsverhältnis der Sphären nicht zu trennen ist. Ihnen eignet eben doch irgendwie die Tendenz auf Realität, obgleich sie an sich rein ideale Wesenheiten sind, und sich keineswegs verstehen läßt, wie solche Tendenz sich mit ihrer Idealität vertragen sollte.

Dieser Schwierigkeit kann erst die modale Analyse des Sollens begegnen. Vor der Hand ist unabhängig von ihr das Verhältnis von Wert und Sollen näher zu bestimmen.

Es ist etwas Absurdes daran, daß ein Wert nur insofern ein Seinsollendes sei, als seine Materie irreal ist. Daß der Mensch redlich, aufrichtig, zuverlässig sein „soll", ist doch etwas, was dadurch nicht aufgehoben wird, daß jemand es tatsächlich ist. Er soll eben so sein, wie er dann ist. Das ist durchaus kein Widersinn, auch keine Tautologie. Man kehre den Satz um: „er ist so, wie er sein soll," so drückt er ein sinnvolles, vollkommen eindeutiges Wertprädikat aus. Und dieses Wertprädikat hat eben die Form eines Sollens. Daraus folgt, daß *ein Sollensmoment schon mit zum Wesen des Wertes gehört*, in seiner idealen Seinsweise also schon enthalten sein muß.

Das Sollen in diesem Sinne ist nicht das Tunsollen, das sich an ein wollendes Subjekt wendet. Es ist nur ein *ideales* oder *reines Seinsollen*. Daraus, daß etwas an sich wertvoll ist, folgt noch nicht, daß jemand es tun soll; es bedeutet aber wohl, daß es „sein" soll, und zwar unbedingt „sein" soll — ohne Unterschied seiner realen Wirklichkeit und Unwirklichkeit, ja ohne Unterschied seiner realen Möglichkeit und Unmöglichkeit. So ist es sinnvoll zu sagen, der allgemeine Völkerfriede solle „sein". Das ist sinnvoll, nicht sofern der Völkerfriede wirklich oder möglich ist, sondern sofern er ein an sich Wertvolles ist. Aber es hat keinen Sinn zu sagen, der Einzelne solle ihn bewirken. Umgekehrt

Digitized by Google

gilt von den realen, naturgegebenen Gütern, daß sie sein sollen, so wie sie sind; aber für ein Tunsollen ist hier kein Raum. Dafür wird erst Raum, wo jemandem ein Gut fehlt und von jemandem erarbeitet werden kann. Das Tunsollen ist folglich immer bedingt durch ein Seinsollen, aber nicht an jedem Seinsollen haftet ein Tunsollen. Ich würde das Seinsollende tun sollen, sofern es nicht schon „wäre", und sofern es in meiner Macht stünde. Dieses doppelte „Sofern" trennt die beiden Arten des Sollens. Zwischen Güterwerten und sittlichen Werten ist in dieser Hinsicht kein Unterschied. Das ideale Seinsollen haftet immer notwendig an ihnen, das Tunsollen aber nicht.

Das Sein der Werte als ideales ist gleichgültig gegen reales Sein und Nichtsein. Ihr ideales Seinsollen besteht unabhängig von Realität oder Irrealität ihrer Materie. Und wiederum ist eben dieses ihr ideales Sein auch nicht gleichgültig gegen reales Sein und Nichtsein. Das ideale Seinsollen an ihnen schließt die Tendenz auf Realität ein; es bejaht sie, wo sie besteht, intendiert sie, wo sie nicht besteht. Es transzendiert die Idealität.

Diese Antinomie liegt im Wesen der Werte selbst. Sie bekundet die Insuffizienz der ontologischen Modalitäten für die Eigenart ihrer Seinsweise, ist der genaue Ausdruck ihres Wesens als idealer, und doch zugleich straff realitätsbezogener Prinzipien. Diese Doppelnatur eben ist das ideale Seinsollen an ihnen: die Idee ihres Gerichtetseins auf die Sphäre des Wirklichen, die Idee ihrer kategorialen Transzendenz, ihres Durchbrechens aus dem Idealen ins Reale.

In diesem Sinne gehören Wert und ideales Seinsollen unlöslich zusammen. Sie sind deswegen nicht identisch. Das Sollen bedeutet Richtung auf etwas, der Wert das Etwas selbst, auf das die Richtung geht. Der Zielpunkt ist bedingend für die Richtung, die Richtung auf ihn aber ist bedingend für die Seinsweise des Zielpunktes. Wert und ideales Seinsollen stehen in strenger Korrelation, in Wechselbedingtheit. Das ideale Seinsollen ist die Seinsweise des Wertes, seine eigentümliche Modalität, die niemals aufgeht in der Struktur der Materie. Der Wert aber ist der Inhalt des Sollens; er ist die kategoriale Struktur, deren Seinsmodus der des idealen Seinsollens ist. In der älteren — freilich unscharfen — Begriffssprache könnte man sagen: ideales Seinsollen ist formale Bedingung des Wertes, der Wert materiale Bedingung des Seinsollens. Die Korrelation ist eine gleichwertige — nicht von der Art wie die von Substanz und Akzidens, sondern wie die von Substanz und Relation. Auf keiner Seite ist das Übergewicht. Das Verhältnis ist ein stabiles, schwebendes.

Digitized by Google

b) Aktuales Seinsollen.

Wohl zu unterscheiden vom idealen ist das aktuale Seinsollen. Es setzt dort ein, wo jenes sich im Gegensatz zur Wirklichkeit befindet, wo ansichseiende Werte irreal sind.

Diese Art des Sollens haftet an der strukturellen Nichtübereinstimmung der Sphären, an ihrem Spannungsverhältnis. Die Spannung eben ist die Aktualität. Denn das Reale ist zwar indifferent gegen die Andersheit des Idealen, es hat von sich aus keine Fühlung mit ihm, keine Tendenz zu ihm; das Ideale aber ist nicht indifferent gegen die Andersheit des Realen, in ihm drängt etwas über die Sphäre hinaus zum Realen — ohne Rücksicht auf Möglichkeit und Unmöglichkeit der Realisation. Aktuales Seinsollen ist zwar auch noch kein Tunsollen, zieht ein solches auch keineswegs notwendig nach sich; denn nicht alles, was nicht ist, aber wohl sein sollte, kommt für ein Erstreben in Betracht. Aber es ist auch ebenso radikal vom idealen Seinsollen geschieden, es haftet nicht dem Wert als solchem an; es tritt erst zu ihm hinzu. Im aktualen Seinsollen nämlich ist das ideale Seinsollen des Wertes nur ein Moment; das andere, ebenso wesentliche Moment in ihm ist der Gegensatz der Sphären. Es steht also mitten inne zwischen idealem Seinsollen und eigentlichem Tunsollen.

Aktuales Seinsollen setzt also das Nichtsein des Seinsollenden in einer gegebenen Wirklichkeit voraus. Es ist also nur möglich inmitten einer real ansichseienden Welt, d. h. es setzt diese real ansichseiende Welt mitsamt ihren vom Gehalt des Seinsollenden abweichenden ontisch realen Determinationen schon voraus. Es hat zur Bedingung das ganze ontologische System. Erst gegen dieses in seiner Geschlossenheit und Gleichgültigkeit den Werten überhaupt gegenüber hebt es sich mit seiner Seinsart als Unerfülltes ab. Denn die Erfüllung kann, wenn überhaupt irgendwo, so nur in eben dieser gleichgültigen, in sich geschlossenen realen Welt liegen. Das Andersein aber und der Widerstand erst machen das Seinsollende nichtseiend und damit das Seinsollen selbst aktual. Ist doch selbst Tendenz erst möglich, wo etwas ist, das ihr widersteht. Ohne ein solches ist sie hemmungslos erfüllt, also gar nicht Tendenz.

In diesem Stadium des Problems heben sich Ontologie und Ethik voneinander deutlich ab durch ihre Grundmodalitäten: Sein und Seinsollen. Aber sofern letzteres ein aktuales, nur im Gegensatz und in der Spannung bestehendes ist, so ist die Korrelation beider eine ungleichwertige. Das Übergewicht ist auf Seiten des Seins. Das Sollen als aktuales ist abhängig vom Sein — nicht zwar von der besonderen Struktur oder dem Inhalt des Seienden, wohl aber vom Vorhandensein eines real Seienden überhaupt. Das Sein aber ist nicht

Digitized by Google

abhängig vom Sollen; dieselbe reale Welt kann dasein, auch wenn es kein Seinsollen und keine in sie eingreifende Tendenz gibt. Eine in sich ruhende, zwar bewegte, aber nur ontologisch bewegte und in ihrer Bewegtheit geschlossene reale Welt ohne „Tendenz" zu etwas, ohne Streben und Zwecktätigkeit, ist sehr wohl möglich. Und sie ist wirklich, solange es das wertsichtige und tendenzfähige Wesen in ihr nicht gibt.

Das widerspricht nicht der qualitativen Überlegenheit der Werte als Prinzipien über die Seinskategorien. Innerhalb des Seienden bewirkt das Seinsollen, das von ihnen ausgeht und das am Widerhalt des Seienden aktuell wird, eben doch etwas, was jene Kategorien niemals bewirken könnten. Abhängigkeit und Überlegenheit bilden keinen Widerstreit. Im Stufenreich der Prinzipien ist *gerade das Abhängige immer und notwendig zugleich das Überlegene*: das höhere Prinzip ist eben allemal das komplexere, bedingtere und in diesem Sinne schwächere; das niedere aber ist immer das unbedingtere, allgemeinere, elementärere und in diesem Sinne stärkere, zugleich aber das ärmere. Das höhere kann das niedere nicht aufheben, durchbrechen, kann mit Gewalt gegen seine Determination nichts ausrichten, wohl aber *auf seiner Grundlage und über seinem Geformten ein anderes und höheres Gebilde formen*. Darin allein besteht seine Überlegenheit.

Diese und keine andere Überlegenheit haben die Werte in ihrem Transzendieren aus der idealen in die reale Welt. Die ganze ontologische Geformtheit der letzteren steht diesem ihrem Transzendieren entgegen. Und dieses Entgegenstehen ist zugleich Hemmnis *und* Bedingung ihrer Seinsweise für das Reale, des aktualen Seinsollens.

c) Spannweite, Aktualitätsgrad und ethische Dimension des Seinsollens.

Die reale Welt nun ist an sich weder wertwidrig noch wertvoll. Sie ist weder ganz, wie sie sein soll, noch ganz, wie sie nicht sein soll. Einzelne Werte mögen in ihr total verwirklicht sein, andere total unwirklich. Im Ganzen genommen aber ist das Seinsollende in ihr immer zur Hälfte real, zur Hälfte irreal. Sie selbst steht also gleichsam auf halber Werthöhe. Das Gute schwebt in ihr mitten inne zwischen Sein und Nichtsein; und der Mensch als der einzige in Frage kommende reale Träger des Guten steht mitten inne zwischen Gut und Böse, keines von beiden ganz seiend, an beiden teilhabend. Das Platonische Bild des Eros in seinem Verhältnis zu den ewigen Ideen ist das Bild des Menschen in seinem Verhältnis zu den ethischen Werten — der Seinsmodus des sittlichen Wesens, wie es real in der realen Welt steht.

Digitized by Google

Für die Aktualität des Seinsollens ist diese Zwischenstellung seines Inhalts zwischen Sein und Nichtsein wesentlich. Die Aktualität selbst nämlich steigert sich im Maße der Distanz des Seienden (des in der Mitte Stehenden) gegen das Seinsollende. Die Spannungsweite zwischen dem Menschen, wie er ist, und dem Menschen, wie er sein soll, bestimmt den Grad der Aktualität. Das ideale Seinsollen dagegen, die reine Geltung des Wertes, läßt sie unberührt. Gegen diese besteht ja überhaupt die Spannweite. Sie setzt den festen Beziehungspunkt im Idealen voraus. Der andere Beziehungspunkt, der im Realen liegt, ist beweglich, ist das verschiebbare Gegenglied des Wertes in dessen transzendenter Aktualitätsrelation.

Diese Relation wiederum setzt offenbar eine Dimension voraus, in der die Verschiebbarkeit spielt. Ontologisch ist es einfach eine unter vielen anderen (wertindifferenten) qualitativen Dimensionen. Es gibt interessante Versuche, sie als solche zu bestimmen, z. B. bei Aristoteles der Versuch, sie als eine Dimension des Maßes zwischen den Extremen des Zuviel und Zuwenig zu verstehen[1]). Hier hat der theoretische Gedanke weiten Spielraum. Für das Sollensproblem sind solche Versuche gleichgültig, sie betreffen nicht das ethische Wesen der Dimension. Dieses liegt einzig in der Natur des Seinsollens selbst als einer Richtung oder Tendenz auf etwas. Die Dimension des Sollens ist primär die rein axiologische zwischen Wert und Unwert. Und das Grundgesetz des Seinsollens besteht darin, daß seine Richtung innerhalb dieser Bipolarität immer eindeutig auf den positiven Pol, den Wert, weist. Nimmt man hinzu, daß das Reale, um dessen Wertgehalt es sich handelt, immer mitten inne steht zwischen beiden Polen, so ergibt sich aus diesem Gesetz der Folgesatz, daß von dem jeweiligen Niveau aus „gut" immer das weiter aufwärts auf den Wert zu Liegende, „böse" das weiter abwärts auf den Unwert zu Liegende ist. Gut und Böse sind, vom Realen aus gesehen, Richtungsgegensätze auf der ethischen Dimension des Seinsollens.

Das ist keine Definition von Gut und Böse. Es ist nur das Minimum, das von ihnen, auch in aller positiveren Bestimmung, wird gelten dürfen.

d) Pluralität der Dimensionen und Mannigfaltigkeit der Werte.

Das Wesen der Sollensdimension mit ihrer Polarität von Wert und Unwert ist ein identisches für alles Sollen. Aber nur in seiner allgemeinen Struktur. Es differenziert sich material mit dem Inhalt des Sollens. Und dieser liegt in den Werten.

---

[1]) Zur Aristotelischen Theorie der μεσότης vgl. unten Kap. 48. a.

Digitized by Google

Sofern es nun eine Mannigfaltigkeit ethischer Werte gibt, und jeder Wert sein eigenes selbständiges Seinsollen hat, bekommen wir eine Mannigfaltigkeit von Dimensionen des Sollens. Wie diese zueinander stehen, ist am Wesen des Sollens nicht zu erkennen, denn dieses ist ein und dasselbe in allen. Wenn überhaupt, so ist das System der Dimensionen nur am System der Werte zu erkennen. Denn Richtung und Lage sind durch die idealen Pole jeder Dimension bestimmt. Nur das innere Verhältnis der Wertmaterien kann hier Aufschluß bringen.

Wie aber die Kreuzung dieser Dimensionen auch sein mag, zusammenfallen können sie jedenfalls nicht. Und daraus folgt für das Reale, welches sich in ihnen bewegt, daß es gleichzeitig verschiedene Höhenlagen in verschiedener Dimensioneinnehmen, und somit gleichzeitig verschiedene Spannweiten und verschiedene Aktualitätsgrade des Seinsollens an sich haben kann; und zwar um so mehr, je mehr Werte es sind, für die es der potentielle Träger ist.

Diese Mannigfaltigkeit der Richtungen und Aktualitätsgrade bedeutet aber keineswegs einen Plural des Seinsollens selbst. Dieses ist nur eine Modalität, und nächstdem eine Tendenz. Beides gibt es nur im Singular. Die Mannigfaltigkeit beider liegt ausschließlich in den Inhalten. Der Plural also ist Sache der Werte, das Seinsollen ist eines. Hier liegt einer der geschichtlichen Gründe, warum ein strenger Wertbegriff sich nicht entwickeln konnte, solange die Ethik an die inhaltliche Einheit eines Prinzips glaubte. Hier genügte der Sollensbegriff.

Er wurde ungenügend mit der Entdeckung der Mannigfaltigkeit in der ethischen Prinzipiensphäre selbst.

19. Kapitel. Stellung des Sollens zum Subjekt.

a) Der Angelpunkt des Seinsollens im realen Sein.

Nun ist hierbei eines zu bedenken. Das aktuale Seinsollen liegt nicht in der idealen Sphäre. Es geht von ihr aus, erstreckt sich aber in die reale hinein; und sofern es in dieser etwas determiniert, so ist solche Determination ein reales Schaffen, ein Hervorbringen.

Man darf dieses Phänomen nicht zu eng nehmen. Es liegt keineswegs bloß in der Willensbestimmung durch Werte vor, geschweige denn bloß in der handelnden Auswirkung des Willens. Es liegt schon in jedem Gutheißen oder Ablehnen, in jeder Stellungnahme zu oder Fühlung mit etwas. Ein jeder dieser Akte ist schon ein reales Verhalten. Aus diesen inneren Realfaktoren setzt sich die ethische Wirklichkeit zusammen — in der Situation, im persönlichen Verhältnis, in den Tendenzen des öffentlichen Lebens. Überall ist die Transzendenz der

Digitized by Google

Sphären gegeneinander schon durchbrochen. Ideale Gebilde erweisen sich als reale Mächte. Sie gewinnen Aktualität.

Wenn nun das aktuale Seinsollen sich so greifbar im Realen geltend macht, obwohl es aus ganz anderer Region herstammt, wenn es also in das blinde Geschehen des Weltlaufs eingreift, so muß es einen Beziehungspunkt für das Sollen im Seienden geben, gleichsam den Ansatzpunkt für seine Kraft, *den archimedischen Punkt, von dem aus eine ideale Macht Reales bewegen kann und selbst zu realer Macht wird.* Hierfür genügt es nicht, wie manche Theorien meinen, daß Sollen und Sein selbst wieder überdacht sind vom Sein im höheren Verstande, daß es also ein „Sein des Sollens" gibt. In solchem „höheren" Sein ist die metaphysische Einheit idealen und realen Ansichseins, welche wir nicht kennen, schon vorausgesetzt, also das, wonach gefragt ist, schon vorweggenommen. Man hat sich hier viel enger an das Phänomen zu halten, seiner Struktur zu folgen, seine Aporien aufzunehmen.

Es muß im Strom des realen Seienden, also im fluktuierenden Wirklichen selbst, einen Angelpunkt geben, auf welchen das Seinsollen rückbezogen ist. Es muß ein Etwas sein, das im realen Weltlauf drinsteht, ihm eingefügt ist als Glied, von seinen allgemeinen Bedingungen abhängig ist; es muß unter den Gesetzen der realen Welt stehen, ihren Seinsmodus einschließlich des Entstehens und Vergehens teilen, ein Vergängliches sein gleich ihren übrigen Gebilden. Und dennoch muß es zugleich Träger des Unvergänglichen, Idealen sein können, muß in dieser einen Beziehung mehr sein als jene Gebilde, sich mit einem Wesenszuge von allem übrigen Wirklichen unterscheiden, in Gegensatz zu ihm treten. Kurz, es muß ein real Ansichseiendes sein, das *den Ausgangspunkt eines realen Tendierens im Strom des Seins bilden kann*, ein tendenzfähiges Gebilde inmitten des blinden Geschehens, selbst hervorgebracht und getragen von ihm, und dennoch der Eigenbewegung in ihm mächtig.

Nicht ein Ursprung des Sollens im realen Sein darf in ihm gesucht werden, denn dieser liegt „jenseits" des Seins, sondern nur *der Punkt seines Auftauchens im Realen*, der Punkt seines metaphysischen Umsatzes — aus einer bloß idealen in eine reale Macht.

b) Die Rolle des Subjekts in der Metaphysik des Sollens.

Ein solcher Angelpunkt des aktualen Seinsollens im Realen ist das Subjekt.

Das Subjekt — nicht als metaphysisches Subjekt überhaupt, sondern gerade als empirisches, reales, so wie wir es im Menschen kennen —

Digitized by Google

entspricht auf der ganzen Linie den genannten Bedingungen. Und zwar *nur* das Subjekt. Es steht darin einzig da. Es selbst ist kein Seinsollendes, es ist ein real Seiendes unter anderem Seienden. Es steht voll und ganz unter den Gesetzen der Wirklichkeit, teilt ihr Entstehen und Vergehen, und ist doch gleichzeitig von allem anderen Seienden unterschieden — durch seine Innenwelt, das Bewußtsein, das seine eigene Gesetzlichkeit hat. Es hat den metaphysischen Konnex mit der Welt der Werte, steht in Fühlung mit ihrem idealen Ansichsein. Und es hat die spontane Eigenbeweglichkeit, die Fähigkeit des Tendierens. Das Subjekt ist das einzige reale Gebilde, in dem sich das aktuale Seinsollen in reale Tendenz umsetzen kann.

Die Metaphysik des Sollens ist nun eben diese, daß es *mit seiner Auswirkung im realen Sein* (seiner Aktualität) *wesensnotwendig auf ein reales Subjekt angewiesen ist*. Darin unterscheidet es sich grundlegend vom Sein der ontologischen Prinzipien, die mit ihrer Aktualität auf keine vermittelnde Instanz angewiesen sind, die vielmehr unmittelbar und ungehemmt determinierend sind. Das Sein, ontologisch allgemein verstanden, steht jenseits von Subjekt und Objekt, umfaßt sie beide, in ihm sind sie gleichgestellt; das Sollen aber steht auch jenseits des Seins, es umfaßt Seiendes und Nichtseiendes, und aktual ist es, wo sein Inhalt ein nichtseiender ist. Sofern nun das Sollen ins Sein greift, und das aktual Seinsollende zum Seienden macht, kann es das nur, indem es *sich ein bereits Seiendes gleichsam „greift"* und dieses dahin determiniert, wohin seine Sollensrichtung weist. *Es greift sich das Subjekt. Denn dieses allein läßt sich von der idealen Macht der Werte ergreifen.* Das übrige Seiende ist dumpf und stumpf gegen den Ruf des Idealen. Es „vernimmt" ihn nicht, ist „vernunftlos".

Der Welt des Seienden gegenüber, in die es eingebettet ist, hat das wertvernehmende Subjekt nur die Bedeutung des Bewußtseins, das Erkennenden. Es ist „Spiegel des Seins", derjenige Punkt im Seienden, an welchem sich dieses in sich selbst reflektiert. In ihm entsteht die Gegenwelt der ansichseienden Welt, das Reich der Repräsentation. Der Innenaspekt dieses Reiches ist das theoretische Bewußtsein. Das Sein als solches bedarf dieser Gegenwelt nicht. Es kann auch ohne Bewußtsein bestehen, braucht keinem Subjekt bewußt zu sein. Seine Objektwerdung für (Objektion an) ein Subjekt — soweit es sie gibt — ändert nichts an ihm. Es fügt seinem Gesamtbestande nur das Sein der Erkenntnis selbst hinzu. Das Sein also ist gleichgültig gegen das erkennende Subjekt, das erkennende Subjekt nur ist nicht gleichgültig gegen das Sein. Wäre Sein nichts anderes als Objektsein für ein Subjekt, dann freilich stünde es umgekehrt. Aber das liegt nicht im Phä-

Digitized by Google

nomen der Erkenntnis, das ist idealistische Konstruktion. Das Sein steht jenseits der Subjekt-Objekt-Relation.

Dem Sollen gegenüber hat das Subjekt aber eine größere Bedeutung. Seine Einbeziehung in den Zusammenhang, seine Funktion in ihm ist hier eine von Grund aus andere. Das ideale Seinsollen freilich ist gegen das Subjekt ebenso gleichgültig wie das Sein, es besteht ebenso unabhängig von ihm. Aber das aktuale Seinsollen ist nicht gleichgültig, es ist mit seiner Auswirkung im Sein abhängig vom Subjekt.

Alle Prinzipien haben als Wesenszug gemeinsam, daß sie „für" etwas gelten, für eine bestimmte Art des Seienden. Auch Werte gelten „für" etwas. Dieses „Für" drückt ihre Relativität auf eine bestimmte Art des Trägers aus (vgl. Kap. 15. e). Aber sie gelten — was Seinsprinzipien niemals tun — außerdem noch „für jemand", und dieses zweite „Für" ist ihre Beziehung auf das wertfühlende Subjekt. Es haftet nicht ihrem idealen Gelten an, wohl aber dem aktualen. Es ist der Ausdruck dafür, daß das vom Werte ausgehende Sollen sich nicht unmittelbar an seinen Träger wendet, sondern an eine vermittelnde Instanz im Realen, eben an das Subjekt, dem es damit anheimgestellt ist, sich für die Realisation des Wertes einzusetzen oder nicht. Es ist deutlich erkennbar die Aktsphäre des Subjekts, deren vermittelnde Stellung zwischen der idealen und realen Sphäre in diesem Verhältnis wiederkehrt.

Das Sollen kann nicht, wie die Kategorien, das Reale unmittelbar bestimmen, auf dessen Bestimmung es abzielt. Vielmehr bleibt das Reale — vorausgesetzt, daß es nicht etwa schon ist, wie es sein soll — durchaus unberührt vom Sollen. Das Seinsollende an ihm bleibt trotz der Aktualität des Sollens durchaus nichtseiend. Das aktuale Seinsollen könnte überhaupt nichts determinieren, wenn nicht ein tendenzfähiges Gebilde da wäre, dessen Tendieren es auf seine Ziele (die Wertmaterien) hinlenken, dem es also seine an sich bloß ideale Tendenz mitteilen könnte. Das Sollen hat von sich aus keine Seinsenergie; es braucht ein Anderes, das ihm seine Seinsenergie darbietet, das sich mitsamt dieser seiner Energie von ihm leiten läßt. Es braucht diese fremde Energie eines Seienden, weil es auf den Widerstand des Realen, seine ontologische Determination stößt.

Das Sollen — und letzten Endes der Wert — determiniert also freilich auch das Reale; aber nicht unbedingt und nicht direkt, sondern nur auf dem Umwege über das wertvernehmende und tendenzfähige Medium, das praktische Subjekt. Die reale Determination, die vom ethischen Wert ausgeht, ist indirekte, gebrochene Determination, und deswegen auch eine durch den Brechungspunkt bedingte.

Digitized by Google

c) Seinsollen und Tunsollen. Metaphysische Schwäche des Prinzips und Stärke des Subjekts.

Das Bewußtsein ist dem Sollen gegenüber nicht erkennendes, sondern aktiv strebendes, wollendes, handelndes. Erkenntnis gehört freilich mit dazu, aber als untergeordnetes Moment. Nur ein aktives, d. h. der selbständigen Aktion fähiges Subjekt kann vom Sollen unmittelbar bestimmt werden — nämlich zur ferneren realen Bestimmung eines Gegenstandes. Die reale Bestimmung hat die Form der Aktion, des Tuns, des Handelns, und sofern sie eine bloß innere ist, die Form der Einstellung, Gesinnung, Tendenz. Hier setzt sich das Seinsollen des Objekts in das Tunsollen des Subjekts um. Dieser Umsatz ist die Brechung der vom Wert ausgehenden Determination des Realen. Das Verhältnis von Seinsollen und Tunsollen ist die Kehrseite der wesensgesetzlichen Gebundenheit dieser Determination an das Subjekt. Der Umbruch eben macht es, daß die Werte nur mittelbar und nur bedingterweise dasjenige in der realen Welt determinieren, was eigentlich sie im aktualen Seinsollen intendieren. Die Aktivität des Subjekts ist zwischengeschaltet; sie gelten unmittelbar als Determinanten nur für sie. Aber sie determinieren auch diese Aktivität keineswegs unbedingt.

Das aktuale Seinsollen determiniert gewissermaßen nur „durch zweite Hand". Die Wesensbestimmung des sittlichen Subjekts hat hierin einen ihrer Grundzüge: das sittliche Subjekt ist der Verwalter des Sollens in der Welt des realen Seins. Es ist nicht unbedingt ein getreuer Verwalter dieses metaphysischen Gutes, es kann es auch veruntreuen. Ob es das aktuale Seinsollen als ein ihm geltendes Tunsollen überhaupt „vernimmt", und ob es selbst dann für das „Vernommene" sich einsetzt mit seiner Aktionsfähigkeit, das steht immer noch bei ihm, hängt von seiner Beschaffenheit ab. Die ganze Eigengesetzlichkeit des Subjekts ist eingeschaltet in den metaphysischen Nexus zwischen dem Prinzip und dem Wirklichen, dem es gilt. Das ist die Schwäche dieses Nexus, das Nachstehen des Sollens gegenüber dem Seinsprinzip: seine determinierende Kraft hängt an einer Zwischeninstanz, die es selbst nicht beherrscht, die neben ihm noch ganz anderer Determination unterliegt, und die selbst dort, wo die Anforderung des Sollens ihr „vernehmbar" ist, noch die Freiheit hat, ihr zu folgen oder nicht zu folgen.

Diese Schwäche des Prinzips aber ist zugleich die Stärke des Subjekts, seine qualitative Größe, seine Machtstellung in der Welt. Das praktische Subjekt ist anders gestellt in ihr als das theoretische. Es ist nicht nur Spiegelung, Fürsichsein des Seins, es folgt nicht repräsentierend seinen Formungen. Es formt seinerseits, bildet um

Digitized by Google

und hinauf, ein Weltschöpfer im Kleinen. Was es formt und bildet, stammt zwar nicht aus ihm selbst, ist nicht sein Erzeugtes, sondern sein Erlauschtes aus einer anderen Welt, für die es das vernehmende Organ hat. Aber das Vernommene ist ihm nicht ein Zwang. Es ist nur ein ihm anvertrautes Gut, dessen metaphysisches Gewicht das Subjekt als gestellte Anforderung fühlt. Dennoch ist die Anforderung nicht Nötigung. Das sittliche Subjekt hat seinen Grundwesenszug eben darin, daß es den gefühlten Werten und ihrer Sollensanforderung gegenüber eben dieselbe Beweglichkeit, denselben Spielraum seines Tendierens hat, wie dem Realen gegenüber. Eingeschränkt ist dieser Spielraum lediglich dadurch, daß es mit dem Wertgefühl zugleich die gefühlten Werte anerkennt — als über ihm und seinem Tun stehend — und weiß, daß die Versündigung an ihnen (eben um des Spielraums willen) auf sein Haupt zurückfällt. Aber diese Einschränkung ist keine reale.

Die Stellung des Subjekts zum Sollen ist der zentrale Punkt im ethischen Problem. Daß sie in erster Linie nur das engere Problem des Tunsollens betrifft, das weitere der Auswertung aber zurückstellt, tut dem keinen Eintrag. Ein inneres Tun ist jedes Verhalten, auch das Auswerten der Wertfülle. Im Sollen aber konzentriert sich die ethische Grundfrage noch in besonderer Weise. Das Reale nämlich kann sehr wohl wertvoll sein, auch ohne Vermittlung des Subjekts; das Wertvolle kann in ihm akzidentell, aus blinder ontologischer Notwendigkeit entstanden sein. Aber solche Entstehungsweise schließt ein essentielles Gebundensein an die Werte als Prinzipien aus. Das Sollen dagegen ist eben die essentielle Gebundenheit an sie, das Hintendieren auf sie. Das reale Sein also kann wohl Wertvolles enthalten, aber es kann kein Sollen enthalten. Es kann auch das Hintendieren als solches nicht aufnehmen, wenn nicht eines seiner eigenen Gebilde sich als tendenzfähig, d. h. als aufnahmefähig für das Sollen erweist. Das Subjekt ist das Tendenzfähige — und so weit wir wissen können, das einzige Tendenzfähige — der realen Welt. Es allein kann das Sollen ins Sein „setzen".

Das Subjekt als praktisches ist der ruhelose Punkt im Sein, in welchem dieses aus seinem ontologischen Gleichgewicht herausfällt, etwas über sich hinaus setzt, aus sich heraus ponderiert. Die Ponderanz aber stammt nicht aus ihm; das Ungleichgewicht kommt vom Übergewicht des idealen Prinzips, welches eingreift in die Indifferenz des Realen, indem es Macht gewinnt über eines seiner Gebilde. Das Subjekt als praktisches ist der Schnittpunkt zweier heterogener Determinationen oder Mächte, gleichsam der Schauplatz ihres

Digitized by Google

Aufeinanderstoßens in der einen realen Welt. Daher das Ruheloſe in ſeinem Weſen, das ſtändige Geſtelltſein vor Entſcheidungen.

So kommt es, daß das Sollen, obgleich es nicht im Subjekt wurzelt, ihm vielmehr als geſtellte Anforderung gegenübertritt, dennoch als aktuale Tendenz im realen Sein nur am Subjekt anſetzen und nur von ihm aus Reales determinieren kann.

d) Wert und Zweck, Sollen und Wollen.

Werte ſind als ideale Weſenheiten anſichſeiend und bedürfen der „Setzung" durch ein Subjekt nicht. Aber im Realen genügt dieſes Anſichſein nicht. Hier bedarf es zur Aktualiſierung des von ihnen ausgehenden Seinſollens einer „Setzung". Ein reales Subjekt muß ſie „ſetzen" — im Gegenſatz zu dem, was ſchon „iſt". Die Setzung muß alſo ein Hinwegſetzen über das Seiende, *ein Vor-Setzen vor dem Gang der Realiſation* her ſein. Die Form ſolcher Setzung iſt *der Zweck*. Sie iſt nicht die ſubjektive Form des Aktes als ſolchen, ſondern die objektive des Inhalts. Dennoch aber hat ſie das Moment der Tendenz auf den Inhalt an ſich; und in dieſem Sinne bleibt ſie aktbezogen, ſubjektgebunden.

Der Zweck iſt in der Aktſphäre des realen Subjekts eben das, was der hinter ihm ſtehende Wert ideal an ſich iſt. Nicht jeder Wert wird mit ſeiner Materie zum Inhalt einer Zwecksetzung. Denn nicht jeder iſt Zielpunkt eines aktualen Sollens, und erſt recht nicht eines an das Subjekt gerichteten Tunſollens. Nur das letztere kommt hier in Frage. Innerhalb dieſer Eingrenzung aber *verhält ſich der Zweck zum Wollen wie der Wert zum Sollen*. Er iſt die Setzung des Wertes durch das praktiſche Subjekt. Nur ein praktiſches Subjekt kann Zwecke ſetzen, nämlich gefühlte oder erſchaute Werte zu Zwecken ſeines Wollens machen. Bewußtſein, Vorblick, Vorſatz, Aktivität machen gemeinſam die Bedingung dieſes Aktes aus. Im erſten dieſer Momente iſt das Wertbewußtſein eingeſchloſſen. Denn das Subjekt *kann nur ein als wertvoll Empfundenes zum Zweck machen*. Es mag in ſeinem Wertempfinden irren können; dann wird der geſetzte Zweck den wirklichen Wert verfehlen. Es kann auch in ſeiner Zwecksetzung den mit Recht als höher gefühlten Wert herabſetzen, vernachläſſigen, zurückſetzen gegen niedere. Aber es kann nicht als Zweck ſetzen und verfolgen, was es überhaupt nicht als wertvoll empfindet.

Es gehört ferner zum Weſen der Aktualiſierung des Sollens in der Zwecksetzung, daß das Subjekt ſeinen Zweck nur ſich ſelbſt ſetzen kann. Nur es ſelbſt iſt das Tendenzfähige, für das die Setzung ſinnvoll iſt. *Die Setzung iſt reflexiv*: Setzung des Subjekts für das Subjekt. Freilich kann das Subjekt auch anderen Subjekten Zwecke ſetzen, aber

Digitized by Google

nur in den Grenzen seiner aktiven Kraft, das fremde Subjekt mit seinem Wollen auch wirklich auf sie hinzulenken, d. h. es zu veranlassen, sie seinerseits sich reflexiv zum Zweck zu setzen. Die Zwecksetzung ist hier nur eine doppelte, und zwar in beiden Subjekten eine reflexive.

e) Der Schein der Subjektivität am Sollen und die axiologische Determination.

Es bleibt angesichts dieser Sachlage immerhin Raum für die Frage, ob nicht an Wert und Sollen doch ein Moment der Subjektivität hängt. Das Subjekt muß sie dem Realen vermitteln, und zwar in doppelter Weise, einmal in der Setzung als Zweck, und dann in der Handlung, der Ausführung, die wiederum das Subjekt leistet. Die metaphysische Einschaltung des Subjekts in den Nexus der Determination erweist sich auf diese Weise als etwas ganz Konkretes, Allbekanntes, aber eben als etwas, dem in der gemeinen Auffassung etwas Subjektives anhaftet.

Das Grundmißverständnis hierin ist, daß man hinter den Zwecken des Subjekts nicht die Werte, hinter dem Wollen nicht das Sollen sieht. Man sieht nur, was in die Erscheinung tritt. Das sind die vom Subjekt ausgehenden realen Tendenzen. Und man schreibt sie entweder dem Subjekt selbst als erstem Urheber zu oder dem Konflux der realen Kausalketten in ihm. Beidemal übersieht man die Hauptsache, daß kein Subjekt etwas bezwecken kann, was nicht irgendwie *an sich wertvoll* ist und als wertvoll von ihm empfunden wird. Das Aktuale Seinsollen aber haftet eben diesem *Wertvollsein als solchem* an, sofern das Reale ihm nicht Genüge leistet. Dieses „Sein" aber ist das ideale Ansichsein der Werte.

Was aber die doppelte Einschaltung des Subjekts in den Nexus anlangt, so bedeutet diese ja nicht eine Entrückung des ganzen Nexus ins Subjektive, etwa in das Reich bloßer Vorstellung. Das Subjekt ist vielmehr *als reales Gebilde* eingeschaltet; und die Akte, die den Nexus herstellen, das Wertfühlen, die Zwecksetzung, der Wille, die Handlung, sind lauter reale Akte. Ihre Subjektivität ist nicht mangelndes Ansichsein, sondern gerade die *spezifische Form ihres realen Ansichseins*. Überhaupt, „subjektiv" ist ja nicht das Subjekt und seine Akte, sondern nur der Bewußtseinsinhalt, sofern ihm ein Ansichseiendes nicht entspricht. Das Subjekt selbst aber und Akte des Subjekts sind nichts weniger als Bewußtseinsinhalte — geschweige denn solche, denen nichts Ansichseiendes entspräche. Sie sind vielmehr *nur* das Ansichseiende, und zwar ein real Ansichseiendes. Das Vorgestelltsein dagegen kann ihnen folgen oder nicht folgen, es fügt ihnen nichts mehr hinzu. Und tatsächlich fehlt es im naiv sittlichen Bewußtsein in der Regel.

Digitized by Google

Das wollende und handelnde Subjekt hat unmittelbar nur ein Bewußtsein des Zweckes — und nächstdem der Mittel — aber nicht ein Bewußtsein der Zwecksetzung als solcher.

Die hier in Frage stehenden Akte des realen Subjekts sind so wenig imstande Wert und Sollen zu etwas Subjektivem herabzusetzen, daß vielmehr ihre eigene Realität — sofern an ihr etwa ein Zweifel hinge — durch ihre Eingespanntheit in den Nexus der axiologischen Determination des Realen über jeden Zweifel, über jeden möglichen Verdacht der Subjektivität erhoben wird. Denn dieser Nexus ist ein ontologischer, und was in ihn einbezogen ist, hat ontologisches Vollgewicht. Werte stehen als Prinzipien durchaus parallel zu den Seinskategorien; ihre Determination des Realen ist — sofern überhaupt sie statt hat — ontologische Determination. Sie ist nur eine bedingte und indirekte. Das beeinträchtigt wohl die Kraft dieser Determination, sich durchzusetzen, aber es setzt ihren Seinsmodus nicht herab. Vielmehr erhebt es alles, was zu den Bedingungen dieser Determination zählt, in den gleichen Seinsmodus. Zu den Bedingungen aber zählen die vermittelnden Akte des sittlichen Subjekts.

Wert und Sollen sind an sich weder subjektiv noch objektiv. Sie stehen jenseits von Subjekt und Objekt, wie Seinskategorien. Daß sie darüber hinaus auch noch jenseits von Sein und Nichtsein stehen, das freilich scheidet sie von den Kategorien. Aber es rückt sie nicht etwa näher heran an das Subjektive, stellt sie nicht in eine Linie mit Erkenntniskategorien, die tatsächlich nur ein Bewußtseinsgebilde determinieren. Sollen steht nicht parallel zum Erkennen — wie in gewissem Sinne das Wollen — sondern zum Sein. Es ist Seinsollen. Erkenntnis, obgleich ein transzendenter Akt, mündet in das Subjekt. Sie ist ontischer Herkunft, subjektiv bedingt und von objektiver Geltung. Das Sollen aber ist idealer Herkunft, subjektbedingt in der Durchführung und von ontisch realer (überobjektiver) Geltung. Das Erkenntnisgebilde bleibt Bewußtseinsgebilde; es transzendiert die Bewußtseinsgrenze nicht wieder, nachdem es einmal im transzendenten Akt entstanden ist. Das Sollen aber kehrt ins Sein zurück. Ihm ist das Subjekt nur Durchgangspunkt. Es transzendiert die Bewußtseinsgrenze zweimal: eintretend in der Werterkenntnis, austretend in der Handlung. Beide Akte, und alle weiteren, die zwischen ihnen liegen, gehören dem metaphysischen Nexus der Determination des Realen durch die Werte an und teilen sein Ansichsein.

f) Subjekt und Person.

Es wurde bisher immer einseitig die Bedingtheit der Aktualität am Seinsollen durch das Subjekt betrachtet. Aber diese Bedingtheit hat ihre Kehrseite. Die von den Werten ausgehende Seinsbestimma-

Digitized by Google

tion passiert das Subjekt nicht ohne es zu modifizieren. Sie gibt ihm eine Würde eigener Art, die ebensosehr ein kategoriales Novum als ein Wertakzent ist: die Personalität. Das sittliche Subjekt, das allein von allen realen Wesen in Fühlung steht mit der idealen Welt der Werte und allein die metaphysische Tendenz hat, ihnen die fehlende Realität zu geben, dieses Subjekt ist „Person". Das Wesen der Personalität nämlich geht nicht auf in den Akten, die das Subjekt in den Dienst der Werte stellt. Weder die Wertschau, noch die Aktivität, die Zwecksetzung, der Wille machen das Subjekt zur Person. Es sind vielmehr zwei besondere — die eigentlich ethischen — Momente, die den Ausschlag geben. Beide aber betreffen das Verhältnis des Subjekts zu den Werten.

Das eine Moment der Person liegt darin, daß die Werte das Subjekt nicht nötigen, sondern, auch wenn sie erschaut sind, ihm bloß die Anforderung stellen, tatsächlich aber Spielraum lassen. Dieses nun, daß es in seiner Macht steht, den Wert aufzugreifen, die eigenen Akte in seinen Dienst zu stellen oder nicht, gibt dem Subjekt eine Art Gleichstellung mit den großen metaphysischen Mächten des Seins — den idealen wie den realen —, wenigstens prinzipiell; es ist hierdurch ein selbständiger Faktor, eine eigene Instanz des Daseins neben ihnen. Das ist es, was man die sittliche Freiheit genannt hat. Das personale Wesen ist ein „freies" Wesen. Es enthält ein eigenes Prinzip, eine Autonomie seiner selbst — neben der Autonomie der Natur in ihm und der Autonomie der Werte in ihm. An diesem Punkt freilich hängt eine lange Kette metaphysischer Aporien. Er ist vorläufig nur so beschrieben, wie das Phänomen des sittlichen Subjekts ihn enthält. Die Rechtfertigung muß einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Das andere Moment der Person aber liegt in den Wertakzenten, die das Subjekt in eben jenen Akten erhält. Diese sind nicht identisch mit denen, die auf dem Gegenstand der Akte ruhen. Die sittlichen Werte haften nicht den gesetzten Zwecken als solchen an, sondern den auf sie gerichteten Akten und letzten Endes dem Subjekt der Akte. Sie haben wohl ein Seinsollen — ideales wie aktuales — an sich, aber niemals direkt ein Tunsollen. Sie können und sollen die Auslese der Zwecke wohl bestimmen, aber sie geben nicht die Materie der Zwecke her. Der sittliche Wert des Liebevollen liegt ausschließlich in seinem liebenden Verhalten; aber dieses ist nicht Zweck seines Wollens, nicht inhaltlicher Richtpunkt seiner inneren Einstellung, sondern deren moralische Beschaffenheit. Die Zwecke seines Wollens dagegen liegen in der Person des Geliebten, bzw. in dem, was an Gütern für ihn von Wert ist. Der sittliche Wert der Liebe aber ist ein grundsätzlich anderer als der dieser

Digitized by Google

Güter für den Anderen, oder als der des Anderen selbst. Er haftet an der Person des Liebenden. Wer einem Anderen Gutes tut, will das Gute für ihn; er will nicht das „Gutsein" für sich, er „ist" vielmehr gut, indem er jenes will.

Handlung, Wille, Gesinnung — bis in die innerste, rein gefühlsmäßige Stellungnahme hinein — sind die Träger der eigentlich sittlichen Werte; und damit ist zugleich das Subjekt ihr Wertträger, und zwar der einzige, der für sie in Betracht kommt. Diese Werte sind „relativ" auf die Person als ihren Träger. Denn eben als Wertträger der sittlichen Werte ist das Subjekt „Person". So verschieden diese Werte von denen sind, welche die Materie des Willens und den Inhalt der Zwecke ausmachen, sie stehen doch in engster Beziehung zu ihnen; denn sittlich wertvoll ist eben das Verhalten, welches ein Sicheinsetzen der Person für bestimmte, am sittlichen Wertgefühl orientierte und seligierte Zwecke ist. Das Sicheinsetzen der Person ist das Korrelat jener Reflexivität der Zwecksetzung, welche das Subjekt als bewegende Kraft in seine eigenen Tendenzen einspannt. Das Subjekt setzt seine Zwecke sich selbst. Es sind immer zwei hintereinandergeschaltete, gleich transzendente Akte: der setzende und der ausführende Akt. Und beide haben unabhängig voneinander den Spielraum der Freiheit. Für beide mißt sich die Person Verantwortung zu, beide rechnet sie sich zu, an beiden ist sie schuldig im Falle der Verfehlung. Und eben deswegen steht sie in diesen ihren Akten als Träger von Gut und Böse da, das heißt aber zugleich als Träger der ganzen differenzierten Skala sittlicher Werte und Unwerte. Nur am personalen Subjekt als dem Verantwortlichen und Zurechnungsfähigen können diese Werte und Unwerte haften.

g) Bedingtheit der Personalität durch Wert und Sollen.

So sind die beiden Grundmomente der Personalität — das der Freiheit und das der sittlichen Wertträgerschaft — fest ineinander verwurzelt. Sie bilden gemeinsam einen einheitlichen metaphysischen Grundcharakter des personalen Wesens. Und da in beiden das ideale Seinsollen der Werte die Voraussetzung ist, so erweist sich hier die Metaphysik des Sollens zugleich als Metaphysik der Person.

Das Grundverhältnis, das hier waltet, ist nicht — wie bisher vielleicht scheinen konnte — einseitige Abhängigkeit. Nicht die von den Werten ausgehende Determination des Realen ist allein abhängig vom sittlichen Subjekt durch dessen Vermittlerrolle; sondern auch umgekehrt, das sittliche Subjekt ist seinerseits gleichfalls, und erst recht, bedingt durch das Ansichsein der Werte und durch das aktuale Seinsollen, dessen Vermittlung ihm zufällt. Erst durch das Eingreifen der Werte als

Digitized by Google

determinierender Mächte in seine Aktsphäre wird das Subjekt zu dem, was es als sittliches ist, zur Person: ein personales Wesen ist metaphysisch nur möglich auf der Grenzscheide idealer und realer Determination, nämlich als Schauplatz ihres Aufeinanderstoßens, ihres Gegensatzes und ihrer Vereinigung, als der bindende Punkt zweier Welten, der ontologischen und der axiologischen. Die Zwischenstellung, das Nichtaufgehen in einer von beiden, sowie die Teilhabe an beiden ist Bedingung der Personalität.

Es ist ein alter Gedanke, daß das sittliche Wesen eine Doppelnatur hat, ein zweischichtiges Wesen ist. Die Kantische Ethik unterschied in diesem Sinne das „Naturwesen" und das „Vernunftwesen" im Menschen. Versteht man unter Vernunft das innere „Vernehmen" der Werte, so trifft die Unterscheidung genau das Wesen der Sache. Nur eines bleibt hinzuzufügen: worauf es letzten Endes ankommt, ist nicht so sehr der Unterschied als das positive Verhältnis, die Überlagerung beider Determinationen in einem Wesen, kurz die Form ihrer Einheit. Diese in ihrer Struktur zu erfassen übersteigt die Grenzen des Begreifens — wie denn auch der sittlichen Freiheit der Person in jeder nur möglichen Fassung etwas durchaus Irrationales anhaften bleibt. Indessen ist gerade diese Einheit das personale Wesen. Das Wesen der Person selbst ist das in beiden Bestandteilen nicht Aufgehende, das kategoriale Novum, das Irrationale.

Wäre die Rolle des Subjekts mit einer automatischen Vermittlung der axiologischen Determination erschöpft, so wäre es selbst ein bloß ontologisches Wesen — zwar ein kategorial höheres als die übrigen, aber doch mit ihnen prinzipiell gleichgestellt, und nicht das, was wir Person nennen. Seine wertbestimmten Akte stünden unter den Werten, wie Naturdinge unter Naturgesetzen, und die sittlichen Werte und Unwerte könnten an ihm nicht erscheinen. Erst der Umstand, daß die Vermittlung keine automatische ist, daß das Subjekt ebensowohl vermitteln als nicht vermitteln kann, und folglich die Verantwortung für das trägt, was sein Verhalten in der ethischen Wirklichkeit ausrichtet, macht die Personalität des Subjekts aus. Denn so ist es mit seinem praktischen Verhalten — dem äußeren wie dem inneren — allemal der Träger sittlichen Wertes und Unwertes. Es ist selbst ein zugleich ontologisches und axiologisches Wesen, ein real Ansichseiendes und zugleich ein an sich Wertvolles, bzw. Wertwidriges — im Sinne der höheren und eigentlich sittlichen Werte.

Das aber bedeutet, daß Personalität überhaupt als Wesensstruktur nicht nur Seinsstruktur (wie die des Subjekts), sondern auch Wertstruktur, d. h. selbst eine Wertmaterie sui generis ist. Sie ist der substantiale Grundwert, an dem sittliche Werte als attributives Wert-

Digitized by Google

quale auftreten. Die Potenz der Wertträgerschaft für sittliche Werte ist das moralische Wesen im Menschen — noch diesseits alles besonderen Gut und Böse. Dieser Grundwert ist die axiologische Bedingung aller höheren Werte, der sittlichen oder Person-Werte. Es ist dasselbe Bedingungsverhältnis wie zwischen dem allgemeinen Wert des Lebendigen (Organischen) und den besonderen vitalen Werten und Unwerten, die nur als Attribute eines Lebendigen auftauchen können. Der substantiale Grundwert ist den Wertattributen gegenüber zwar der niedere, aber eben deswegen doch der bedingende Wert.

Das ist der Grund, warum das sittliche Wesen des Menschen, die Personalität, ontologisch schlechterdings nicht zu bestimmen ist. Es ist eben kein rein ontologisches Wesen, sondern ein zugleich axiologisches. Es ist ein Wertwesen. Nicht die Werte also sind bestimmt durch das sittliche Subjekt, auf das sie „relativ" sind, sondern das Subjekt ist bestimmt, ist in seinem Grundwesen allein definierbar durch sein Verhältnis zu den Werten — durch die Art, wie es alleiniger Träger der sittlichen Werte ist.

20. Kapitel. Das Sollen und der Finalnexus.

a) Zur Kategorialanalyse von Wert und Sollen.

Werte sind Prinzipien. Sie stehen, wenn auch bedingterweise, mit den Seinskategorien in einer Linie. Das eigentliche Wertwesen, das sie von diesen unterscheidet, hindert die Parallelstellung zu ihnen nicht.

Werte müssen also auch einen bestimmten kategorialen Bau haben, der sich analysieren läßt. Und da sie höhere Prinzipien sind, die mit ihrer Struktur die Strukturen der niederen überbauen, so müssen diese in ihnen enthalten sein, in bestimmter Modifikation an ihnen wiederkehren.

Eine ganze Reihe solcher Strukturelemente sind uns in der Analyse von Wert und Sollen bereits begegnet. So der Gegensatz, oder die Polarität von Wert und Unwert, die zwischen ihnen sich dehnende Wertdimension, die Diskretion der jeweiligen Spannweite des Realen gegen den Wert, sowie das lückenlose Kontinuum der Verschiebbarkeit des Realen auf der Wertdimension. Die Reihe der Stadien dieser Verschiebung wiederum ist nicht homogen wie etwa die mathematische Reihe, sondern qualitativ differenziert; nicht statisch wie die Raumdimensionen, sondern dynamisch wie der Zeitfluß, in welchem sie, wo sie real durchlaufen wird, sich tatsächlich bewegt; nicht indifferent verlaufend wie die Kausalreihe, sondern eindeutig aufsteigend, von der irreversiblen Richtung des Seinsollens auf den Wert geleitet, fortschreitende Reali-

Digitized by Google

sation, zweckgerichtete Aszendenz; aber auch nicht blinde, zufällige — d. h. bloß ontologisch notwendige — Zweckmäßigkeit, wie im Organischen, sondern zwecktätige, vorsehende, vorbestimmte Tendenz auf das Ziel, in der die Kraft des Zweckes, und letzten Endes die des Wertes selbst, das Schaffende ist.

Diese kategorialen Momente betreffen alle weniger das Wesen des Wertes selbst als das des ihm anhaftenden Seinsollens und der von ihm ausgehenden Determination des Realen. Das ist kein Zufall. Das Sollen ist eine relativ faßbare und bestimmbare Struktur, der Wert selber ist es nicht. Einzelne Wertmaterien lassen sich beschreiben, Wertbewußtsein läßt sich in seinem Aktcharakter bestimmen (zumal das spezifisch Differenzierte), aber das dahinterstehende Wertwesen als solches bleibt in einer gewissen Unfaßbarkeit schweben. Es hat einen Einschlag des Irrationalen. Am Wertwesen ist dieser Einschlag größer als in jenen, weil die Seinsprinzipien sich durch ihren Schichtungszusammenhang relativ gut fassen lassen, mit dem Wert selbst aber etwas Neues beginnt.

Zwischen Kategorien und Werten, mögen sie noch so sehr metaphysisch auf einer Linie liegen, klafft eine Lücke. Die Reihe schließt sich nicht — für unser Verstehen. Ob sie auch an sich nicht geschlossen ist, können wir freilich nicht wissen; denn menschliches Prinzipienbewußtsein faßt nicht alle Prinzipien. Für unser Begreifen jedenfalls schließt sie nicht. Darauf aber käme es für die Kategorialanalyse gerade an.

Man muß sich also an das halten, was faßbar ist, an das Sollen, wenn es auch feststeht, daß in ihm das Wesen des Wertes nicht aufgeht.

Näher kommt man dem Kernpunkt der Sache mit den Relationskategorien. Etwas Substantielles sah schon Platon in den sittlichen Werten (den „Ideen" der Tugenden). Aber weder er noch ein Späterer hat diesen Gedanken für die Ethik ausgeschöpft. Denn Substanz war hier nur Formsubstanz. Werte aber haben tatsächlich etwas, was nicht in Form, Gesetz, Relation aufgeht, etwas Substrathaftes, Materiales. Dieses Materiale nun verbindet sich in ihnen mit einer Potenz eigener Art, die ihnen innewohnt. Sie sind echte „erste Beweger" im Sinne des Aristoteles: schaffende Energie, Erzeugung, Formung, Verwirklichung geht von ihnen aus. Der Wert ist die Kraft, die hinter der Dynamik des Seinsollens steht. Am Wertprinzip verliert das Seiende sein Gleichgewicht, gerät in Bewegung, tendiert — über sich hinaus. Der Wert ist das Gravitationszentrum in seiner Ponderanz, die „erste Entelechie" seiner Bewegung.

Für das Natursein hat sich dieser Aristotelische Substanzbegriff

Digitized by Google

— der im Grunde ein Zweckbegriff ist — als eine zweifelhafte Grundlage erwiesen. Für die ethischen Phänomene aber ist er genau zutreffend. Hier gibt es die Vorwegnahme des Zielpunktes, und gerade im substantiellen Wesen des Prinzips liegt die Vorwegnahme. Der Wert ist zugleich Kraft und Richtpunkt. Er als das Substantielle treibt den Prozeß nicht vor sich her und von sich fort, sondern er lenkt ihn auf sich zu. Er ist der Attraktionspunkt, auf den hin das Seinsollen weist, und auf den alle reale Tendenz geht, die dem Seinsollen folgt.

b) Primäre und sekundäre Determination.

Von allen Seiten sieht man sich hier auf die Teleologie der Werte in der ethischen Wirklichkeit hingewiesen. Sie entspricht dem, was in der Natur der Kausalnexus ist. Sie ist gleich diesem ein Nexus, ein Typus der Determination des Realen. Aber ein anderer, ein komplexerer und höherer Typus. Es ist derjenige Determinationstypus, welcher der Realisation des Seinsollenden eigentümlich ist.

Hierbei ist gleich eine Einschränkung zu machen. Realisation des Seinsollenden ist eine gebrochene, in zwei Glieder zerfallende Determination; der Umbruchspunkt ist das personale Subjekt. Das erste Glied — man möchte es die primäre Determination nennen — ist die des Subjekts durch den Wert, das „Vernehmen", Fühlen oder Schauen des Wertes. Diese Determination, die erstmalig vom idealen zum realen Sein führt (denn Wertgefühl ist schon realer Akt), ist natürlich nicht die finale. Sie hat einen noch allgemeineren, aber metaphysisch nicht näher analysierbaren Typus, der in seiner Struktur einerseits der Erkenntnisrelation nahesteht — denn Wertschau, und selbst das primäre Wertfühlen, ist eine Art des „Erfassens" —, andererseits aber ein Verhältnis des Beherrschens und Bedingens wie es überhaupt zwischen allen Prinzipien und ihrem Geltungsgebiet besteht.

Was für die finale Determination übrig bleibt, ist durchaus nur das zweite Glied, die sekundäre Determination, die erst vom wertschauenden, wollenden und handelnden Subjekt ausgeht. Diese zweite Determination liegt ganz innerhalb des Realen; in ihr ist der Umsatz des Idealen ins Reale (ins reale Wertbewußtsein) schon vorausgesetzt. Sie geht vom realen Subjekt aus und erstreckt sich, wo sie zur äußeren Handlung wird, auf anderes Reales, wo sie nur innere Einstellung ist, auf die Gestaltung des personalen Subjekts selbst. Das Innen und Außen des Subjekts macht in bezug auf die Realität der Determination keinen Unterschied aus. Das psychophysische Problem hängt freilich noch an dieser Zweiheit. Aber beide Glieder liegen doch innerhalb derselben Realität, die Prozesse des Physischen und des

Digitized by Google

Psychischen laufen in einer Zeit ab, nur die Räumlichkeit scheidet sie.

Die sekundäre Determination ist die finale. Es ist ein weites Gebiet, das der Finalnexus damit beherrscht. Alle aktiven, von Person zu Person gehenden Akte tragen ihn als kategoriale Form an sich. So alles Streben, Wollen und Handeln, alles Wünschen, Sehnen, Hoffen, alle unausgesprochenen und uneingestandenen in der bloßen Gesinnung liegenden Tendenzen. Denn nicht bewußte Setzung und Verfolgung von Zwecken allein gehört hierher; sondern alle Aktivität des Subjekts hat im Grunde die Struktur dieses Nexus schon an sich. Die ganze Art der praktischen Intention ist eine finale.

c) Der Finalnexus als dreischichtige Bindung.

Auch hier, wie im Kausalnexus, gibt es durchgehende Dependenz, fortschreitende Abhängigkeit von Glied zu Glied, Reihenordnung. Aber die Struktur der Dependenz in dieser Ordnung ist eine gänzlich andere als im Naturgeschehen. In der Kausalreihe ist durchweg das Spätere durch das Frühere bestimmt, dort folgt die Abhängigkeit der Richtung des Zeitflusses, sie ist in der Zeitfolge „rechtläufig". In der Finalreihe ist ebenso durchweg das Frühere durch das Spätere bestimmt, die Abhängigkeit läuft dem Zeitfluß entgegen, ist in bezug auf ihn „rückläufig". Hier richtet sich alles nach dem Endgliede, dem Zweck. In diesem Sinne ist der Finalnexus die Umkehrung des Kausalnexus. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist vertauscht gegen das von Zweck und Mittel.

Die Dynamik der Kausalreihe ist die des blinden Vorwärtsstoßens, wobei die Richtung des Prozesses immer nur die Resultante gleichgültiger Komponenten ist; die Dynamik der Finalreihe ist die vom Endgliede ausgehende Attraktion, das Gezogenwerden des Prozesses auf das Endziel hin. Die Bedingung des Ganzen ist das Zum-Voraus-Bestehen des Zweckes.

Dennoch ist diese Beschreibung des Finalnexus nur eine unvollständige. Wenn das Vorausbestehen des Zweckes die Bedingung des Ganzen ist, so muß die Seinsweise dieser Bedingung mit einbezogen werden. Wie aber besteht ein Zweck vor seiner Realisation? Er kann nur als gesetzter, nämlich als vorgesetzter Zweck bestehen, und nur ein Bewußtsein ist imstande ihn vorzusetzen. Die Zwecksetzung ist also die erste, dem Prozeß vorgreifende, ihn gleichsam überspringende Bindung an das noch nichtseiende Zukünftige.

Dazu kommt ein Zweites. Der eigentliche Prozeß des realen Geschehens, auch wenn er final determiniert, d. h. an das Endglied gebunden ist, läuft in der Zeit ab und teilt ihre Richtung vom Früheren

Digitized by Google

zum Späteren. In ihm sind die „Mittel" reale Ursachen, die von Schritt zu Schritt das Bezweckte „bewirken". Der Prozeß des realen Geschehens in der Verwirklichung eines Zweckes ist also unbeschadet der Finaldetermination ein kausaler Prozeß. Er unterscheidet sich von anderen Kausalprozessen nur durch die bereits ihm vorhergehende Bestimmung (bzw. Auswahl) der Mittel unter dem Gesichtspunkt des Zweckes. Die Art aber, wie die Mittel als Reihe — indem immer das folgende Glied Zweck des früheren ist, bis zum Endzweck hinauf — den Zweck „bewirken", ist eine kausale. Der Finalnexus setzt also den Kausalnexus schon voraus: er ist in diesem seinem Erfüllungsstadium, dem der Realisation, Kausalnexus. Die niedere Form der Determination ist in die höhere und komplexere mit einbezogen, ist ihr Bestandstück — entsprechend dem allgemeinen Gesetz der Kategorienschichtung, nach welchem allemal die niedere Kategorie Voraussetzung und kategoriales Moment der höheren ist. Die höhere kann ohne die niedere nicht bestehen, diese aber wohl ohne jene.

Bezieht man Zwecksetzung und Realisation in das Ganze des Finalnexus ein, so stellt sich dieses Ganze nicht mehr einfach als Umkehrung des Kausalnexus dar, sondern als eine Determinationsform von viel höherem Typus. Da die rückläufige Bestimmung vom Zweck zum Mittel das eigentliche Wesen des Finalen als solchen ausmacht, so könnte man diese zusammen mit dem Kausalprozeß der Realisation als Kreislauf charakterisieren: einmal die rückläufige Bestimmung vom Zweck zum Mittel und dann die rechtläufige vom Mittel zum Zweck. Aber auch das genügt nicht, denn die erste Bedingung des Ganzen, die Vorsetzung des Zwecks selbst, ist darin noch nicht enthalten. Bezieht man nun auch diese ein, so hat man im Finalnexus eine dreifache Bindung zwischen Ausgangs- und Endpunkt des Prozesses:

1. Die Vorsetzung des Zweckes durch das Subjekt, die Überspringung des Zeitlaufs, das nur dem Bewußtsein gegebene Vorauseilen und Sichhinwegsetzen über die Zeitordnung;
2. die rückläufige, eigentlich finale Bestimmung der Mittel durch den Zweck, begonnen vom letzten, dem Endzweck am nächsten stehenden Mittel, zurück bis zum ersten, gegenwärtigen Mittel, an welchem das Subjekt ansetzt, wobei immer das vorhergehende (also im Rückgang nachfolgende) Glied das nachfolgende (im Rückgang vorhergehende) zum Zweck hat und von ihm bestimmt — resp. ausgelesen — wird;
3. die Realisation des Zweckes, sein reales Bewirktwerden durch die Reihe der Mittel, wobei das in der vorhergehenden rückläufigen Bestimmung durchgehende Verhältnis von Mittel und

Digitized by Google

Zweck sich in ein ebenso durchgehendes, rechtläufig-kontinuierliches Verhältnis von Ursache und Wirkung umsetzt.

d) Rechtläufige und Rückdetermination im Finalnexus.

Nur die letzte Stufe oder Schicht in diesem dreischichtigen Verhältnis hat den Charakter eines realen Prozesses im Weltlauf. Sie hat deswegen volle Kausalstruktur, ist das Eingreifen der vom Subjekt ausgehenden Handlung in das reale Weltgeschehen; sie kann also gar nicht eine andere kategoriale Form haben als dieses selbst, die kausale Form. Das letzte Glied der zweiten Schicht ist das erste der dritten, das erste Mittel, das zu ergreifen in der Macht des Subjekts steht, und von dem alle weitere Bewirkung des vorgesetzten Endzweckes ausgeht. Die Abhängigkeit der Finalreihe von der Kausalreihe, die in dieser dritten Schicht liegt, ist von größter Wichtigkeit für das Verständnis des Ganzen: nur so überhaupt ist ein Zusammenbestehen der beiden Determinationstypen in der einen realen Welt möglich. Die finale Determination fügt sich der kausalen widerstandslos ein, eben weil der Verlauf der eigentlichen Realisation in ihr ein kausaler ist. Umgekehrt ausgedrückt: reale Einwirkung eines zwecktätigen Wesens auf die Welt, in der es steht, ist nur möglich in einer kausal determinierten Welt. Das schlägt der herrschenden Meinung freilich ins Gesicht, die vom Indeterminismus den größten Spielraum der Handlung erwartet. Es ist umgekehrt: in einer determinations- und gesetzlosen Welt, in der alles zufällig wäre, könnte ein zwecktätiges Wesen überhaupt nicht bestehen; das aber heißt, in ihr wäre die Realisation von Zwecken, die Handlung, ein Ding der Unmöglichkeit, weil sich niemals vorblickend ersehen ließe, welche Ursachen als Mittel die gewollte Wirkung (das Bezweckte) nach sich ziehen.

Die erste und die dritte Schicht des Finalnexus verlaufen rechtläufig, in der Richtung des Zeitflusses. Aber nur die dritte liegt wirklich in ihm, läuft in ihm ab. Die erste überspringt ihn, setzt sich über ihn weg; sie antizipiert das Zukünftige, und dadurch setzt sie es bestimmend vor das Gegenwärtige. Rückläufig dagegen ist nur die zweite Schicht. Auch diese liegt nicht in der Ebene des realen Geschehens; sie wird erst bestimmend für ein solches durch die Aktivität des Subjekts, der sie den Weg vorzeichnet. Selbst aber liegt sie zunächst nur im Bewußtsein, wie die Zwecksetzung auch. Wie nur ein Bewußtsein den Zeitlauf frei überspringen kann, so kann auch nur ein Bewußtsein ihn rückläufig durchwandern — vom vorgesetzten Zweck bis auf das erste Mittel, das in der Macht des Subjekts steht.

Das Ganze ist also nicht ein einfacher Kreislauf. Sondern die erste

Digitized by Google

Hälfte des Kreises — um bei dem Bilde zu bleiben — wird zweimal durchlaufen, die andere nur einmal. Die zwei ersten Stufen des Nexus bilden schon für sich einen geschlossenen Kreis, beide noch diesseits des Realen, rein als Sache des Bewußtseins in sich, als objektive Bewußtseinsgebilde. Sie führen ideell vom Subjekt in seinem real gegebenen Jetzt zum Zweck als dem Zukünftigen, und von diesem wieder zurück über die Reihe der Mittel — wie sie für den Zweck rückläufig als nötig befunden werden — zum Subjekt in seinem gegebenen Jetzt. Und nun erst setzt die reale Schicht des Nexus ein, in der jene selbe Reihe der Mittel in umgekehrter Folge (rechtläufig) und im realen Prozeß als Ursachenreihe durchlaufen wird.

Man sieht leicht, daß die zweite Stufe des Nexus es ist, die seinem Finalcharakter das eigentliche Gepräge gibt. In ihr liegt die für das Zweckverhältnis charakteristische Rückdetermination des Früheren durch das Spätere. Sie ist es auch, die den Finalnexus befähigt, Form der Realisation eines Seinsollenden zu sein. Denn im Seinsollen ist der Zielpunkt gegeben, die reale Tendenz auf ihn hin aber erst gefordert. Nur finale Determination kann dem Sollen im Sein Genüge leisten.

e) Verdoppelung und Identität des Zweckes.

Die beiden anderen Schichten des Finalnexus, welche die Rückdetermination einrahmen, laufen beide vom Subjekt hinüber zum Zweck. Aber in sehr verschiedener Weise. Die erste als bloße Antizipation durch das Bewußtsein, ohne Reflexion auf die Zwischenglieder (die Mittel), läuft auf den bloß gesetzten, irrealen Zweck hinaus. Die letzte aber als realer und realisierender Prozeß — geleitet durch die in der Rückdetermination vollzogene Reflexion auf die Mittel — läuft auf den erfüllten und realen Zweck hinaus.

Im Finalnexus tritt also der Zweck selbst doppelt auf. Einmal als gesetzter, irrealer Zweck als Vorbestimmung vor dem Prozeß. Als solcher ist er das eigentlich Bestimmende, der Gravitationspunkt des Prozesses. Das andere Mal aber als realisierter oder erfüllter Zweck, als Resultat der abgelaufenen Kausalreihe (der dritten Schicht) und zugleich des ganzen dreischichtigen Gefüges der Finaldetermination. Beide Arten des Zweckes unterscheiden sich wie bei Aristoteles die „erste Entelechie" und die Entelechie schlechthin — nur daß beide bei ihm für jedes prozeßhafte Geschehen überhaupt, und nicht speziell für das ethische Problem gemeint sind. Der Zweck im ersteren Sinne ist die vom Prinzip (dem Wert) bestimmte Setzung, das vom Bewußtsein gesetzte Wertvolle; der Zweck im zweiten Sinne aber ist das vom Prinzip — auf dem Umweg über das Bewußtsein — determinierte

Digitized by Google

Reale. Der eine ist im Finalnexus erstes Bedingendes, der andere letztes Bedingtes. Die ganze Spannweite menschlichen Strebens und Schaffens liegt zwischen dem einen und dem anderen beschlossen.

Und doch sind sie in anderem Sinne wiederum identisch und heißen mit Recht derselbe Zweck (wie bei Aristoteles dieselbe Entelechie). Denn unterschieden sind sie im Finalnexus nur dadurch, daß sie verschiedene Stadien in ihm sind, sowie durch ihren Seinsmodus. Sie unterscheiden sich wie gesetztes Sein im Bewußtsein und reales Ansichsein. Identisch aber sind sie der Materie nach. Denn diese ist an sich gleichgültig gegen den Modalitätsunterschied und die Stadien (Schichten) des Nexus.

In dieser Inhaltsidentität wurzelt der Schein des Kreislaufes im Finalnexus. Denn läßt man den Modalitätsunterschied fallen, so ist tatsächlich der gesetzte vom realisierten Zweck nicht zu unterscheiden. Und ferner beruht hierauf der scheinbar rein kausale Ablauf der Finalreihe im konkreten Geschehen. Denn blickt man nur auf den realen Prozeß (die dritte Schicht), so hat man tatsächlich nur eine Kausalreihe vor sich. Daß diese in ihrer individuellen Eigenart gar nicht zustande käme, wenn nicht zuvor schon rückläufig die Wirkung das antecedens, die Ursache aber das consequens gewesen wäre, kann man bei dieser Einstellung eben nicht sehen. Das ist die Eselsbrücke des ethischen Naturalismus, der alles kausal erklären zu können meint. Desgleichen übersieht man hierbei, daß ja der Kreislauf niemals ganz schließt. Im konkreten Falle weicht tatsächlich der erreichte Zweck meist beträchtlich vom gesetzten ab. Auf diese Weise ergibt sich dann freilich eine materiale Nichtidentität. Aber das liegt nicht im Wesen des Finalnexus, sondern in dem Unwesen des seiner nicht mächtigen Subjekts.

Das Subjekt nämlich ist in den Nexus gleichfalls zweimal eingeschaltet, wie denn die erste und die dritte Stufe des Nexus beide vom Subjekt ausgehen. Das Subjekt kann ja den Zweck nur reflexiv, „sich" (dem Subjekt) setzen. Es setzt ihn damit seiner eigenen Aktivität, seinem Wollen und Handeln. Es bezieht in der Zwecksetzung schon sich selbst ein in die Realisation, als deren Ausgangsglied. Damit ist es tatsächlich zweimal im Nexus vertreten, und zwar beidemal mit verschiedenen Funktionen: das eine Mal als Setzendes (Wertschauendes und Vorblickendes), das andere Mal als Wollendes und Handelndes.

So verschieden diese beiden Funktionen des Subjekts im Finalnexus sind, so ist dennoch auch ihnen eine Identität prinzipiell übergeordnet: die Identität des Subjekts selbst als Einheit dieser Funktionen (Akte), d. h. als personalen Wesens. Und auch hier ist

Digitized by Google

der Kreislauf praktisch niemals ein vollständiger, er schließt im konkreten Falle nie genau. Das Subjekt, an das sich die in der Zwecksetzung liegende Anforderung wendet, ist in seinen empirischen Intentionen zumeist nicht mehr dasselbe wie das zwecksetzende; es tritt mit seinem Wollen nur bedingterweise für den von ihm selbst gesetzten Zweck ein. Es identifiziert sich nicht unbedingt und nicht restlos mit dem zwecksetzenden Subjekt. Bestünde die Möglichkeit solchen empirischen Auseinanderklaffens nicht, so wäre der Weg zur Hölle nicht mit guten Vorsätzen gepflastert.

Aber auch dieses bekannte Phänomen ist nicht im Wesen des Finalnexus gegründet, sondern in der moralischen Inkonsequenz und Schwäche des Subjekts, in seiner Unfähigkeit, sich für die eigenen ethischen Intentionen auch wirklich einzusetzen. Es ist das Zerreißen der Einheit des personalen Wesens, seine Spaltung, seine Selbstpreisgabe.

f) Providenz und Prädestination des Menschen.

Die Rolle, die das Subjekt im Finalnexus spielt, entspricht genau der Stellung, die es dem aktualen Seinsollen gegenüber einnimmt. Diese Übereinstimmung beruht auf innerer Notwendigkeit. Eine Teleologie, die nicht nach Werten ginge, d. h. deren Zwecke nicht material durch Werte bestimmt wären, ist an sich wohl denkbar, obgleich wir sie als Phänomen nicht kennen; eine Realisation des Seinsollenden aber, die einen anderen Weg einschlüge als den der Finaldetermination ist — wenn man von „zufälliger", nicht wertgeleiteter Realisation absieht — nicht möglich. Der Finalnexus ist für sie die Wesensform. So ist es verständlich, daß die Stellung des Subjekts in beiden Problemkomplexen eine und dieselbe ist.

Die reale Dynamik der Finalreihe entspricht der idealen des Seinsollens. Sie ist kein blindes, brutales Stoßen, wie die der Kausalreihe, die indifferent gegen ihre Resultate sich in der Zeit vorwärts wälzt. Sie ist gleichsam „sehend". Und nicht nur gleichsam. Sie ist *tatsächlich* „*vorsehend*"; sie antizipiert den Endpunkt und *prädestiniert* dadurch die ganze Reihe in einem Wurf. In ihr ist das Ganze früher als der Teil, während in der sich schrittweise integrierenden Kausalreihe das Ganze das Letzte ist.

Ein doppelter Sinn liegt in dieser Antizipation: *Vorsehung* und *Vorbestimmung*, Providenz und Prädestination. Beide sind Sache des zwecksetzenden Subjekts. In beiden liegt die Grundbestimmung des Menschen als sittlicher Person. Denn eben diese vorgreifenden Akte sind es, mit denen er Träger der sittlichen Werte und Unwerte ist. Und hier gerade eröffnet sich ein metaphysischer Einblick in das Wesen des Menschen. Sind doch Providenz und Prädestination die

Digitized by Google

Attribute der Gottheit, deren Weisheit, Macht und überlegene Weltregierung sie ausdrücken sollten. Mythisch-religiöses Denken hat von jeher alle Kraft Gott zugeschrieben, wie es ja auch die Werte als seine Gebote verstand. Die Ethik kann der Metaphysik des Glaubens Spielraum lassen, so weit dieselbe ihre Kreise nicht verletzt. Aber wie sie dem idealen Ansichsein der Werte wiedergeben mußte, was deren eigen war, so muß sie auch dem Menschen wiedergeben, was des Menschen ist.

Es mag nun eine Vorsehung Gottes geben oder nicht — niemand weiß das und niemand wird es jemals erweisen — aber dieses wissen wir, daß es eine Vorsehung des Menschen gibt. Und ebenso eine Vorbestimmung des Menschen. Unvollkommen, beschränkt, ewiges Stückwerk mag sie sein, nicht entfernt heranreichend an das Ideal göttlicher Vorsehung; aber sie hat den Vorzug, nicht bloßes Ideal, sondern Tatsache, greifbares Phänomen im menschlichen Leben zu sein. Die Zwecksetzung des Menschen ist die Tatsache. Die Ethik tut — und muß tun — was in den Augen des Frommen Gotteslästerung ist: sie gibt dem Menschen die Attribute der Gottheit. Sie gibt ihm wieder, was er, sein eigenes Wesen verkennend, von sich abgetan und Gott beigelegt hat. Oder, wenn man es anders ausdrücken will, sie läßt die Gottheit herabsteigen von ihrem Weltenthron und im Willen des Menschen wohnen. Dem Menschen fällt das metaphysische Erbe Gottes zu.

Philosophisch gesprochen, die Teleologie ist das Eigentümliche des Menschenwesens. Ob es sie sonst noch in der Welt gibt, wissen wir nicht; denn sie ist nur möglich in einem bewußten, erkenntnis- und strebensfähigen Wesen. Ob es aber außer dem Menschen noch Wesen mit solchen Fähigkeiten gibt, ist Sache bloßer spekulativer Mutmaßung. Wir kennen ein Setzen von Zwecken, sowie Vorsehung und Vorbestimmung, die Fähigkeit des Hinstrebens und der aktiven Verwirklichung eines Vorbestimmten, einzig am Menschen. Für eine nüchterne, den Phänomenen vorurteilslos folgende Philosophie gibt es die Zweckkategorie als konstitutives Prinzip — d. h. als Zwecksetzung und Zwecktätigkeit, nicht als bloße „Zweckmäßigkeit", die auch akzidentell bestehen kann — überhaupt erst im Bewußtsein; vielleicht noch in höheren Gebilden, falls es sie gibt, aber sicher nicht in niederen. Die niederen Gebilde können einbezogen sein (etwa als Mittel) in den Finalnexus der höheren. Sie selbst für sich genommen aber sind durchaus zwecklos, zweckfremd, zweckindifferent. Gerade um dieser Indifferenz willen, d. h. weil keine eigenen Zwecktendenzen in ihnen liegen, sind sie imstande als Mittel in einem Finalnexus, der an sich mit ihrem Dasein nichts zu tun hat, aufzutreten.

Digitized by Google

21. Kapitel. Teleologie der Werte und Metaphysik des Menschen.

a) Naturteleologie und Weltteleologie.

Die philosophischen Systeme haben in ihrer überwiegenden Mehrheit die Zweckkategorie zu einer allgemein ontologischen, ja speziell zur Naturkategorie gemacht. Sie sind darin dem mythischen Denken gefolgt, das in jeder auffallenden Naturerscheinung die Auswirkung zwecktätiger Mächte sieht und dann nicht umhin kann, die ganze Natur nach Analogie des eigenen Subjekts beseelt, vorsehend und strebend aufzufassen.

Die Philosophie freilich tut das nicht wahllos, wie der Mythos, sondern nach Gesichtspunkten der erscheinenden und tatsächlichen Zweckmäßigkeit. Das Gebiet, auf dem teleologische Metaphysik am nächsten liegt und sich am längsten behauptet hat, ist das der organischen Natur. Früh erkannte man, daß an den Lebenserscheinungen die Kausalerklärung versagt. Der Gedanke, daß hier anders geartete Determination einsetzt — etwa in Form anderer, höherer, spezifischer Lebenskategorien — ist ewig berechtigt. Daß aber die in Frage kommende Grundkategorie gerade die des Finalnexus sei, die wir tatsächlich nur am wollenden und handelnden Bewußtsein kennen, darin liegt die Willkürlichkeit dieser Metaphysik. Unwillkürlich griff man nach einem bekannten Typus der Determination, ohne sich Rechenschaft zu geben, daß es neben den zwei bekannten noch unbegrenzt viele unbekannte Determinationstypen geben kann.

Die Aristotelische Philosophie, die diesen Gedanken in seine klassische Form brachte, wurzelte in einer Metaphysik des Organischen. Aber sie übertrug den Gedanken von hier auf das Ganze der anorganischen Natur, auf den einfachen Bewegungsprozeß, und faßte schließlich alles in einem einzigen teleologischen Weltprinzip, in der reinen Energie des „ersten Bewegers" zusammen. Dieses Weltprinzip mußte, da teleologische Prozesse nur von einem Gebilde ausgehen können, das der Zwecksetzung und Zwecktätigkeit fähig ist, notwendig die Form einer Vernunft haben. Und so trat an die Spitze des Ganzen die göttliche, absolute Vernunft.

Für die anorganische Natur setzte die Kritik dieser Ansicht bereits in der Begründung der neuzeitlichen Naturwissenschaft ein. Für die organische Natur hat erst Kants Kritik der Urteilskraft sie als unhaltbar erwiesen. Für die allgemeine Weltanschauung steht eine durchgreifende Kritik noch aus. Sie kann vermutlich auch allgemein nicht gegeben werden, weil die Theorie sich hier gar zu weit von den Phänomenen

Digitized by Google

entfernt, um überhaupt festen Boden unter den Füßen zu haben. In der allgemeinen Metaphysik hat die Teleologie überhaupt nur den Charakter der Erdichtung und ist von der philosophischen Wissenschaft nicht ernst zu nehmen.

Die Kantische Aufrollung des Teleologieproblems hat das Verdienst, gezeigt zu haben, worin eigentlich der Grund für die Neigung des Menschengeistes liegt, Naturphänomene teleologisch zu deuten. Es gibt Naturformen, deren Zweckmäßigkeit für das Dasein anderer Formen (etwa der Organe für den Organismus) mit zu ihrem Phänomen gehört. Sie verhalten sich tatsächlich so, „als ob" sie zu einem bestimmten Zweck hervorgebracht wären. Dieses „Als Ob" ist so wenig ein willkürlicher Gesichtspunkt wie das Phänomen der Zweckmäßigkeit. Aber aus beiden folgt niemals das tatsächliche Vorhandensein des schaffenden Zweckprinzips und der zwecktätigen Entstehung. Aus dem Phänomen der „Zweckmäßigkeit" folgt niemals die Zwecktätigkeit. Vielmehr läßt sich jeder kausale Ablauf eines Geschehens widerspruchslos als finaler Prozeß deuten. Die Phänomene zeigen eben nur die dritte Stufe des Nexus (den kausalen Prozeß), und so ist es ein Leichtes, hinter jedem kausalen Geschehen die beiden vorausgehenden Stufen des Finalnexus hinzuzukonstruieren, die Zwecksetzung und die rückläufige Determination der Mittel aus dem Zweck. Die Phänomene als solche widersetzen sich der Deutung nicht, sie lassen sich gleichsam wehrlos jede Auffassung gefallen, sofern sie ihnen nur nicht widerspricht. Aber zu beweisen ist die Deutung aus den Phänomenen so wenig als zu widerlegen. Sie bleibt, kritisch betrachtet, ein bloßes „Als Ob". Sie kann sich zur Bedeutung eines methodologischen „Regulativs" erheben. Aber auch dann hat sie nicht Anspruch darauf, die Sache selbst zu treffen, sondern erschöpft sich in der untergeordneten Bedeutung eines bloßen Forschungsprinzips.

Daß es eine zwecklose Entstehung des Zweckmäßigen gibt, oder wie Kant es nennt „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" (es sollte heißen: ohne Zwecktätigkeit), ist eine ganz einfache, in sich selbst evidente Einsicht. Sie hat sich überdies an zahlreichen Erscheinungen bewährt, die man jahrhundertelang nur teleologisch zu sehen vermochte. Sie ist der heutigen Wissenschaft geläufig geworden, auch im Gebiet der Lebensphänomene. Was trotzdem die immer fortdauernde Verführung zur teleologischen Verfälschung des Weltbildes ausmacht, das ist 1. die große Kompliziertheit und Erkenntnisferne der ontologischen (einerlei ob kausalen oder unkausalen) Determination in diesen Phänomenen, ihre Undurchdringlichkeit für den Verstand, 2. die erstaunliche Leichtigkeit des Verstehens und der Übersicht, auch im verworrensten Sachzusammenhang, die das Zweckprinzip vortäuscht — der alte Glaube an das

Digitized by Google

„simplex sigillum veri" ist noch heute in Kraft —, und 3. die tatsächlich weitgehende Analogie der äußeren Phänomenstruktur zwischen bewußter Zwecktätigkeit und bloß akzidenteller Zweckmäßigkeit.

b) Philosophischer Anthropomorphismus und Primat der axiologischen Determination.

Es liegt auf der Hand, daß diese Verführung gerade dort am stärksten ist, wo sie am meisten desorientierend wirkt, in der allgemeinen Metaphysik. Hier tritt belastend hinzu, daß ein begreifliches Verlangen menschlichen Weltgefühls dahin geht, axiologische Gesichtspunkte den ontologischen überzuordnen, den Weltprozeß im Großen als Verwirklichung des an sich Wertvollen aufzufassen. Diese Auffassung involviert notwendig die allgemeine Weltteleologie.

Die Konsequenz aber ist, daß man stillschweigend in den Kauf nimmt, was kein menschlicher Gedanke rechtfertigen kann: das zwecksetzende, vorsehende, vorbestimmende und der realen Lenkung des Prozesses mächtige Bewußtsein, das handelnde Subjekt, oder das personale Wesen im Großen. Ist der Weltprozeß Zwecktätigkeit, so muß eben „jemand" hinter ihm stehen, der in ihm zwecktätig ist. Teleologische Metaphysik führt unausweichlich auf „Gott" hinaus, d. h. auf diejenige Annahme, die wie keine andere jenseits aller Erweisbarkeit steht.

Genauer besehen ist nun dieser teleologische Gottesbegriff in allem das getreue Abbild des Menschen, nur ins Absolute gesteigert. Zumal Vorsehung und Vorbestimmung sind als gesteigerte, unendliche, vollkommene gefaßt (mens infinita, ratio perfecta). Gott als Vehikel der Weltzwecke ist in allem die Projektion des menschlich-personalen Wesens ins Übermenschliche und Kosmische hinaus.

Es ist nicht anders möglich: alle Teleologie der Natur, des Seins und der Welt ist notwendig Anthropomorphismus. Er braucht deswegen nicht auf der Stufe des Mythologems zu stehen. Philosophischer Anthropomorphismus kann auch den eigentlichen Gottesbegriff vermeiden, kann sich begnügen mit der Hypostasierung axiologisch postulierter, im übrigen aber ohne Vehikel dastehender und gleichsam in der Luft schwebender Weltzwecke — obgleich darin, streng genommen, schon eine Inkonsequenz liegt. Die Vermenschlichung ist auch so vorhanden. Sie liegt nicht erst im geprägten Gottesbegriff, sondern schon in der Teleologie selbst, in Providenz und Prädestination. Man sieht auch leicht, daß alle feineren, sonst vielleicht bedeutsamen Unterschiede — etwa der von Theismus und Pantheismus — für diese Frage schlechterdings gleichgültig sind. Die Teleologie ist die gleiche.

Letzten Endes aber wurzelt diese Metaphysik in einem allgemeinen

Digitized by Google

Primat der Werte (bzw. eines Wertes) vor den Seinskategorien. Die axiologische Determination ist vor die ontologische gesetzt. Die Form axiologischer Realdetermination ist notwendig Teleologie, weil das von den Werten ausgehende aktuale Seinsollen eben die Zielpunkte der Prozesse vorweg bestimmt. Ein solcher metaphysischer Primat der axiologischen Determination bedeutet aber einen vollkommenen Determinismus, in welchem dem Menschen der Spielraum für jede von ihm ausgehende Determination benommen ist. Der Finalnexus determiniert ja anders als der Kausalnexus; er legt die Ziele, also die Resultate aller Prozesse, zum Voraus fest. Gegen solche Festlegung kann ein endliches, in den Weltprozeß selbst eingebettetes Wesen wie der Mensch nicht mehr aufkommen. Er ist der über seinen Kopf weg bestehenden Bindung an die festgelegten Weltzwecke bedingungslos ausgeliefert. Die Bindung geht mitten durch ihn selbst und seine Akte hindurch — mögen ihm diese in seiner Unkenntnis der kosmischen Teleologie auch noch so sehr als seine eigene freie Determination erscheinen.

c) Vernichtung des Menschen und Inversion des kategorialen Grundgesetzes.

Für die Ethik ist diese — am konsequentesten wohl vom Pantheismus durchgeführte — Perspektive geradezu katastrophal.

Der Mensch ist hier metaphysisch aller Verantwortung und Zurechnung überhoben; Gewissen und Schuldbewußtsein sind Täuschungen. Er kann im Weltprozeß wohl Träger, auch Verwirklicher gewisser Werte sein. Aber seine Wertträgerschaft ist hier keine andere als die der übrigen Wesen und der Dinge. Die Verwirklichung die von ihm ausgeht, ist nicht sein Werk, sondern das eines durch ihn hindurchgehenden, nicht von ihm erst gewollten und gewählten teleologischen Prozesses. Die Möglichkeit seiner Freiheit und Verantwortlichkeit, und damit auch der Trägerschaft sittlicher Werte, die eben nur einem freien und verantwortungsfähigen Wesen zukommen können, ist aufgehoben. Er ist als sittliches Wesen, als Person vernichtet, steht prinzipiell den Naturwesen gleich. Sein axiologisch autonomes Wesen und seine Teleologie ist im kosmischen Primat der axiologischen Determination und in der kosmischen Teleologie vernichtet. In einer durchgehend teleologisch determinierten Welt ist ein sittliches Wesen ein Ding der Unmöglichkeit. Die konsequente Weltteleologie hebt die Ethik schlechterdings auf. Sie ist Prädestinationstheorie — einerlei ob theistisch, pantheistisch oder atheistisch —, sie läßt dem Menschen als Standpunkt einzig den Fatalismus übrig[1]).

[1]) Daß von den Vertretern solcher Metaphysik (z. B. den Pantheisten) immer

Digitized by Google

Konsequenzen solcher Art sind freilich höchst selten gezogen worden. Mit der Ethik will es keine Philosophie verderben. Irgendwo auf der Linie bricht sie die Kette der Konsequenzen ab und läßt sich auf Kompromisse ein. Diese Kompromisse sind es, welche die an sich klare Sachlage verdunkelt haben. Die nackte Sachlage ist, daß das Phänomen des sittlichen Bewußtseins, des Menschen als personalen Wesens, sich mit der Weltteleologie nicht verträgt. Man hat zu wählen: *entweder* Teleologie der Natur und des Seienden überhaupt, *oder* Teleologie des Menschen. Diese Alternative ist eine echte und vollständige Disjunktion; man kann sie weder in ein „sowohl als auch" auflösen, noch ihr den dritten möglichen Fall hinzufügen. Auf der einen Seite der Alternative steht eine Theorie, auf der anderen ein Phänomen. Dem Phantasten mag die Theorie wichtiger sein, dem Philosophen wird unter allen Umständen das Phänomen schwerer wiegen. Er muß die teleologische Metaphysik zugunsten des ethischen Phänomens preisgeben.

Man kann nicht umhin demgegenüber zu fragen: wo liegt denn der eigentliche Fehler des Teleologismus, der letzte Grund der Unstimmigkeiten? Die Weltteleologie ist doch eine in sich geschlossene Theorie, wie kann sie denn einem Phänomen widerstreiten? Die Antwort ist: die Geschlossenheit einer Theorie ist niemals ein Beweis ihrer Haltbarkeit. Erst ihre Übereinstimmung mit sämtlichen Phänomenen, die sie direkt oder indirekt berührt, kann ihr Halt geben. Hier aber haben wir eine ganze Gruppe von Phänomenen — die der eigentlich ethischen —, welche der Theorie widersprechen. Über diesen allgemeinen Hinweis hinaus kann nur eine durchgeführte Kategorienlehre die Frage beantworten. Der Bescheid kann daher hier — auf Grund der gebrachten Analyse der Zweckkategorie — nur angedeutet werden.

Alle teleologische Weltanschauung beruht auf dem oben gekennzeichneten Primat der Werte vor den ontologischen Kategorien. Dieser Primat ist zugleich eine Überordnung des Seinsollens über das Sein. Und diese Überordnung ist eine mißliche These. In ihr sind die niederen, einfacheren und allgemeineren Prinzipien von den höheren, komplexeren und spezielleren abhängig gemacht. Das aber ist die Umkehrung des allgemeinen *kategorialen Grundgesetzes*, nach welchem in der Schichtung der Kategorien allemal *die niederen die Voraussetzungen der höheren bilden*, nämlich ihre kategorialen Bedingungen oder Elemente. Jede höhere Kategorie vereint die niederen in neuartiger Weise, sie ist eben die über ihnen als einer Materie sich er-

wieder das Gegenteil behauptet wird, ist eine Tatsache, die ein verräterisches Licht auf ihre Arbeitsweise wirft. Es mangelt ihnen nicht nur an philosophischer Konsequenz, sondern auch an jeder Spur ernsthafter Kategorialanalyse.

Digitized by Google

hebende höhere Formung. Das Novum an ihr ist diese Formung selbst. Daraus folgt aber, daß die niederen Kategorien allemal die unabhängigeren, unbedingteren, auch für sich ohne die höheren bestehenden sind, und daß die höheren allemal durch sie bedingt, von ihnen abhängig sind und nur unter ihrer Voraussetzung bestehen, ja daß sie mit dem Novum ihrer Formung nur innerhalb des Spielraumes sich bewegen können, den jene undeterminiert lassen. Ein höheres Prinzip kann gegen das niedere nicht ankommen, kann es nicht aufheben; es kann nur über ihm und mit ihm als Baustein ein höheres Gebilde formen. Kurz, die niederen Kategorien sind die stärkeren, die höheren die schwächeren.

Gegen dieses Gesetz verstößt die teleologische Metaphysik. Sie ist seine Inversion. Hier wird das höhere Prinzip (Wert, Sollen, Telos) dem niederen vorangestellt, dieses von ihm abhängig gemacht. Der Kausalnexus der Natur wird abhängig gemacht vom Finalnexus, obgleich er — wie die Analyse des letzteren gezeigt hat — dessen Voraussetzung ist. Der ganze Weltzusammenhang wird nach Analogie des Menschen und seiner Akte verstanden. Das Prinzip der Zwecktätigkeit, das wir am personalen Wesen kennen und das hier sein heimisches Gebiet hat, wird erweitert, unbesehen auf reale Gebilde aller Art übertragen. Aus der an ihrer Stelle berechtigten Teleologie des Menschen wird der allgemeine Teleologismus gemacht. Er teilt natürlich die Schwächen aller Gebietsüberschreitung, aller philosophischen „Ismen".

Die Folge ist, daß die Eigenart des Menschen in seiner kosmischen Stellung verloren geht. Ist die ganze Welt ihm wesensgleich, so bleibt für ihn keine kategoriale Sonderstellung, kein Vorrecht, keine Überlegenheit übrig. Auf diesem Vorrecht aber beruht das ganze ethische Problem. Der Kausalnexus (die niedere Form der Determination) würde ihn nicht entrechten; denn er enthält keine Vorbestimmung, die festgelegt wäre und nicht abgeändert werden könnte; der Kausalnexus ist lenksam für eine jede Macht, die es zuwege bringt, in ihn als Teilursache einzugreifen. Der Finalnexus — die höhere, ungleich bestimmtere Form der Determination — ist es nicht. Er, zum Weltprinzip gemacht, entrechtet den Menschen.

Die metaphysische Vermenschlichung des All ist die moralische Vernichtung des Menschen.

d) Ethik und Ontologie, Mensch und Natur.

Um die Entrechtung des Menschen ist es eine verhängnisvolle Sache. Man gibt damit den einzigen Punkt in der Welt preis, an dem es wirklich nachweisbare axiologische Determination und konstitutive Teleo-

Digitized by Google

logie gibt. Hier, im Menschenwesen, haben wir alle Bedingungen beisammen, die dafür erforderlich sind. Ob es sie sonst noch in der Welt gibt, kann schließlich niemand wissen.

Man mag sich die Tendenzfähigkeit eines Seienden denken können, wie immer man will — in diesem Punkt schwebt über den inneren Bedingungen ein gewisses Dunkel —, aber die Fähigkeit der Providenz und Prädestination, welche Zwecksetzung und Rückdetermination der Mittel erst ermöglicht, kann nur in einem realen Bewußtsein von bestimmter Höhe bestehen. Der Finalnexus nämlich fällt zwar in die Zeitdimension, fällt aber in seiner zweiten Schicht nicht mit der zeitlichen Sukzession zusammen, sondern läuft ihr entgegen. Die Zeit nun gegen sich selbst zurückzubiegen ist ein Ding der Unmöglichkeit; die niedere Kategorie — hier die Zeit mit ihrer Irreversibilität — ist die stärkere. Nur ein an sich zeitloses Gebilde kann sich frei gegen den Zeitlauf bewegen, ihm vorgreifen und ihn rückwärts entlanglaufen. Der Gedanke, der Bewußtseinsinhalt kann das. Nicht freilich der Bewußtseinsakt. Dieser ist auch an die Zeit gebunden. Aber sein objektiver Inhalt ist nicht identisch mit ihm. Nur das Bewußtsein kann den ontologischen Modulus für die im Finalnexus erforderte Antizipation und Umkehrung der Sukzession abgeben.

Die Ethik mit ihrem Problemkomplex ist der natürliche Anwalt des Menschen in der Metaphysik. Sie verteidigt ihn gegen alle Herabsetzung durch die hochfliegende Spekulation, gegen die Veräußerung seiner Sonderrechte an Gott und die Welt. Sie rehabilitiert ihn kosmisch und metaphysisch. Sie bedarf dazu keiner spekulativen Mittel. Sie kann sich schlicht an ihre Phänomene halten. Sie steht den Tatsachen näher als die allgemeine Metaphysik. Diese hat ihr gerecht zu werden, nicht sie der Metaphysik. Ihre Position ist die stärkere.

Die totale Determination des ethisch Wirklichen ist in die allgemein ontologische eingebettet. Sie muß deren allgemeinen Typus mit enthalten, sich über ihm erst erheben. Sie kann niemals eine rein finale sein, sondern nur eine gemischt kausale und finale. Sie kann das, weil der Finalnexus mit seiner dritten Schicht, die selbst eine kausale ist, sich zwanglos dem allgemeinen Typus der Kausaldetermination einfügt. Aber die Gemischtheit besteht nicht allein darin, daß die Realisation des Zweckes kausal geschieht, sondern daneben gibt es immer eine Fülle von Kausalfaktoren, die nicht als Mittel von einem Zweck prädeterminiert sind, die also vollkommen zweckindifferent und mechanisch wirken. In der Wirklichkeit ist der Finalnexus immer hineinverflochten in ein schon bestehendes Geflecht kausaler Determination. Die so in den Kausalnexus eingelassene Finalreihe ist und bleibt auch ein Fremdkörper im Weltgeschehen —

Digitized by Google

trotz ihrer äußerlich (in der dritten Schicht) kausalen Struktur —, wie denn auch ihr Resultat im Seienden, trotzdem es seinen realen Seinsmodus teilt, ein Fremdkörper bleibt. Die Heterogeneität des Ursprungs, die Eigenart des determinierenden Prinzips selbst, bleibt in aller Einfügung erhalten.

Und eben durch diese Heterogeneität nimmt sie eine beherrschende Stellung ein. Sie ist innerhalb ihrer Reichweite im Sein unter vielen ontologischen Komponenten die eine, die der Gesamtresultante den Ausschlag gibt. Die Überlegenheit in der Welt, die sie dem Menschen gibt, ist nicht die der größeren determinierenden Kraft; sie ist vielmehr durch ihre kosmische Kleinheit und Abhängigkeit unvergleichlich schwächer als der alles von Grund auf beherrschende Kausalnexus — ein verschwindender Tropfen realer Zwecktätigkeit im Meere der ontologisch zweckindifferenten Kausalität. Aber sie ist sehend, vorsehend, bewußt vorbestimmend; sie macht sich dadurch das blinde Geschehen, in das sie eingreift, dienstbar. Sie wählt sich aus seinen naturgewachsenen realen Gebilden zu Mitteln ihrer Zwecke, was diesen dienlich ist.

Es sind die Attribute der Gottheit, Providenz und Prädestination, die dem Menschen diese seine Machtstellung geben. Finaldetermination ist tatsächlich imstande, den breiten Strom ontischer Kausaldetermination umzulenken, ihn auf gesetzte Zwecke hinzulenken. Die Macht des höheren Gebildes über das niedere ist die kategoriale Kehrseite seiner eigenen Schwäche und Abhängigkeit. Dieses Phänomen — man könnte es das Wunder des ethischen Seins nennen — ist nichts als die schlichte Folge des kategorialen Grundgesetzes vom indirekten Verhältnis zwischen Höhe und Stärke der kategorialen Formung. Es besteht aber natürlich nur, wo die Distanz des höheren Gebildes gegen das niedere bei aller Abhängigkeit gewahrt ist. Verwischt man die Distanz, invertiert man das Grundgesetz, verallgemeinert man den höheren Determinationstypus, so gibt man das zentrale Phänomen preis. Eine Natur, die dem Menschen strukturell gleichgestellt wäre, die auch teleologisch und axiologisch wäre wie er, ließe keinen Raum für den Menschen. Seine Axiologie und Teleologie fände keine lenkbaren, keine teleologisch unverbrauchten Seinsprozesse vor, deren gegebene Stadien ihr als verfügbare Mittel zu ihren Zwecken dienen könnten.

e) Die Teleologie des Menschen und der „Zufall".

Die Teleologie des Menschen ist nicht anders möglich als in Form der sich über einer bereits durchgehend ontologisch determinierten Welt erhebenden höheren Determination. Die Zweiheit der Deter-

Digitized by Google

mination und ihre Schichtung in einer Welt ist die metaphysische Grundbedingung ihres Bestehens. Sie gleicht der Kunst des Schiffers, der bei Windstille selbst lahmgelegt ist, bei vorhandenem Winde aber durch bloße Führung von Segel und Ruder dem Schiff jeden Kurs — mittelbar auch gegen den Wind — zu geben vermag. Der Mensch läßt die Naturkraft für sich arbeiten; er spannt sie als Mittel vor seine Zwecke. Denn seine eigene mechanische Kraft ist gering. Seine Überlegenheit über die Naturgewalt liegt einzig in seiner Teleologie, die er vor jener voraus hat.

Die Finalreihe, für sich genommen, ist immer bloß unvollständige Determination. Die zweckindifferenten Kausalmomente, mit denen sie sich im wirklichen Leben kompliziert, entziehen sich aber zum Teil der Voraussicht des Menschen. Die Vorsehung des Menschen ist nicht nur im Umfange beschränkt, sie ist auch in sich lückenhaft. Deswegen ist auch seine Vorbestimmung immer eine mehr oder weniger unsichere. Der Erfolg kann ihr widersprechen. Menschliche Absicht kann ihr Ziel verfehlen, wie menschliche Erkenntnis ihren Gegenstand verfehlen kann. Das Resultat ist dann ein ungewolltes, ateleologisches, zufälliges.

Der in diesem Problemzusammenhang auftauchende Begriff des Zufalls ist der einzig rechtmäßige, einem Phänomen wirklich entsprechende Zufallsbegriff. Ein falscher Zufallsbegriff ist der metaphysisch-ontologische. Im Seienden gibt es nur das Notwendige. Was wirklich ist, hat seine zureichenden Gründe so zu sein, wie es ist — gewiß nicht nur mechanische Ursachen, aber doch Seinsgründe. Das Ganze des Seinszusammenhanges, einschließlich des Systems seiner Prinzipien, steht determinierend hinter ihm. Nur subjektiv und im uneigentlichen Sinne kann man hier von einem Zufälligen sprechen, als von dem, dessen Gründe wir nicht durchschauen. Ontologisch gibt es den Zufall nicht — es sei denn am Ganzen als solchem. Hier aber setzt in Wirklichkeit ein ganz anders geartetes metaphysisches Problem ein, das mit dem Zufälligen (Kontingenten) als dem Undeterminierten nichts als den Namen gemein hat.

Der wahre Sinn des Zufälligen dagegen bildet gar keinen Gegensatz zum Verursachten, und erst recht nicht zum Determinierten und Notwendigen überhaupt, sondern zum Bezweckten, Beabsichtigten, Erstrebten — und daher mittelbar auch zum Seinsollenden und Wertvollen. Der Zufall ist von Hause aus ein teleologischer Begriff. Er war von jeher in den teleologischen Systemen heimisch. Sofern diese Systeme metaphysisch unrecht haben, besteht der Zufall als metaphysischer Begriff überhaupt nicht zu Recht.

Wohl aber besteht er dort zu Recht, wo es tatsächlich und unbestreit-

Digitized by Google

bar Teleologie gibt, im Leben des Menschen, in der ethischen Wirklichkeit. Der Gesichtspunkt des zwecktätigen Wesens involviert ihn. Und zwar bedeutet er gerade die Grenze von dessen Zwecktätigkeit, nämlich die seiner Vorsehung und Vorbestimmung. Das Zufällige ist das nicht Vorhergesehene, das greifbare Dokument der Lückenhaftigkeit menschlicher Vorsehung. Er besteht nur für die Teleologie des Menschen. Und eben deswegen spielt er eine so breite Rolle in der Praxis des Menschenlebens; denn hier sind eben alle Perspektiven teleologisch. Ontologisch aber besteht er überhaupt nicht, auch nicht für den Menschen. Denn ontologisch ist er ein ebenso durchgehend Determiniertes, wie alles andere auch.

VII. Abschnitt:

Metaphysische Ausblicke.

22. Kapitel. Teleologische Wechselwirkung.

a) Kausal-finale Verflechtung der Reihen.

Das ethische Teleologieproblem ist mit der linearen Finalreihe so wenig erschöpft wie das ontologische Kausalproblem mit der linearen Kausalreihe. Wie diese in ein System der Reihen, in kausale Wechselwirkung ausläuft und in Wirklichkeit immer nur als Bestandteil einer solchen vorkommt, so läuft die Finalreihe auf ein ähnliches Reihensystem hinaus und besteht in concreto auch niemals anders als in einem solchen. Die Verflechtung der Reihen ist hier nur eine komplexere, weil die Determination der ethischen Wirklichkeit eine gemischt kausale und finale ist.

Sie ist in erster Linie Verflechtung der Finalreihe mit den bestehenden Kausalreihen und ist möglich auf Grund der Kausalstruktur in der dritten Schicht des Finalnexus. Die Finalreihe fügt sich so dem kausalen Ganzen, dem Bündel sich kreuzender Reihen, in dem das Wirkliche besteht, als Ablenkung der Gesamtresultante ein. Ihre Einfügung ist immer zugleich der Beginn eines Wettstreites. Die finale Determination kämpft um die Überordnung, um ihre Beherrschung der Kausalreihe. Die Beherrschung aber, wenn sie gelingt, ist die Lenkung des Gesamtprozesses auf den vorgesetzten Zweck zu, die Verwirklichung des Wertes mit den Kräften des gegen ihn gleichgültigen Kausalgefüges.

Der Mensch ist von vornherein eingespannt in dieses Gefüge, äußerlich wie innerlich. So ist er als ontisches Wesen (Naturwesen) durch-

Digitized by Google

gehend determiniert. Zu dieser immer schon vorgegebenen ontologischen Determination tritt die axiologische. Als wertfühlendes und auf Werte aktiv gerichtetes Wesen ist der Mensch das teleologische unter den kausalen Wesen — wiederum auch innerlich, noch diesseits der Handlung; denn beide Determinationen begegnen sich schon innerhalb seiner eigenen Doppelnatur. In aller Neigung, Gesinnung, Einstellung sind schon beide enthalten und möglicherweise im Konflikt miteinander. Denn die axiologische ist der ontologischen immer nur bedingterweise Herr.

b) Homofinale und heterofinale Gemeinschaft.

Die Verflechtung ist aber zweitens eine solche der Finalreihen selbst untereinander. Und diese ist ihrerseits wiederum eine wesentlich andere als die ontologische der Kausalreihen.

Die letzteren fügen sich widerstandslos zueinander, sie ergeben immer eine einheitliche, harmonische Resultante. Denn ihre Richtungen (Abläufe) sind nicht prädestiniert. Die Integration der Komponenten in der Resultante geht hier einfach nach dem Gesetz: andere Ursachen — andere Wirkung. Der Ursachenkomplex kann beliebig variieren. Der Kombinatorik der Ursachen sind keine Grenzen gezogen; es gibt ontologisch keine Auslese der determinierenden Elemente, jedes kann sich mit jedem kombinieren. Und heben sich gewisse zugleich gegebene Elemente gegenseitig auf, so bedeutet das nur die Kompensation ihrer Teilwirkungen, nicht ihre Ausschaltung oder gar Aufhebung — geschweige denn einen Abbruch der Kausaldetermination überhaupt.

Ganz anders die Finalreihen. Hier ist das Endglied jeder einzelnen prädestiniert, und *jede Verschiebung des Endgliedes ist Aufhebung der zugehörigen Reihe selbst*. Ursachen sind gleichgültig gegen ihre Wirkung, Mittel sind nicht gleichgültig gegen ihre Zwecke. Wird der Zweck vereitelt, wird er unmöglich gemacht durch Kreuzung mit einer anderen Finalreihe in demselben Ablauf eines komplexen Geschehens, so hören sie auf, Mittel zu diesem Zweck zu sein. In einem axiologisch determinierten Prozeß gibt es *die Auslese der integrierenden Elemente*; sie sind vom Zweck — bzw. von dem Wert, der diesen bestimmt hat — *material seligiert*. Zu einem Zweck können sich nicht beliebige Mittel kombinieren. Das bedeutet aber, *daß sich in der Verflechtung der Finalreihen nicht beliebige Reihen miteinander vertragen*. Entgegengesetzte Zwecke schließen sich aus. Sie heben nicht nur sich selbst, sondern auch die ganzen Reihen gegenseitig auf.

Die Koexistenz der Finalreihen in einem und demselben begrenzten Geschehen ist nur möglich bei gleichen oder wesensverwandten, *harmonierenden Zwecken*. Die Breite der ethischen Wirklichkeit hat

Digitized by Google

freilich Raum für eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Zwecken, aber nicht in einem und demselben begrenzten Prozeß, und nicht in einem und demselben Wollen. In der Lebensgemeinschaft handelnder Personen ist diese Mannigfaltigkeit immer eine beschränkte. Sie kann hier nur insoweit bestehen, als sie sich zu einem System, einer Harmonie der Zwecke zusammenfügt. Gewisse allgemeinste Materien müssen gemeinsame Zwecke Aller sein. Eine Gemeinschaft, die nach diesem Prinzip organisiert ist, steht in Zweck- oder Interessengemeinschaft. Und die Verflechtung der Finalreihen in ihr ist eine homofinale.

Daneben aber gibt es in gewissen Grenzen auch die heterofinale Verflechtung. Sie besteht in der Gemeinschaft der gleichen Mittel zu verschiedenen Zwecken — freilich nur, soweit die letzteren sich nicht gerade widersprechen. Sie kann auch ein wechselseitiges Mittel- und Zwecksein derselben Elemente für verschiedene Finalreihen, und also auch für verschiedene Personen sein. Jede engere Lebens- und Arbeitsgemeinschaft beruht auf dieser Art der Verflechtung — wobei allerdings meist eine Interessengemeinschaft auf homofinaler Grundlage das Ganze erstmalig in sich zusammenbindet.

Hier eröffnet sich ein weites Feld möglicher Anpassungen und Umwege, die äußerlich betrachtet wie Kompromisse aussehen, metaphysisch als Ganzes gesehen aber vielmehr die einzig möglichen geraden Wege des Finalnexus und die wahren Lebensformen des teleologischen Einzelwesens in der Gemeinschaft teleologischer Wesen sind.

c) Zweckwidersprüche und Wertkonflikte.

Es handelt sich aber nicht allein um die Verflechtung der Finalreihen verschiedener Personen in der Lebensgemeinschaft, sondern auch schon um die der Einzelperson.

Ein Mensch kann sich gleichzeitig verschiedenen Aufgaben gegenübersehen, die sein eigenes Wertbewußtsein ihm setzt. Und diese können einander widerstreiten. Es steht dann hinter der Pluralität der einander zuwiderlaufenden Finalreihen die der Richtungen des Seinsollens und letzten Endes der Pluralismus der Werte selbst. Gäbe es einen einzigen inhaltlich faßbaren obersten Wert, von dem alle anderen abgeleitet wären, so könnte von Rechtswegen ein solcher Konflikt nicht eintreten — oder höchstens durch die Unvollständigkeit des Wertbewußtseins. Die Syntheſe der Werte wäre in der Werteinheit gegeben. So aber ist das Wertreich — wenigstens soweit wir es kennen — nicht beschaffen. Es hilft nichts die Einheit des sittlich „Guten" über der Wertmannigfaltigkeit zu behaupten oder zu postulieren; denn inhaltlich ist niemals sie, sondern immer nur unterschiedliche, spezifische Wertmaterie gegeben.

Digitized by Google

Hier wurzelt die Vielspältigkeit der menschlichen Zwecksetzungen und des Strebens. Ihr Grund ist eben das Vorhandensein der Wertkonflikte in der reinen, ideal ansichseienden Mannigfaltigkeit selbst.

Die Auffassung der älteren Ethik ging dahin, der sittliche Konflikt sei nichts als der Widerstreit zwischen moralischen und antimoralischen (oder auch nur außermoralischen) „Triebfedern" im Menschen, etwa der zwischen „Pflicht und Neigung". Für die antimoralischen Triebfedern machte man dann das „Naturwesen" im Menschen, oder gar einen ihm angeborenen „Hang zum Bösen" verantwortlich. Die Antike erblickte ihren Grund vorwiegend in den „Affekten", christliche Ethik vorwiegend in einer Art passiven Widerstandes, der „Schwäche des Fleisches". In allen diesen Ansichten ist etwas richtig Gesehenes. Es gibt den Konflikt zwischen Naturtrieb und Wertbewußtsein. Und er macht tatsächlich einen Teil der konkreten sittlichen Probleme aus. Aber er erschöpft sie nicht.

Es gibt daneben — oder darüber hinaus — noch einen Konflikt anderer Art, den *Konflikt der Werte selbst untereinander*. Gewiß stehen in der Mannigfaltigkeit der Werte nicht alle exklusiv zueinander; die Mehrzahl wohl fügt sich zu einer gewissen Harmonie — wenn auch nicht zu einer Werteinheit — zusammen. Aber es gibt unter ihnen auch solche, die sich widerstreiten, sich inhaltlich im konkreten Fall ausschließen, und die dennoch zusammen in einem und demselben Fall aktuales Seinsollen haben können. Hier entsteht ein Konflikt anderer, offenbar höherer Art, ein nicht moralisch-antimoralischer, sondern ein *intramoralischer Konflikt*. Die Alternative ist hier nicht die zwischen Versündigung und Rechttun, sondern zwischen Versündigung und Versündigung. In beiden Fällen wird ein Wert verletzt, und wiederum in beiden ein Wert erfüllt. Wer in solchem Konflikt steht — und das Leben stellt den Menschen von Schritt zu Schritt vor solche Konflikte —, der kann nicht ohne Schuld aus ihm hervorgehen.

Den Einblick in dieses höchst eigenartige Phänomen kann erst die Aufrollung der Werttafel geben. Für das Teleologieproblem aber bedeutet es eine neue Grenzsetzung. Die Teleologie des Menschen — die einzige, die wir mit Sicherheit kennen — ist nicht nur begrenzt durch die Schranken seiner Vorsehung und Vorbestimmung, nicht nur durch ihre Einbettung in den großen kausalen Strom des Weltgeschehens, auch nicht nur durch den Widerstreit der Finalreihen in der Lebensgemeinschaft der Personen; sie ist darüber hinaus noch begrenzt durch den Widerstreit der leitenden Gesichtspunkte selbst, die überhaupt erst Zwecke bestimmen können, der Werte.

Alle übrigen Begrenzungen sind äußere und können wenigstens prinzipiell wieder überwunden werden. Denn sie sind relativ auf ein

Digitized by Google

äußeres Zusammenbestehen, dessen Konstellation sich ständig verändert. Hier dagegen erhebt sich eine innere, essentielle Grenze der Zwecktätigkeit, die im Reich der möglichen Zweckmaterien selbst liegt. Diese Grenze kann keine Teleologie überschreiten — nicht die des Menschen noch sonst eine, falls es sie gibt —, sie besteht nicht erst für die Zwecktätigkeit als reale Reihe, sondern schon für die Zwecksetzung.

Ja, sie besteht auch über das ganze Reich wertbestimmter Zwecksetzung hinaus für alles Wertbewußtsein, für das Werturteil und die sittlichen Wertgehalte selbst. Sie bildet ein metaphysisches Grundproblem des Wertreichs. Verantwortung und Zurechnung, Gewissen und Schuldbewußtsein, Billigung und Mißbilligung finden an ihr einen Widerhaken, der ihr Problem, das sittliche Kernproblem, unabsehbar belastet und kompliziert. Auch dem kühnsten metaphysischen Freiheitsbegriff ist hier die Grenze gesetzt. Denn nicht vom Menschen geschaffen und nicht für ihn aufhebbar sind diese Konflikte; seine Macht, seine Freiheit erstreckt sich nur auf das Reale. Wertverhältnisse aber wurzeln nicht im Realen, sondern im idealen Ansichsein. Sie sind nicht ontologischer, sondern axiologischer Natur. Wertkonflikte sind ein Widerstreit der axiologischen Determination als solcher. Sie würden auch einer göttlich vollkommenen, weltbeherrschenden Vorsehung und Vorbestimmung eine Grenze ihrer Harmonie setzen.

23. Kapitel. Der modale Bau des Sollens.

a) Das Modalitätsproblem im Wesen von Wert und Sollen.

Wie eigentlich der Seinsmodus der Werte beschaffen ist, darauf läßt sich eine Antwort nicht geben. Der Begriff des idealen Ansichseins ist zwar ein leidlich fest umrissener. Aber er ist schließlich nur gnoseologisch durchschaubar. Einen festeren Halt gewinnt er nicht durch irgendwelche prinzipiellen Bestimmungen, sondern nur durch die Umschau auf dem Gebiete der Idealerkenntnis.

Nichts ist für die Seinsweise der Werte so instruktiv als die strenge Analogie zu den theoretischen Wesenheiten, insonderheit den mathematischen und logischen Gebilden. Daraus leuchtet unwiderleglich die Einheit der idealen Sphäre für alle Gebiete ein, wie different auch auf jedem einzelnen das Verhältnis des Idealen zum Realen sein mag.

Eine Wesensbestimmung des idealen Seins als solchen aber gibt diese Analogie nicht. Sie ist vielmehr schon vorausgesetzt. Aber das Vorausgesetzte ist nicht strukturell analysierbar; es ist undurchdringlich für den Gedanken. *Idealität ist an sich ebenso irrational wie Realität.* Die Sphären des Ansichseins sind undefinierbar. Sie sind annähernd beschreibbar, evident aufzeigbar, zu voller Gegebenheit

Digitized by Google

bringbar; aber beschrieben oder gegeben wird immer nur entweder der besondere Inhalt, oder das Verhältnis der Sphären. Das Substantiale und Relationale ist wohl faßbar, nicht aber das Modale in ihnen. Auf die Modalität aber käme es an.

Was nicht rational ist, kann keine Theorie rational machen. Es gibt aber eine Kehrseite am Sein der Werte, deren Modalität dem Gedanken besser zugänglich ist: das ideale Seinsollen. An diesem läßt sich im Problem der Seinsweise ansetzen. Freilich ist dabei dreierlei nicht zu vergessen. Erstens erschöpft das Seinsollen das Wesen der Werte nicht; es ist eine Modalität an ihm, aber ob es die für das Ansichsein der Werte maßgebende ist, steht dahin. Zweitens ist das Seinsollen nicht für die ideale Sphäre als solche charakteristisch, sondern nur für den engeren Ausschnitt aus ihr, die Wertsphäre. Man wird also an ihm auch nicht eine Bestimmung des Idealen als solchen gewinnen können, sondern nur des ethisch Idealen im Unterschied vom theoretisch Idealen; wobei dann wiederum die Idealität selbst als unbestimmbarer Modus vorausgesetzt bleibt. Drittens aber kommt man auch auf diese Weise an die idealen Gebilde nur von der Seite ihrer Beziehung zum Realen heran. Denn das Seinsollen der Werte, auch das ideale, besteht nicht für die ideale Sphäre selbst — in der die Werte ja gar nicht seinsollend, sondern „seiend" sind — sondern ausschließlich für die reale Sphäre (einbegriffen die reale Aktsphäre des Subjekts). Es ist von Hause aus ein Realsein-Sollen. Möglich, daß dieser letztere Umstand der metaphysische Grund ist, warum die modale Struktur des Sollens sich überhaupt fassen läßt. Denn die reinen Sphärenmodalitäten lassen sich nicht fassen.

Wie viel oder wenig auf diesem Umwege auch zu erreichen sein mag, man muß ihn einschlagen, weil er mittelbar auch auf die idealen Grundwesenheiten, an denen das Seinsollen haftet, hinausführt. Der Zusammenhang von Wert und Sollen ist ja kein äußerlicher. Seit Kant ist das ethische Prinzipienproblem den Weg über das Sollen gegangen, und dieser hat sich in manchen Fragen als fruchtbar erwiesen. Nur die eigentliche Modalanalyse des Sollens hat gefehlt. Das liegt an der allgemeinen Vernachlässigung des Modalitätsproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Eine grundlegende Neuorientierung der Modalitätstheorie wäre Sache der allgemeinen Kategorienlehre, oder Ontologie. Hier kann davon nur das Allernötigste angedeutet werden[1]).

---

[1]) Vgl. zum Folgenden Kantstudien XX (1915) S. 1—28 „Logische und ontologische Wirklichkeit".

Digitized by Google

b) Ontologische Notwendigkeit und Wirklichkeit.

Wenn man die überlieferte Reihenfolge der Modalitäten — Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit — festhält, so ist eine modale Bestimmung des Sollens unmöglich. Gerade das Hinaustendieren über das Wirkliche, die Dynamik des Sollens, bleibt unverständlich. Die Notwendigkeit, als der einzige Modus, der eine solche Dynamik tragen kann, liegt dann schon über die Wirklichkeit hinaus. Im Sollen haben wir aber eine Notwendigkeit diesseits des Wirklichen und Unwirklichen. Jene traditionelle Stufenfolge kennt unterhalb der Wirklichkeit nur einen einzigen positiven Modus, die Möglichkeit. Und die ist durchaus undynamisch.

Erwiese sich nun jene Stufenfolge auf theoretischem Gebiet als zureichend, so hätte man allen Grund, sie auch auf praktischem Gebiet festzuhalten. Sie hat sich aber in mehr als einer Hinsicht unzureichend erwiesen. Sie ist gar keine ontologische Folge, sondern nur eine gnoseologische, d. h. sie bezeichnet gar nicht Stufen des Seins, weder des idealen noch des realen, sondern nur Stufen der Erkenntnis des Seins. Und daß diese eine andere ist als jene, ließe sich schon a priori vor der eigentlichen Untersuchung der Sache voraussagen. Das Seinsproblem war im 19. Jahrhundert fast ganz hinter dem Erkenntnisproblem verschwunden. Alle Frage nach dem Gegenstande hatte die (offene oder versteckte) Form der Frage nach der Erkenntnis des Gegenstandes. Für kein Gebiet war das so verhängnisvoll wie für das der Modalität, und zwar nicht nur in den theoretischen Grundfragen, sondern auch gerade in den ethischen.

Der Hauptunterschied ontologischer und gnoseologischer Modalität liegt in der Stellung der Notwendigkeit zur Wirklichkeit. Was ich als wirklich einsehe, brauche ich deswegen nicht auch als notwendig einzusehen. Aber deswegen kann es doch sehr wohl notwendig sein. Und sofern es wirklich ist, muß es auch notwendig sein. Es wäre eben sonst gar nicht wirklich geworden. Im Realen geht in die Wirklichkeit nur hervor, wozu die totale Reihe der Bedingungen geschlossen vorliegt. Fehlt eine Bedingung, so kann das Ganze nicht wirklich werden; sind aber alle Bedingungen gegeben, so kann sein Wirklichwerden auch nicht ausbleiben.

Erkenntnis der Wirklichkeit also setzt Erkenntnis der Notwendigkeit nicht voraus; diese kann ihr folgen oder nicht folgen, in jedem Falle aber bildet sie erst die höhere Erkenntnisstufe. Die ontologische Wirklichkeit des Gegenstandes dagegen (unabhängig von seinem Erkanntwerden) setzt seine Notwendigkeit ebenso voraus wie seine Möglichkeit. Der Gegenstand also kann nur wirklich sein, wenn er 1. möglich ist, d. h. wenn alle Bedingungen für ihn realiter gegeben sind,

Digitized by Google

und wenn er 2. notwendig ist, d. h. wenn diese Kette der Bedingungen ihn auch tatsächlich involviert.

Ontologisch also ist Notwendigkeit Voraussetzung der Wirklichkeit. Diese ist der höhere, bedingtere, komplexere Modus, welcher Möglichkeit und Notwendigkeit schon als Bedingungen in sich hat, auf ihnen beruht und gewissermaßen ihr Gleichgewicht, ihr materiales Deckungsverhältnis ist. Man kann ontologische Wirklichkeit geradezu durch dieses Gleichgewicht definieren: in ihr ist nichts notwendig, was nicht möglich wäre, und nichts möglich, was nicht notwendig wäre. Ontologische Möglichkeit ist ja nicht bloße Widerspruchslosigkeit (wie die logische), sie besteht in der Reihe der Bedingungen. Solange hier noch eine fehlt, ist der Gegenstand unmöglich; sobald er aber möglich wird, d. h. sobald die noch fehlende Bedingung eintritt, wird er auch notwendig (kann nicht mehr ausbleiben). Und eben dieses Zugleich-möglich-und-notwendig-Sein ist seine Wirklichkeit. Gnoseologisch dagegen ist Notwendigkeit offenbar nicht Voraussetzung der Wirklichkeit. Die Einsicht, warum etwas so sein muß, wie es ist, ist vielmehr eine andere, und zwar höhere und weit komplexere Einsicht als die, daß es ist.

Man kann dem Argument folgende straffere Form geben. Ist A wirklich, so genügt für seine Seinsweise offenbar nicht die Möglichkeit; sonst könnte es auch zugleich non A sein, d. h. A könnte unwirklich sein. Was kommt also zur Möglichkeit hinzu im Falle der Wirklichkeit? Etwa der Zufall? Gesetzt es gäbe ontologisch den Zufall in diesem Sinne, so würde er die Welt des Wirklichen atomisieren und die großen Zusammenhänge aufheben, also gerade dem Phänomen des Wirklichen widersprechen. Außerdem könnte gerade in ihm niemals die Garantie für das Wirkliche liegen. Er ist gerade das Unsichere, das auch anders sein könnte und die Fälle unbestimmt läßt, nicht anders als die Möglichkeit. Was zur Möglichkeit von A hinzutreten muß, um es wirklich zu machen, ist vielmehr ein Modus, der die Unwirklichkeit von A ausschließt, es im Sein gleichsam festhält. Dieses Nicht-non A-sein-Können, die Unmöglichkeit des Nichtseins, ist aber gerade die positive Notwendigkeit, das Wirklich-sein-Müssen. Zum Wesen der Wirklichkeit gehört also die Notwendigkeit.

Damit ordnet sich ontologisch die Wirklichkeit als der höhere Modus über. Sie ist Synthese von Möglichkeit und Notwendigkeit, ihr Gleichgewicht, ihr Zusammentreffen in einem und demselben Seienden.

c) Die Aufhebung des Gleichgewichts von Möglichkeit und Notwendigkeit im aktualen Seinsollen.

Diese ontologische Stufenfolge der Modi — und nicht die gnoseologische — muß man zugrunde legen, wenn man den modalen Bau

Digitized by Google

des Sollens analysieren will. Das ist an sich eine Selbstverständlichkeit; es handelt sich ja nicht um ein Erkennensollen, sondern um Seinsollen.

Im aktualen Seinsollen ist etwas intendiert, was über das jeweilig Wirkliche hinaus liegt, unwirklich ist. Im Seinsmodus des Intendierten muß also die Modalstruktur des Wirklichen aufgehoben sein. Es muß somit das Gleichgewicht von Möglichkeit und Notwendigkeit aufgehoben sein, denn in diesem besteht die Modalstruktur des Wirklichen. Der Seinsmodus des Sollens liegt also unterhalb der Wirklichkeit — und zwar eben deswegen, weil sein Inhalt (das an sich Wertvolle) über das Wirkliche hinausliegt.

Die Aufhebung des Gleichgewichts bedeutet, daß Möglichkeit und Notwendigkeit sich hier inhaltlich nicht decken. Eine von beiden schießt über die andere hinaus, die andere bleibt zurück. Es fragt sich: welche von beiden ist im Übergewicht? Die Möglichkeit kann es nicht sein, sie würde keine Tendenz involvieren. Vielmehr ist es evident, daß das Seinsollende unabhängig von ontologischer Möglichkeit und Unmöglichkeit besteht. Es richtet seine Forderung ohne Unterschied auch auf dasjenige, dessen Bedingungen im jeweiligen Realen nicht vorhanden, bzw. nicht total vorhanden sind, auf dasjenige also, was real nicht möglich ist. Es kann also nur ein Übergewicht der Notwendigkeit über die Möglichkeit sein, was das Ungleichgewicht der Modi im aktualen Seinsollen ausmacht. Die Notwendigkeit ist der einzige dynamische Modus, derjenige, der ein Tendenzmoment schon einschließt, oder doch ein solches ausdrücken kann. Sie kann auch unabhängig von der Möglichkeit einen Wirklichkeitsanspruch bedeuten. Ein solcher aber ist es gerade, was im Seinsollen steckt. Erhebt doch das aktuale Seinsollen, d. h. dasjenige, dem ein gegebenes Wirkliches nicht Genüge leistet, die Forderung der Wirklichkeit seines Inhalts, und involviert es doch eben dadurch in dem für diese Forderung hellhörigen Subjekt die Tendenz der Verwirklichung. In der Verwirklichung aber haben wir die nachträgliche Schaffung der fehlenden Bedingungen, d. h. die Herstellung der Möglichkeit, die Ermöglichung dessen, was zuvor nur als nackte Forderung, d. h. als von der Möglichkeit losgelöste Notwendigkeit, bestand.

In der Modalität des aktualen Seinsollens lassen sich deutlich die beiden Grundmomente unterscheiden: das Zurückbleiben der Möglichkeit und des Überschießen der Notwendigkeit. Ersteres in der Unwirklichkeit seines Inhaltes, seinem „noch nicht sein können"; letzteres in der nichtsdestoweniger bestehenden kategorischen Forderung des Inhalts, dem eigentlichen Seinsollen dessen, was nicht ist und ontologisch daher auch noch nicht möglich ist.

Digitized by Google

Das Seinsollen ist die Aufhebung des Gleichgewichts der relationalen Modi zugunsten der Notwendigkeit. Darin besteht seine modale Begriffsbestimmung.

d) Modalität des idealen Seinsollens und des Ansichseins der Werte.

Was vom aktualen Seinsollen gilt, darf mutatis mutandis auch vom idealen gelten. Letzteres geht nicht notwendig auf Unwirkliches, bedeutet also auch nicht unbedingt eine Anforderung. Es ist indifferent gegen Wirklichkeit und Unwirklichkeit seines Inhalts. Aber die Indifferenz bedeutet nicht Gleichgültigkeit, sondern nur Unabhängigkeit. Ist der Inhalt irreal, so schlägt es sofort in aktuales Seinsollen um.

Ideales Seinsollen steht also noch in einem anderen Sinne als das aktuale diesseits der Wirklichkeit, nämlich radikal diesseits von Wirklichkeit und Unwirklichkeit. Und in diesem Sinne übertragen sich auf seinen Seinsmodus die Bestimmungen der aktualen Sollensmodalität.

Die Notwendigkeit des Inhalts steht demnach hier erst recht unabhängig von seiner ontologischen Möglichkeit da. Auch die absolute, unter allen Umständen bestehende Unmöglichkeit im Realen würde sie nicht aufheben. Andererseits dürfte man hier nicht von einem tatsächlichen Hinausschießen der Notwendigkeit über die Möglichkeit sprechen; denn sofern diese Schritt hält mit ihr und das Wirkliche ihr entsprechen läßt, hebt sie doch damit das ideale Seinsollen nicht auf. Das Seinsollen bedeutet dann eben nur den Wertakzent des Wirklichen, bedeutet, daß dieses Wirkliche eben sein soll, wie es ist (bzw. ist, wie es sein soll). Um so mehr aber darf man hier von einem Übergewicht der Notwendigkeit sprechen. Denn auf sie allein kommt es im Wertakzent an. Im idealen Seinsollen besteht die Notwendigkeit des Inhalts gleichsam vollständig losgelöst von der Möglichkeit, und eben dadurch von der Wirklichkeit. Denn der Wertakzent ändert sich nicht, je nachdem er ein Wirkliches trifft oder nicht. Ideales Seinsollen ist, modal gesprochen, die diesseits von Möglichkeit und Unmöglichkeit für sich seiende Notwendigkeit.

Hier ist der Punkt, an dem sich aus der Modalanalyse mittelbar auch etwas für die Seinsweise der Werte selbst ergibt. Der Wert ist mit dem idealen Seinsollen unlöslich verknüpft. Das Seinsollen erschöpft zwar den Sinn des Wertvollseins keineswegs, haftet ihm aber immer und unmittelbar an. Die Modalität des idealen Seinsollens muß also in der des Wertwesens enthalten sein. D. h. das Wertvollsein eines Inhaltes (einer Wertmaterie) muß die von aller Rücksicht auf reale Möglichkeit und Unmöglichkeit losgelöste, gleichsam frei schwebende Notwendigkeit dieses Inhalts bedeuten. Nur so ist

Digitized by Google

es zu verstehen, daß ein Seinsollen überhaupt dem Wertvollsein anhaftet, von ihm ausgeht, durch den Wert in Richtung und Inhalt bestimmt ist — eine Bestimmtheit, die dann im aktualen Seinsollen und in dem an das Subjekt gerichteten Tunsollen sich bis in die ethische Wirklichkeit hineinstreckt und hier real determinierend werden kann. Gerade der Idealität des Wertes dürfte jenes Freischweben der Notwendigkeit entsprechen. Den Gebilden der idealen Sphäre ist ja überhaupt die eigentümlich schwebende Stellung über der realen Sphäre eigen. Im Gebiet der theoretisch idealen Gebilde ist es nur nicht bloß das Schweben der nackten Notwendigkeit, sondern ebensosehr ein solches der reinen Möglichkeit — nicht freilich der ontologischen, die in der vollständigen Reihe der Bedingungen besteht, wohl aber der logischen, die als solche die reale Möglichkeit gar nicht involviert, sondern von dieser aus gesehen eine bloß unvollständige ist.

In der ethisch idealen Sphäre aber gilt charakteristischer Weise auch diese Begrenzung durch die ideale Möglichkeit nicht, oder doch nicht durchgehend. Im Reich der Werte gibt es den Widerspruch als ideale Tatsache, den Wertkonflikt. Jeder Wert hat hier ein gewisses Fürsichsein, ein Darüberstehen in bezug auf die Relationalität der ganzen Sphäre. Das Ansichsein der Werte ist eben nicht einfach ideales Sein überhaupt, sondern ein spezifisches. Die Idealität als solche entzieht sich der modalen Bestimmung, hier wie im Theoretischen. Das Spezifikum der ethischen Idealität aber hat in der Struktur des Seinsollens einen Zugang für den Gedanken. Und dieser eben liegt im spezifischen Ungleichgewicht der relationalen Modi, im Dominieren der Notwendigkeit.

Daß aber wiederum dieses Dominieren nicht auf die ideale Sphäre beschränkt bleibt, sondern sich — wenigstens bei gewissen Wertgruppen — sehr nachdrücklich in die reale Sphäre hinein erstreckt, diese Tatsache tut wiederum der modalen Charakteristik am Werte keinen Abbruch. Umgekehrt, sie ist ein deutliches Zeichen jener aktualen Bezogenheit der Sphären, die das metaphysische Grundverhältnis im ethischen Phänomen ausmacht. Sie bildet die innere Bedingung der Möglichkeit für axiologische Determination des Realen überhaupt, für aktuales Seinsollen, lebendige Tendenz im ethisch Wirklichen, für Teleologie und Personalität des Menschen als des Trägers ethischer Wertqualitäten.

Man könnte, ohne die Phänomene zu vergewaltigen, das ganze ethische Problem von der Modalitätsfrage aus entwickeln — nicht anders als es hier von der Wert- und Sollensfrage aus, und in anderen Fassungen von den Aktproblemen aus entwickelt worden ist. Man würde dabei auf genau dieselben Grundfragen hinausgeführt werden. Der

Digitized by Google

durch die Phänomene festgelegte Problemkomplex der Ethik ist eben immer der gleiche, einerlei von welcher Seite man an ihn herantritt. Der Ausgangspunkt darf nur nicht zum Standpunkt der ganzen Betrachtung gemacht werden. Wie die Sache indifferent gegen ihn dasteht, so muß auch die Untersuchung sich indifferent gegen ihn halten.

e) Die Aporien der freien Notwendigkeit.

Gegen die getroffenen Bestimmungen erheben sich zwei Bedenken.

Erstens scheint es doch eine Begriffsverschiebung zu sein, wenn man im Seinsollen eine Notwendigkeit erblickt. Wäre das Seinsollende in der Tat notwendig, so müßte es doch auch schon „sein". Das Seinsollende steht aber gerade diesseits des Seins — wenigstens des realen. Und vollends aktual seinsollend ist es gerade nur, sofern es nicht real ist. Ontologisch aber ist das Notwendige eo ipso wirklich.

Und zweitens: ist eine von der Möglichkeit abgelöste Notwendigkeit überhaupt denkbar? Liegt der ontologische Sinn der Notwendigkeit nicht gerade im Vorhandensein sämtlicher Bedingungen? Dann aber muß sie doch inhaltlich mit der Möglichkeit zusammenfallen, also wieder mit ihr im Gleichgewicht stehen und die Wirklichkeit involvieren. Dieses Involvieren ist ja der eigentliche Sinn ontologischer Notwendigkeit — im Unterschied von der ablösbaren gnoseologischen, die hier nicht in Betracht kommt. Wie also sollte eine abgelöste, freischwebende ontologische Notwendigkeit möglich sein? —

Auf die zweite Frage ist zu antworten: eine solche Notwendigkeit ist tatsächlich ontologisch nicht möglich. Sie kommt im Reich des Realen als solchen nicht vor — wenigstens nicht, soweit es rein für sich, ohne axiologischen Einschlag dasteht. Das im engen Sinne Ontologische schließt sie aus; erst die ethische Realität kann sie enthalten. Im weiteren Sinn ontologisch ist auch das ethisch Reale, aber es ist nicht rein ontologisch. Im Reich der Natur ist nur dasjenige notwendig, was auch möglich ist; und das eben ist das Wirkliche. Das ontologisch Wirkliche ist modal definiert durch dieses Deckungsverhältnis. Das Seinsollende als solches aber ist gar kein ontologisch Wirkliches. Dort kennen wir nur die mit Möglichkeit gepaarte Notwendigkeit; hier aber ist das Verhältnis eben ein anderes. Denn das Seinsollen ist gar kein ontologisches Phänomen.

Es ist also verkehrt im Seinsollen das ontologisch-modale Grundverhältnis zu suchen. Dieses gerade ist in ihm aufgehoben. Die Notwendigkeit ist hier abgelöst, frei von der Möglichkeit. Sie besteht auch nicht, wie die ontologische, in der Reihe der Bedingungen und im Involviertwerden von ihnen aus. Es gibt auch eine Involution

Digitized by Google

von anderer Seite her, in diesem Falle vom idealen Sein her; daß sie nicht direkt ins Reale durchdringt, nicht unmittelbar auch reale Involution ist, das stimmt aufs genaueste mit der (früher analysierten) gebrochenen Form der axiologischen Determination überein.

Das eben macht den „veränderten" Charakter der Notwendigkeit aus. Sie ist hier kein Seinmüssen — dazu müßte das Seinkönnen schon bestehen. Im Grunde freilich ist es dieselbe Notwendigkeit. Sie zeigt nur ein verändertes Gesicht — ein so verändertes, daß man sie, von der ontologisch-naturalistischen Einstellung herkommend nicht wiedererkennt. Und doch ist die Veränderung nur die Herauslösung aus der Verkoppelung mit der Möglichkeit, an die der auf Realität allein eingestellte naive Blick wie an eine unverbrüchliche Gesetzlichkeit gewöhnt ist. Diese Gesetzlichkeit besteht auch unverbrüchlich, aber nur für das Wirkliche; nicht für das, was diesseits von Wirklichkeit und Unwirklichkeit steht. Diesseits aber steht das Seinsollende.

Ontologisch gesprochen: Möglichkeit und Notwendigkeit sind zwar innerhalb des Wirklichen unlösbar verbunden; aber sie sind nicht an sich unlösbar. An den Grenzen des Wirklichen fallen sie auseinander. Im aktualen Seinsollen aber ist die Grenze des Wirklichen überschritten.

Man stößt in der Überschreitung des eng-ontologischen Problems auf einen neuen, fundamentaleren Sinn der Notwendigkeit. Nicht das Seinmüssen, das Nichtausbleibenkönnen, nicht das Involviertsein durch eine Totalität realer Bedingungen (die ratio sufficiens) ist ihr primärer Sinn, sondern das Tendieren auf etwas. Ist die Tendenz eine widerstandslose, so wird sie zum Implizieren, Involvieren, zum stringenten Nachsichziehen. Das ist der Fall, wo die Reihe der Bedingungen komplett vorhanden ist, d. h. wo die ontologische Möglichkeit zugleich besteht. Hier ist dann die Notwendigkeit ein Seinmüssen, ein reales Nichtausbleibenkönnen, ein Nichtandersseinkönnen. Diese Implikation nennen wir gemeinhin „Notwendigkeit" — als ob es keine andere gäbe. Sie ist aber nur ein Spezialfall, die Notwendigkeit des zugleich Möglichen, und deswegen Wirklichen.

Fehlt etwas von den Bedingungen, liegt also die ontologische Möglichkeit nicht vor, und besteht dennoch die Tendenz auf dieses ontologisch nicht Mögliche, so haben wir die Tendenz im eigentlichen Sinne, die losgelöste, freie Notwendigkeit, an der nun erst der Charakter des Hintendierens auf etwas hervortritt. In der Natur gibt es diesen Fall nicht, es gibt ihn nur in der axiologischen Determination, am Seinsollen, sowie an dessen Erscheinungsform in der ethischen Realität, in der Teleologie des Menschen. Wäre alles Reale axiologisch-teleologisch

Digitized by Google

determiniert, wäre die ganze Ontologie deontologisch fundiert, so müßte es dieselbe freie Notwendigkeit des nicht-Möglichen überall im Sein, in der Dinglichkeit und in den Naturprozessen geben.

Daß wir sie dort nicht kennen, daß sie vielmehr, selbst wenn wir im Seinsollen auf sie stoßen, ein so befremdliches Gesicht zeigt und uns wie etwas Unglaubliches anmutet, das ist ein weiterer deutlicher Beleg für die durchaus ateleologische Struktur des ontisch Realen. Daß es eine Notwendigkeit des ontologisch Unmöglichen (nicht des logisch Unmöglichen natürlich!) gibt, ist und bleibt ontologisch eine Paradoxie. Aber die Paradoxie ist eben das Novum, das Nichtontologische in der axiologischen Determination.

Damit löst sich auch die erste Aporie. Hier liegt tatsächlich eine Verschiebung im Begriff des Notwendigen vor. In der Modalanalyse des Sollens ist die Notwendigkeit auf ihren ursprünglichen Sinn, ihr allgemeineres, diesseits der ontologischen Bindung an das Mögliche gelegenes Wesen zurückgeführt. Es ist im Grunde eine Äquivokation, die freie und die ontologisch gebundene Notwendigkeit mit einem Terminus zu bezeichnen. Ontologisch ist eben das Notwendige eo ipso — d. h. durch seine Verkoppelung mit dem Möglichen — wirklich. Axiologisch dagegen, und deswegen auch deontologisch und teleologisch, ist es nicht eo ipso wirklich.

f) Freiheit, Verwirklichung und Ermöglichung.

Bedeutsam an dieser Modalstruktur des Seinsollens ist vor allem der in ihr auftauchende Freiheitsbegriff. Er deckt sich nicht mit der vielumstrittenen Willensfreiheit. Diese ist Freiheit des personalen Subjekts dem Sollen gegenüber. Hier aber handelt es sich um eine im Sollen selbst steckende Freiheit dem Sein und seinen Determinationen gegenüber. Es ist die Autonomie des ethischen Prinzips. Denn vom Prinzip, vom reinen Wertwesen, geht das Seinsollen aus. Die Tendenz, die im Sollen steckt, ist frei dem Realen gegenüber; und dieses Freisein teilt mit ihr jede reale Tendenz des Subjekts, jeder hinstrebende Akt, der vom Seinsollen bestimmt ist. In diesem Sinne ist die Freiheit der Notwendigkeit von der Bindung an die ontische Möglichkeit in der Tat eine wesentliche Vorbedingung auch für die eigentliche Willensfreiheit.

Das Charakteristische alles Tendierens und Strebens, also auch aller echten Teleologie, ist eben die Selbständigkeit gegenüber dem vorhandenen Wirklichen — und folglich auch dem ontologisch Möglichen — die Unabhängigkeit, mit der ein Zielpunkt, ein Zweck, eine seinsollende Materie, das Reale überspringend, vorgesetzt wird. Hier ist eine Instanz, die es zuwege bringt, sich determinierend hinwegzusetzen

Digitized by Google

über das Gegebene. Es war ein Irrtum der älteren Theorien, diese Freiheit der Wahlfreiheit des Willens gleichzusetzen. Es handelt sich hier nicht um ein minus an Determination, sondern um ein plus, nicht um Undeterminiertheit oder offenstehende Möglichkeit, sondern um eine Determination sui generis, die zu den ontologischen Determinationen hinzutritt. Das aber heißt: es ist keine Freiheit der Möglichkeit, sondern eine Freiheit der Notwendigkeit. Aus diesem Grunde (wiewohl er ihn anders deutete) lehnte Kant mit Recht um der Autonomie des Prinzips willen die „Freiheit im negativen Verstande" ab und ließ nur die „Freiheit im positiven Verstande" gelten, die „Freiheit unter dem Gesetz". Der Indeterminismus, auch der partiale, ist eine falsche Theorie; es gibt kein determinationsloses Reales. —

Die Probe auf das Exempel der freien Notwendigkeit ist aber gerade der Problempunkt, der das reale Ineinandergreifen ontologischer und axiologischer Determination in der einen bestehenden Welt betrifft, die Auswirkung des aktualen Seinsollens in der ethischen Wirklichkeit. Diese Auswirkung ist die Verwirklichung des vorgesetzten Unwirklichen, die Realisierung des Idealen. Daß sie in der dritten Schicht des teleologischen Nexus liegt, daß sie kausale Struktur hat wie die realen Prozesse alle und sich den letzteren trotz ihrer umgekehrten Determination zwanglos einfügt, hat die Analyse des Finalnexus gezeigt. Jetzt aber erweist es sich, daß in diesem Prozeß auch die freie axiologische Notwendigkeit sich der ontologisch gebundenen einfügt — und zwar indem sie die noch ausstehende ontologische Möglichkeit nachträglich herstellt, die fehlenden Bedingungen der Wirklichkeit gleichsam beschafft. In dieser Herstellung der Möglichkeit, der Ermöglichung des Seinsollenden in der Wirklichkeit, ist sie freilich nicht mehr frei, oder doch nur begrenzt frei — nämlich frei nur innerhalb der Grenzen des überhaupt gegebenen Realen, bzw. der gegebenen realen Situation, die als Ansatzpunkt der Realisation in Frage kommt. Die Verwirklichung des Seinsollenden ist nichts anderes als seine ontisch reale Ermöglichung.

In der Verwirklichung beginnt demnach wieder der Ausgleich von Notwendigkeit und Möglichkeit. Das im Seinsollen gestörte Gleichgewicht beider, der ontisch stabile Niveaustand des Wirklichen, stellt sich wieder her. Aber es ist nicht mehr ganz dasselbe Wirkliche, das sich herstellt, sondern ein inhaltlich verändertes; das Seinsollen und die Gleichgewichtsstörung sind nicht spurlos hindurchgegangen. Die vorausgeschossene Notwendigkeit, hinter der die Möglichkeit zurückblieb, flutet nicht zurück, sondern sie zieht in der Verwirklichung die zurückgebliebene Möglichkeit hinter sich her. So besteht sie tatsächlich in der

Digitized by Google

Ermöglichung des Seinsollenden. Sie macht im teleologischen Nexus der Rückdetermination (d. h. in dessen zweiter Schicht) die Mittel ausfindig, die in ihrer Totalität die ontologische Möglichkeit ausmachen. Sie verwirklicht also das in ihr Vorgesetzte durch Heranbildung der Möglichkeit, durch Beschaffung der Bedingungen. Und da erst mit der Totalität der Bedingungen die ontologische Notwendigkeit einsetzt, so darf man mit gleichem Recht sagen: sie führt von der bloß ethischen, frei schwebenden und gleichsam nackten Notwendigkeit über die reale Ermöglichung zur ontologischen, gebundenen, der Möglichkeit folgenden Notwendigkeit.

Die dritte Stufe des Finalnexus ist dieses reale Nachfluten oder Nachgezogenwerden der Möglichkeit. Hier werden Schritt für Schritt die fehlenden Bedingungen „bewirkt" — denn dieser Prozeß ist kausal. Hier wirkt sich eine lebendige Energie aus, eine reale Arbeit wird hier geleistet. Denn das Reale, in dessen Ebene der Prozeß abläuft, hat seine ontologischen Determinationen schon vorweg. Es leistet Widerstand; zwar nur einen passiven — denn es hat keine eigenen „Tendenzen" —, aber eben dieser passive Widerstand wirkt als träge Masse, der die Tendenz des Prozesses erst aufgezwungen wird. Die Verwirklichung leistet diese Arbeit, sie zieht die träge Masse hinter dem Seinsollenden her, bringt sie in Bewegung und läßt sie erst wieder zur Ruhe kommen, wo sie den Stand des Seinsollenden inhaltlich erreicht hat. Sie ist der Seinsmodus der idealen Energie in der realen Sphäre. Sie macht im strengen Sinn des Wortes das ontologisch Unmögliche möglich.

24. Kapitel. Zur Metaphysik der Person.

a) Personalistische Metaphysik.

Der zentrale Begriff der Ethik ist neben dem des Wertes und des Sollens der des personalen Wesens. Es zeigte sich am Problem des aktualen Seinsollens, wie jedes Hinausgreifen der Werte aus der idealen in die reale Sphäre an der Rolle des Subjekts hängt. Unter allen realen Wesen besitzt nur das Subjekt die Potenz der Vermittlung. Bewußtsein, Erkenntnis — sowohl Welt- als Werterkenntnis („Vernunft") —, Aktivität, Wille, Selbstbestimmung, Zwecktätigkeit, und in letzterer enthalten Providenz und Prädestination — sind die Momente dieser Potenz des Subjekts.

Es erwies sich aber ferner, daß das Subjekt in diesem Sinne noch etwas mehr als Subjekt ist: Person. Es ist nicht nur durch das Sein dieser Akte charakterisiert, sondern auch noch durch einen spezifischen Wert-Unwertcharakter, der ihnen, und nur ihnen zukommt. Es

Digitized by Google

ist kein bloß ontologisches Wesen mehr, es ist auch ein axiologisches Wesen. Person ist das Subjekt insofern, als es mit seinen transzendenten Akten, d. h. in seinem Verhalten, Träger sittlicher Werte und Unwerte ist.

Soweit ist das personale Wesen rein aus dem ethischen Phänomen heraus charakterisiert. So metaphysisch diese Bestimmung an sich sein mag, so wenig durchschaubar das Wesen der Person darin wird — zumal seine eigenartige Vermittlerstellung zwischen Werten und Wirklichkeit—, die Grenze des im ethischen Phänomen Gegebenen ist damit nicht überschritten. Soweit liegt die Metaphysik der Person noch im Wesen des Aufweisbaren selbst und ist in keiner Weise spekulativ hinzugefügt. Sie ist noch ein kritisches Minimum an Metaphysik.

Aber solche unvermeidlich metaphysischen Problemgehalte haben etwas Verführerisches für das philosophische Denken. Sie rauben ihm leicht die kritische Besonnenheit, sie üben eine Art Suggestion zur Grenzverschiebung aus — auch bei durchaus sachlich nüchterner Einstellung. Im Problem des personalen Wesens wurzelt der Anlaß zur personalistischen Weltanschauung, zur Personalisierung der Welt.

Seit dem Altertum ist diese Weltansicht eine verbreitete. Die Logoslehre der Stoa, die selbst freilich noch nicht eigentlich personalistisch ist, hat ihr vorgearbeitet, ihr die Kategorien geschaffen. Hier hat der Begriff des Weltgeistes seinen nächsten Vorfahren — im Neuplatonismus ist er dann mit dem νοῦς des Aristoteles zusammengegangen —, hier bildet sich der Begriff jener συμπάθεια heraus, die als allgemeines Fühlunghaben der endlichen Wesen miteinander das Weltganze durchzieht und zur Einheit eines geistigen Gesamtwesens bindet. Und hier auch entwickelt sich die Anschauung von der Einbettung des endlichen Geistes (des Menschen) in den allgemeinen unendlichen Geist, die Gottheit; ein Gedanke, der die Stufenordnung der geistigen Einheiten vom Menschen aufwärts bis zur Gottheit bereits in nuce enthält.

Personalistische Metaphysik kann verschiedenen Ursprungs sein. In jeder theistischen Weltansicht steckt etwas von ihr. Aber hier ist sie nicht ethisch, sondern religiös basiert. In religionsphilosophische Spekulation kann sich die Ethik nicht einmischen, soweit jene nicht ihr Widersprechendes aufstellt. Anders aber steht es, wenn diese Spekulation sich auf das ethische Wesen der Person stützen zu können meint, wenn aus der unvermeidlichen Metaphysik der Person als des sittlichen Wesens ein allgemeiner Weltpersonalismus hergeleitet wird. Dazu muß die Ethik Stellung nehmen. Denn hier stehen in der Haltbarkeit des Hergeleiteten ihre eigenen Grundlagen auf dem Spiel.

Das große Beispiel eines solchen ethisch basierten Personalismus

Digitized by Google

bietet unter den zeitgenössischen Theorien gerade diejenige, der die Wertforschung die größte Förderung verdankt, die Scheler'sche Ethik. Mit ihr muß sich die Untersuchung — gerade wo sie sich in den Grundlagen mit ihr einig weiß — notwendig auseinandersetzen.

b) Schelers Lehre von Person und Akt.

Die Theorie geht davon aus, daß Person und Akt unlöslich zusammengehören, daß beide nicht im Bewußtsein, nicht im „Ich" liegen, beide nicht Gegenstände psychologischer Reflexion sind und im „Erlebnis" nicht aufgehen. „Die Person ist nicht ein leerer Ausgangspunkt von Akten, sondern sie ist das konkrete Sein, ohne das die Rede von Akten niemals ein volles, adäquates Wesen irgendeines Aktes trifft." Die Person ist nicht etwas hinter oder über den Akten, sondern in ihnen immer schon mit enthalten, *ihre von ihrem Wesen nicht abtrennbare Seinseinheit*. Und diese Einheit ist konkret, sie besteht „für Akte aller möglichen Verschiedenheiten". Sie ist als vollziehendes Wesen in jedem Einzelakt schon vorausgesetzt. *In der Einheit des Vollziehens* hängen die Akte grundwesenhaft zusammen. Ein isolierter Einzelakt ist psychologische Abstraktion. In der Wirklichkeit — und die Wirklichkeit des Aktes ist der Vollzug — gibt es die Isolierung nicht.

Diese Sätze umreißen phänomenologisch das Wesen der Person — im Unterschied zur Sache einerseits, zum Subjekt andererseits. Freilich das positive Wesen der Person bleibt auch in ihnen noch unberührt. Alle Erscheinungen, Inhalte, Funktionen des Bewußtseins, soweit sie sich psychologisch fassen lassen, fallen nicht zusammen mit den Akten und erst recht nicht mit ihrer konkreten Vollzugseinheit. Wie der echte Akt nur im Vollzug ist, so die Person nur in der Einheit des Vollziehens, also in keiner, auch keiner inneren, Erscheinungsweise, keinem Erleben.

Hiermit ist dem psychologischen Verstehen eine absolute Grenze gesetzt. *Es gibt keine Psychologie der Person*. Ja, es gibt auch keine eigentliche Psychologie der Akte. Das Wesen des Erinnerns, des Erwartens, des Hoffens, des Liebens entzieht sich ihrer auf Bewußtseinserscheinungen eingestellten Reflexion. Ist Bewußtsein das Feld psychologischer Gegenständlichkeit, so muß der Satz gelten, daß Akte ein überbewußtes Sein haben. Und kommt für sie keine andere als diese psychologische Gegenständlichkeit in Frage — die ja eben an ihnen vielmehr versagt —, so muß auch der weitere Satz gelten, daß Akte *überhaupt nicht Gegenstände sind* und keiner gegenständlichen Einstellung gegeben sein können. Dasselbe gilt dann natürlich gesteigert von ihrer Vollzugseinheit, der Person.

Digitized by Google

Die letztere Konsequenz zieht Scheler. Die Person ist nach ihm, weil sie „nur existiert und lebt im Vollzug intentionaler Akte", ihrem Wesen nach nicht Gegenstand. Man kann wohl das Ich und seine Funktionen innerlich wahrnehmen, aber nicht die Person und ihre Akte. Die Voraussetzung dabei ist immer die, daß innere Wahrnehmung im psychologischen Sinne die einzige Art des Wissens um etwas ist, die hier in Frage kommt.

Diese Voraussetzung aber gerade ist bestreitbar. Gäbe es gar keine Möglichkeit der Einstellung auf Akte und Personen als Gegenstände, so wäre Ethik selbst ein Ding der Unmöglichkeit. Denn der Mensch als Person ist der *Gegenstand der Ethik*. Und seine aktiv transzendenten Akte (Gesinnung, Wille, Handlung) sind eben dasjenige, was dem Werturteil unterliegt, d. h. was *Gegenstand des Werturteils* ist. Hier ist gerade das zum Gegenstand gemacht, dem Scheler die Gegenständlichkeit abspricht. Diese Einstellung der Ethik ist dabei keine künstliche, etwa erst von der philosophischen Theorie zurechtgemachte; die Ethik übernimmt sie vielmehr aus dem konkreten moralischen Leben selbst. Die wertende Einstellung auf Handlungen und handelnde Personen ist eine durchaus bodenständige, für den Menschen überhaupt charakteristische. Ja, man darf sagen, sie ist überhaupt *die primäre*, unendlich natürlicher und allgemeiner als die psychologische Reflexion, und wohl zum mindesten ebenso ursprünglich wie die Einstellung auf Sachen. Die letztere ist für den naiven Menschen immer schon mit bedingt durch die Einstellung auf Personen; denn diese ist überall im Leben die aktuellere.

Solche primäre Einstellung auf Personen aber ist *eine durchaus gegenständliche*. Wie grundwesenhaft verschieden sie auch von der Einstellung auf Dinge und Dingverhältnisse sein mag, hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit überhaupt ist sie von ihr keineswegs verschieden. Der Unterschied ontologischer und axiologischer, theoretischer und praktischer Intention steht diesseits aller denkbaren Grenzen der Gegenständlichkeit überhaupt. Alle Intention geht auf ein intendiertes Etwas und alle Anschauung oder Gegebenheit ist eine solche von Gegenständen. Daß jene Akte, die hier den Gegenstand bilden, selbst wiederum intentionale Akte sind, also, ihrerseits Gegenstände haben, auf die sie gerichtet sind, hindert ihre Gegenständlichkeit überhaupt nicht im mindesten. Es gibt eben Akte sui generis, die sich auf Akte intentional richten. Und darin, daß es solche Akte gibt, besteht eben das Phänomen des sittlichen Bewußtseins.

c) Akte und Personen als Gegenstände.

Dieses Phänomen ist, wie gesagt, *ein primäres*, nicht weiter auf andere Phänomene zurückführbares. Ob man es mit Hilfe irgendeiner

Digitized by Google

Theorie erklären kann, darf als fraglich gelten. Unbestreitbar aber ist sein Vorhandensein und seine phänomenologische Beschreibbarkeit. Die letztere würde allein ein ganzes Kapitel füllen. Es sei hier nur zum Beleg auf folgende Tatsachen des ethischen Lebens hingewiesen.

Der Mensch, im Sinne der natürlichen Einstellung verstanden, findet sich vor als Person unter Personen. Er gehört einer Mitwelt von Personen an. Jede fremde Person, die in den Bereich seines persönlichen Lebens tritt, ist ihm primär als solche anschaulich gegeben. Nicht durch Reflexion erst kommt er darauf, daß es eine Person ist, sondern von vornherein sieht er sich in ein lebendiges Aktverhältnis zu ihr gestellt, das zugleich ein Gesinnungs-, Handlungs- und Wertungsverhältnis ist. So ist ihm jeder „andere Mensch" unmittelbar Gegenstand seines Verhaltens, des inneren wie des äußeren; und jedem „anderen Menschen" gegenüber sieht er sich selbst ebenso unmittelbar zum Gegenstand von dessen Verhalten gemacht — einerlei ob auch dieses fremde Verhalten ein bloß inneres oder ein in Handlungen sich auswirkendes ist.

Personen sind füreinander von Hause aus eingebettet in die gemeinsame Welt realer Gegenstände. Sie teilen mit Dingen und Dingverhältnissen den gleichen Realitätsmodus. Daß sie nicht anders als im Vollzug ihrer Akte bestehen, ändert hieran nichts. Denn die Akte selbst teilen die gleiche Realität mit Geschehnissen jeder Art. Es liegt aber im Wesen des Realen überhaupt, Gegenstand möglicher Erkenntnis sein zu können. Ob es tatsächlich eine Erkenntnis gibt, die ein bestimmtes Reales erfaßt, das freilich hängt von anderen Bedingungen ab. Es könnte an sich schon sein, daß es keine Personenerkenntnis gäbe, weil kein reales Erkennendes auf Personen als Gegenstände eingerichtet wäre. Ein solcher personaler Agnostizismus entspricht aber nicht den Tatsachen. Wir haben ein Bewußtsein von Personen, und zwar ein ebenso primäres wie von Sachen, — ein unmittelbares Wissen darum, daß diese uns umgebenden Wesen nicht wie Dinge gleichgültig gegen uns dastehen, sondern in jeder Lebenslage irgendwie Stellung nehmen zu uns, uns ablehnen oder anerkennen, anfeinden oder lieben. Im Vollzug solcher Akte liegt eben das Personale in ihnen, und gerade diese stellungnehmenden Akte sind es, von denen wir ein unmittelbares Bewußtsein haben — ein Bewußtsein, das sich täuschen kann wie jedes Gegenstandsbewußtsein, das aber schon dem Naivsten gegeben ist.

Es gibt eine primäre Personenwahrnehmung lebendigster, konkretester, individualisiertester Art, ein Wissen um die Akte der inneren Stellungnahme fremder Personen; in erster Linie um Akte, die gegen die eigene Person gerichtet sind, im weiteren Sinne aber auch um Akte, die gegen andere fremde Personen gerichtet sind. Mit psychologischer

Digitized by Google

Reflexion hat dieses Wissen nichts zu tun; es wird auch durch psychologisches Wissen, wenn ein solches hinzutritt, nicht wesentlich gefördert. Es ist etwas Unmittelbares und in dieser Unmittelbarkeit höchst Rätselhaftes. Denn wie sehr es durch äußere Wahrnehmung und denkende Überlegung mit bedingt sein mag, es läßt sich doch in solche Faktoren niemals auflösen. Es ist darüber hinaus noch *ein direktes Fühlunghaben mit dem Aktvollzug der fremden Person* darin enthalten — d. h. mit dem eigentlich Personalen in ihr.

In diesem Sinne sind Personen und echte personale Akte tatsächlich *Gegenstände*. Die Gegenständlichkeit als solche hat ihre Grenze nicht an den Grenzen der „Sachlichkeit", sie ist indifferent gegen den Unterschied von Person und Sache. Personen sind nicht transzendenter als Sachen. Alles Reale ist dem erkennenden Subjekt gleich transzendent, gleich unabhängig von ihm, an sich seiend. Personen mögen in beschränkterem Sinne erkennbar sein als Sachen, Gegenstände möglicher Erkenntnis überhaupt sind sie im gleichen Sinne wie diese.

Mit dem Gegensatz von Außenwelt und Innenwelt hat diese Abstufung gleichfalls nichts zu tun. Jede Person gehört für jede andere Person zur Außenwelt, und jede wiederum ist in sich selbst eine Innenwelt, ist das Subjekt, für das andere Personen Objekte sind. Das ganze ontologische Ineinander von Innenwelt und Außenwelt ist hier schon vorausgesetzt. Es ist Bedingung der Seinsweise personaler Wesen.

d) Personalität und Subjektivität. „Ich" und „Du".

Aber freilich sind Personen Gegenstände anderer Art. Nicht ihre Modalität und eigentliche Gegenständlichkeit betrifft dieser Unterschied, wohl aber ihre Struktur und ihr metaphysisches Wesen. Personen sind nicht in erster Linie Erkenntnisgegenstände, sondern Gegenstände der Stellungnahme, der Gesinnung und Handlung. Und sie sind es eben deswegen, weil sie selbst ebenso stellungnehmende Wesen sind. Sie sind in einen anderen Zusammenhang eingeflochten als den der Erkenntnisrelation. Die Korrelation von Subjekt und Objekt erschöpft ihren konkreten Lebenszusammenhang nicht. Freilich sind auch Sachen in diesen selben vielseitigen Lebenszusammenhang eingeflochten, aber immer nur einseitig. Zu ihnen kann beliebig Stellung genommen werden, aber sie selbst nehmen nicht Stellung. Deswegen ist auch die Stellungnahme zu ihnen eine andere. Sie sind nicht Gegenstände von Gesinnung und Handlung, sind nur Mittel im Zusammenhang möglicher Handlungen. Die ethischen Aktintentionen gehen über sie hinweg auf Personen. Und alle ethisch-axiologische Bestimmtheit kommt ihnen nur mittelbar zu. Personen und Akten aber kommt sie unmittelbar zu.

Digitized by Google

Die beiden Korrelationen „Person — Sache" und „Subjekt — Objekt" fallen nicht zusammen, stehen aber auch nicht indifferent zu einander, überschneiden sich nicht einfach wie Raumdimensionen. Denn Sachen sind zwar niemals Subjekte, Objekte können aber sehr wohl Personen sein. Sachen sind deswegen nicht notwendig Objekte (einem Subjekt objiziert), sie können — ebenso wie Personen — auch transobjektiv, ja transintelligibel sein. Alles Reale ist eben prinzipiell gleichgültig gegen die Grenzen seiner Objektion und Objizierbarkeit. Personen aber sind notwendig Subjekte möglicher Objektion. Denn die Akte, in deren Vollzugseinheit die Personalität besteht, sind lauter transzendente Akte, sind auf Gegenstände gerichtet und tragen in dieser ihrer Objektrichtung die Zentriertheit in einem Subjekt bereits in sich. Nichtsdestoweniger sind Subjektivität und Personalität etwas Grundverschiedenes. Ein und dasselbe Wesen, in dem Subjekt und Person zusammengehen, ist ein anderes als Subjekt, ein anderes als Person. Als Subjekt ist es ein rein ontologisches Wesen und steht der realen Außenwelt als einer zum Teil objizierten gegenüber. Als Person aber ist es zugleich ein axiologisches Wesen, ist mit seinen transzendenten Akten zugleich Träger spezifischer, nur ihm als solchem eigentümlicher Werte und Unwerte. Das letztere aber scheidet es von der Sache, mit der es ontologisch die Realität und gnoseologisch die Gegenständlichkeit teilt.

Die Person steht im doppelten Verhältnis — zur Welt der Sachen (der bloß ontologischen Gebilde) einerseits, und zur Welt der Personen (der ihm ebenbürtigen Wertträger) andererseits. In ersterer Beziehung steht sie als „Ich" dem „Nichtich" überhaupt, in letzterer als „Ich" dem „Du" gegenüber.

Es ist ein verbreiteter psychologischer Irrtum, die Korrelation von Ich und Du auf das Subjekt zu beziehen. Vielmehr nur unter Personen gibt es das einzigartige Verhältnis, das schon die Umgangssprache mit den personalen Pronomina vor allen anderen Verhältnissen auszeichnet. Ich und Nichtich bilden einen gnoseologischen, und mittelbar auch einen psychologischen Gegensatz; Ich und Du aber bilden einen rein ethischen Gegensatz. Dieser besteht nur im Verhältnis aktvollziehender, personaler Wesen und ist real vorhanden nur im Vollzug der von Person zu Person gerichteten transzendenten Akte. Es ist schon eine Verschiebung dieses in sich einsichtigen Verhältnisses, wenn Scheler behauptet, ein Ich könne weder handeln noch spazieren gehen. Gerade nur ein Ich kann das. Natürlich nicht als Subjekt — ein Subjekt handelt freilich nicht, noch geht es spazieren — wohl aber als Person. Die Terminologie, die das „Ich" für das Subjekt setzt, ist eine sprachlich

Digitized by Google

gewaltsame und vollkommen willkürliche. Die Sprache sagt „ich handle" und „ich gehe spazieren". Darin liegt deutlich der personale Sinn des „Ich". Und sofern sich Rede, Gesinnung und Handlung eines „Ich" notwendig auf ein „Du" richtet, so gilt dasselbe, was von der „ersten Person" gilt, notwendig auch von der „zweiten Person".

Noch bedenklicher wird der Irrtum, wenn man mit Scheler das Wesen der Person vom Wesen des Subjekts ganz abtrennt und unabhängig macht. Die Verkennung des personalen Sinnes im Ich-Begriff leistet dem Vorschub. Die Person wird, wenn man sie aus der Korrelation von Ich und Du — in der allein wir sie kennen — herauslöst, zu etwas Absolutem umgestempelt, das überhaupt auf nichts mehr rückbezogen (relativ) ist. „Gott z. B. kann Person, aber kein Ich sein, da es weder Du noch Außenwelt für ihn gibt." Ein solches Argument verrät seine Unhaltbarkeit schon darin, daß es sich am denkbar Unbekanntesten und Undurchdringlichsten orientiert (an dem, was nie Gegenstand bestimmten Wissens ist) und das an ihm angeblich Erschaute auf das Bekannte, allein Gegebene überträgt. Das gerade wissen wir ja eben nicht, ob es ein solches personales Wesen gibt, oder auch nur geben kann, dem kein zweites ähnliches und keine Sachwelt mehr gegenübersteht. So wenig wir deswegen allein seine Möglichkeit ausschließen dürften, dürfen wir doch auch es ohne weiteres voraussetzen. Und selbst wenn es ein solches gibt, so folgt doch daraus nichts für das Wesen der Personalität als solcher. Denn eben dieses könnte sich an ihm wesenhaft verschoben haben.

Vielmehr: ist Gott Person — in dem einzigen uns zugänglichen und im Phänomen gegebenen Sinne dieses Wortes —, so muß er auch Subjekt sein. Denn die Person ist Vollzieher von Akten, und das Sein der Akte wiederum besteht nur in ihrem Vollzuge. Die Akte selbst aber, um die allein es sich handelt, sind transzendente Akte, richten sich auf Personen als Objekte und kennzeichnen ebendamit ihren Vollzieher als Subjekt. Das Subjekt als kategoriale Formung ist Voraussetzung der Person. Personalität ist die höhere Form, und ebendeswegen die bedingtere; das Subjekt aber ist die niedere und deswegen die bedingende. Dem Subjekt als solchem fehlt noch die ethische Wertträgerschaft, es ist als solches nicht Vollzieher ethisch relevanter Akte.

An sich könnte ein Subjekt auch ohne Personalität bestehen: ein rein spiegelndes, repräsentierendes Wesen ohne Wertfühlung, Stellungnahme und Gesinnungen. Wir kennen ein solches Wesen nicht und haben kein Recht es anzunehmen; aber denkbar ist es ohne inneren Widerspruch; philosophisch ist es unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt oft konstruiert worden, um dann ein schattenhaftes Dasein in den Theo-

Digitized by Google

rien zu führen, gleich unbelegbar wie unwiderlegbar. Aber das Umgekehrte, ein personales Wesen ohne Subjektivität ist jedenfalls nicht möglich. Es wird denkbar nur, wenn man beide Begriffe äußerlich, abstrakt, unter Abstreichung ihrer Inhaltsfülle voneinander löst. Versteht man aber das personale Wesen in seiner Konkretheit, als Einheit und Vollzieher transzendenter, auf Personen gerichteter Akte, so sieht man unmittelbar, daß man in ihm das Transzendenzverhältnis „Subjekt — Objekt" schon mit vorausgesetzt hat. Eine subjektslose Person ist leere Abstraktion.

Personalität gibt es nur oberhalb der Subjektivität, nur auf ihrer Grundlage — ähnlich wie es Subjektivität nur oberhalb der Lebendigkeit, Leben aber nur oberhalb der ganzen niederen Naturgesetzlichkeit gibt. Diese kategoriale Stufenfolge ist nicht umkehrbar. Sie bedeutet nicht ein „Hervorgehen" des höheren Gebildes „aus" dem niederen, sondern nur seine Bedingtheit durch das niedere. Das Novum des höheren Gebildes ist allemal autonom dem niederen gegenüber, es führt neue, in jenem keineswegs enthaltene Gesetzlichkeit und Formung ein. Aber es kann nicht ohne jenes bestehen. Es hat Spielraum nur „über ihm", kann seine eigene Grundlage nicht verschieben oder vernichten. Die höhere Kategorie ist eben allemal die schwächere, abhängigere — trotz aller Autonomie; die niedere ist die stärkere, durch keine Macht wieder aufhebbare — trotz ihrer geringeren inhaltlichen Bestimmtheit und Fülle. Sie ist für die höhere nur Materie, aber eine notwendige Materie. Ohne sie bleibt die höhere eine Abstraktion. Jede Inversion dieses kategorialen Grundgesetzes — mag sie unter Abstraktion von der spezifischen Inhaltlichkeit der Gebilde noch so sehr gedanklich konstruierbar sein — ist eine grundsätzliche Verfehlung des metaphysischen Sachverhalts, eine Entstellung der Problemlage, eine Verfälschung des gegebenen Zusammenhangs der Phänomene, ein leeres Gedankenspiel. Und mag man mit solchem Gedankenspiel noch so sehr zu erwünschten Resultaten kommen, das Erwünschte wird deswegen doch nicht zum Erwiesenen. Das Resultat ist erschlichen.

e) Person und Welt.

Die weitere These Schelers betrifft die Korrelation von Person und Welt. Eine Welt ist nach ihm immer relativ auf eine Person, deren Welt sie ist; sie ist „eine konkrete Welt nur und nur als Welt einer Person." Einer individuellen Person entspricht folglich eine individuelle Welt. Und von dieser wiederum gilt eine nur individuelle Wahrheit, bzw. die metaphysische Wahrheit selbst muß für jede Person einen anderen Gehalt haben, „da der Gehalt des Weltseins selbst für

Digitized by Google

jede Person ein anderer und anderer ist." Auch absolute Wahrheit also kann nur „persönlich" sein; und nicht im Wesen der Wahrheit, sondern im Wesen des Seins liegt es gegründet, daß dem so ist. Die Person ihrerseits gehört nicht zur Welt, ist nicht Teil von ihr, bleibt immer ihr gegenüber.

Nimmt man diese These genau in dem Zusammenhang, in dem sie steht, so hat sie ein entschiedenes Verdienst. Sie ist nämlich gerichtet gegen die Annahme einer „transzendentalen Vernunft", eines „Bewußtseins überhaupt", oder eines „allgemeinen Ich", auf welches die Welt relativ sein sollte. Eine solche Annahme ist freilich unbegründet, zumal wenn man auf sie die überpersonale Einheit der Welt stützen will. Der Fehler liegt aber nicht in der Impersonalität des Weltkorrelats, sondern in seiner Subjektität, und letztlich in der Voraussetzung, daß überhaupt die Welt relativ auf ein Korrelat ist. Denn eine solche Relativität läßt sich ontologisch auf keine Weise aufzeigen. Es gibt kein Phänomen, das ihr entspräche.

Die letztere Überlegung richtet sich aber auch schon gegen die Scheler'sche These selbst. Diese nämlich ist in ihrem polemischen Sinn nicht entfernt erschöpft. Sie ist eine durchaus positive, hoch metaphysische These. Hier wirkt sonderbarerweise ein Motiv jenes selben Idealismus nach, den Scheler bekämpft. Es ist nur aus dem transzendental-subjektivistischen Schema in ein ebenso transzendental-personalistisches verschoben; was ja im Grunde — da Personalität die Subjektivität voraussetzt — nur eine geringe Verschiebung ist. Es fehlt denn auch nicht die unmittelbar hieraus gezogene Konsequenz einer transzendentalen Person, der „unendlichen und vollkommenen Geistesperson" — auf die allein es ja mit der These abgesehen ist.

Vor allem eins. Eine konkret-anschauliche, gegebene Welt kann freilich nur die Welt einer Person sein, muß auf sie „relativ" sein, und alle von ihr geltende Wahrheit muß notwendig „persönliche Wahrheit" sein. Aber im Wesen der Welt als einer seienden liegt es weder, konkret-anschaulich, noch auch gegeben zu sein. Ihr Sein und das Sein aller Dinge in ihr hat gerade darin sein Gepräge, daß es unabhängig von aller Anschauung und Gegebenheit besteht; ja, es gibt vielmehr kein einziges Anschauungs- und Gegebenheitsphänomen, in welchem nicht das Ansichsein des Angeschauten und Gegebenen mitgegeben wäre. Jede Art Einsicht — sei es Wahrnehmung oder apriorisches Erfassen, emotionale Gewißtheit (wie im Wertgefühl) oder verstandesgemäßes Erschließen — trägt diesen Index des Ansichseins seines Gegenstandes als Wesensmoment in sich; und nur sofern sie ihn in sich trägt, zeigt sie überhaupt den spezifischen Cha-

Digitized by Google

rakter einer Einsicht. Sie meint ihren Gegenstand als Ansichseienden. Daß dem gemeinten Ansichsein ein reales Ansichsein entspreche, läßt sich freilich bestreiten — aber nur im Sinne allgemeiner Skepsis, oder eines ebenso allgemeinen Subjektivismus. Beides aber entspricht keineswegs der Scheler'schen „Relativität auf die Person". Beides ist überdies bloße, dem Phänomen widersprechende Behauptung, die hrerseits den Beweis ihrer Haltbarkeit schuldig bleibt.

Die reale Welt besteht, auch sofern sie gar nicht angeschaut, niemandem gegeben ist. Subjekte, denen allein sie, bzw. ein Teil von ihr, gegeben sein kann, tauchen vielmehr *selbst erst in ihr* auf, sind ganz und gar in sie eingebettet, von ihr getragen. Sie selbst aber, sowie jene angeschauten Teile von ihr, bestehen ebenso auch ohne das Auftauchen des Subjekts in ihr. Sie stehen und fallen nicht mit ihrem Angeschautsein, ihrer Objektion, sondern entstehen und vergehen nach ganz anders gearteten allgemeinen Seinsgesetzen — nicht anders als die in ihren Zusammenhang eingebetteten Subjekte auch. „Konkret" aber ist diese ansichseiende Welt, sowie jedes Glied von ihr, gleichfalls an sich selbst, nämlich ontologisch konkresziert, unabhängig von aller Konkretheit möglicher Anschauung oder Gegebenheit. Konkretheit ist eben genau so wenig relativ auf ein erlebendes Subjekt, oder gar auf eine Person, als der Lebenszusammenhang selbst, der die Person mitsamt dem sie tragenden Subjekt in das Ganze des Weltzusammenhanges hineingliedert. Konkretheit ist überhaupt nicht Erlebenssache — wie Anschaulichkeit und Gegebenheit —, sondern allem ontisch Realen als solchem eigentümlich.

Will man überhaupt die „Welt" in den Bereich ethischer Untersuchung hineinziehen, so muß man von ihr gelten lassen, was ontologisch von ihr gilt: daß sie *in keiner Weise Korrelat von etwas* ist, also auch nicht auf etwas relativ sein kann. Was mit ihr gemeint ist, das ist eben das Ganze, das alle Korrelationen schlechthin umspannt. Will man dieses Ganze nicht als Welt bezeichnen, so muß man es anders bezeichnen; damit aber wäre das Weltproblem nicht einmal verschoben. „Die Welt", dieser ewige Singular, ist *weit entfernt bloß die Welt der Sachen zu sein* — geschweige denn bloß die der Gegenstände, denn eben Sachen sind in ihrem Ansichsein indifferent dagegen, ob sie Gegenstände für jemand sind oder nicht —, dieselbe Welt ist vielmehr *ebenso ursprünglich die Welt der Personen*; sie umschließt den realen Lebenszusammenhang der Personen, einschließlich ihrer spezifisch ethischen Beziehungen, genau ebenso primär wie den allgemeinen Seinszusammenhang des Realen überhaupt. Wollte man die personalen Wesen aus diesem Weltzusammenhang herauslösen, so würde man sie damit nicht nur ihres konkreten Lebens-

Digitized by Google

zusammenhanges, sondern auch ihrer Realität berauben. Denn der Weltzusammenhang ist der Zusammenhang alles Realen.

„Person und Sache" bilden eine Gegensatzrelation innerhalb der realen Welt. Der Gegensatz aber ist durchaus kein modaler (die Seinsweise betreffender), sondern ausschließlich ein konstitutiver, struktureller, und darüber hinaus ein axiologischer, ein Gegensatz der Wertträgerschaft. Er ist also nicht ausdehnbar auf „Person und Welt". Denn die „Welt" ist Welt sowohl der Personen als Sachen. Es ist demnach irrig, die Person nicht in einer Linie mit der Sache als „Teil" der Welt anerkennen zu wollen. Und ob es auch eine außerweltliche Person gibt, deren Sachkorrelat „die Welt" als Ganzes sein könnte, ist jedem menschlichen Ermessen entzogen. Wir kennen nur das Phänomen der in der Welt drinstehenden Person, des in ihr lebenden, wollenden und handelnden Wesens. Und es gehört zum Grundphänomen dieses Personwesens — da es doch in der Vollzugseinheit von Akten besteht, die Akte aber wiederum einen Lebenszusammenhang von Personen voraussetzen —, daß es nur in einer Welt von Personen (und Sachen) drinstehen kann, niemals aber ihr als Korrelat rein gegenüberstehen kann.

Und was schließlich den Begriff der „persönlichen Wahrheit" anlangt, so besteht dieser freilich auch in gewissem Sinne zu Recht: nämlich als Ausdruck der tatsächlich höchst individuell bedingten Reichweite der transzendenten Akte einer Einzelperson. Was man mit Recht die „persönliche Welt" des Einzelnen nennen kann, ist allemal ein Ausschnitt aus der ansichseienden Welt und ist daher bedingt durch deren größere Zusammenhänge, sowie durch die besondere Stellung, die der Einzelne zu Personen und Sachen einnimmt.

Der Ausschnitt als solcher, sowie die besonderen Anschauungsperspektiven und Gegebenheitsweisen, in denen er für den Einzelnen besteht, sind freilich relativ auf die Person. Aber die Seinsweise der Personen und Sachen selbst, die in seinem Bereich liegen, ist keineswegs relativ auf sie, sondern durchaus selbständig und an sich, wie alles Reale. Von der „persönlichen Welt", dem Ausschnitt als solchem und seiner Gegebenheitsweise, muß freilich „persönliche Wahrheit" gelten, die nur für die Person besteht. Aber eben diese Geltungsweise ist nicht diejenige, welche der Wahrheit als solcher zukommt. „Persönliche Wahrheit" gibt es nur im uneigentlichen Sinne; sie ist von Rechts wegen gar nicht Wahrheit. Es liegt vielmehr im Wesen des Seienden als eines jederzeit an sich und eindeutig bestimmten, daß es nur eine, und zwar nur eine absolute Wahrheit von ihm geben kann. Jeder andere Wahrheitsbegriff ist ein Surrogat, das den Namen nicht verdient.

Digitized by Google

Wäre die Inhaltsfülle der „persönlichen Welt" eine nur für die Person bestehende, so gäbe es über der relativen „persönlichen Wahrheit" keine absolute mehr, und die Orientierung des Menschen in der Welt versänke in uferlosen Relativismus. Sind aber alle in sie einbezogenen Gebilde in der gemeinsamen ansichseienden Welt ontologisch verwurzelt, so ist vielmehr alle persönliche Einfriedigung von Ausschnitten, und mit ihr alle Anschauung, alles Erlebtsein sekundär. Über der fragwürdigen „persönlichen Wahrheit" erhebt sich die eine absolute Wahrheit, die für die Einzelperson freilich Idee bleibt, dennoch aber auch ihrer Einsicht und ihrer Orientierung in der Welt die Grundlage gibt.

25. Kapitel. Der metaphysische Personalismus.

a) Weltidee und Gottesidee.

Geht man von Schelers Korrelation zwischen „Person und Welt" aus, so fehlt der „Welt" die Einzigkeit und Absolutheit, die unwillkürlich ein jeder in ihrem Begriff mitversteht. Es tritt also der begrenzten Personalität die Idee des „Makrokosmos" entgegen, zu dem sie sich verhalten muß wie der Teil zum Ganzen. Bleibt aber jene Korrelativität als Gesetz in Kraft, so muß es ein personales Gegenglied zum Makrokosmos geben. Ein solches formuliert die Gottesidee, die Idee „einer unendlichen und vollkommenen Geistesperson". Die Existenz einer solchen Person läßt sich hieraus zwar nicht folgern; aber ihre Akte sind uns in ihren Wesenszügen in der Aktphänomenologie faßbar, sofern diese nicht auf Akte bestimmter empirischer, sondern aller „möglichen" Personen geht. „So ist die Gottesidee mit der Einheit und Identität und Einzigkeit der Welt auf Grund eines Wesenszusammenshanges mitgegeben." In diesen Sätzen liegt der metaphysische Personalismus.

Scheler hält es für widersinnig, eine einzige konkrete Welt als wirklich zu setzen, ohne die Idee eines konkreten Geistes mitzusetzen; man könne jene nicht meinen, ohne Gott mitzumeinen.

Was berechtigt zu diesem Satz? Zunächst sind es auch hier wiederum die verkappten metaphysischen Auswüchse des Idealismus, die ihn veranlassen, Annahmen wie die „allgemeine Weltvernunft", der „sittliche Weltordner", das „logische Subjekt". Diese sind freilich nur Surrogate eines makrokosmischen Weltkorrelats; und in der Polemik gegen sie hat der Schelersche Satz ein gewisses Recht. Aber die Grundvoraussetzung ist doch die, daß „die" Welt als solche überhaupt ein Korrelat fordert, daß es wesensgesetzlich in ihrer Seinsweise liegt, Welt für jemand zu sein. Diese Voraussetzung teilt der Satz mit den idealistischen Thesen.

Aber eben diese Voraussetzung hat sich als irrig erwiesen. Eine

Digitized by Google

solche Wesensgesetzlichkeit besteht nicht. Sie widerspricht vielmehr dem schlichten, einsichtigen Sinn aller Gegenständlichkeit, sowohl der theoretischen wie der praktischen. Ebensowenig hängt die „Konkretheit" der Welt an der Konkretheit eines personalen Gegengliedes. Umgekehrt, ein personales Wesen, das nicht Glied einer konkreten, realen Welt wäre, würde selbst Abstraktion sein. Denn im Vollzug seiner — durchweg transzendenten, auf ansichseiende Gegenstände gerichteten — Akte ist es notwendig als realer Teil dem realen Weltzusammenhang eingefügt, niemals aber ihm als Ganzem „gegenüber".

Der Grundfehler, der hier vorliegt, wurzelt indessen noch tiefer. Er liegt in der Verallgemeinerung der Personalität überhaupt — über ihre natürliche Gegebenheits- und Geltungssphäre hinaus —, in ihrer Loslösung von ihrer Voraussetzung, der Subjektivität, und von ihrer ontologischen Gesamtsphäre, der realen Welt selbst.

Die Phänomenologie der Person leistet dem Vorschub. Sie gibt nur die in sich selbst betrachteten, gleichsam isolierten Wesenszüge der Person. So objektiv diese auch geschaut sein mögen, sie sind doch nur halb geschaut, solange sie nicht im Zusammenhange der Personen, und letzten Endes des Realen überhaupt geschaut sind. Die ganze Unstimmigkeit der Geltungserweiterung hat hier ihren Grund. Grenzüberschreitung dieser Art findet überall da statt, wo die an einem Sonderphänomen richtig erschauten Wesenszüge unbesehen auf das Ganze aller Phänomene, auch der von Grund aus heterogenen, übertragen werden. Materialismus, Logizismus, Psychologismus sind solche einseitige Weltaspekte, berechtigt in den engen Grenzen ihrer heimischen Probleme, tief unberechtigt als Gesichtspunkte des Ganzen. In ihre Reihe gehört auch der Personalismus. Was für den Weltaspekt gilt, der nur relativ auf eine reale individuelle Person besteht, nämlich eben diese seine Relativität auf die Person, ist offenbar nicht übertragbar auf die Welt selbst, deren Ausschnitt und Teilaspekt jener ist. Weltaspekte sind relativ auf Personen, und auch das nur sofern diese ihrerseits Glieder einer realen Welt sind; die eine reale Welt selbst aber ist deswegen nicht relativ auf eine Person. Sondern umgekehrt auf sie sind ontologisch alle Personen relativ. Macht man aus dieser Abhängigkeitsrelation durch künstliche Grenzüberschreitung eine Korrelation, so steht man unmittelbar in der gedanklichen Konstruktion des metaphysischen Personalismus.

b) Einzelperson und Gesamtperson.

Noch tiefer ethisch verwurzelt ist der metaphysische Personalismus in dem Gedanken der „Gesamtperson". Daß die Einzelperson isoliert

Digitized by Google

für sich eine Abstraktion ist, daß sie nicht anders als in größeren Zusammenhängen von Personen vorkommt und nicht nur mit ihrer Realität, sondern auch mit ihrem Ethos durch sie bedingt ist, ist eine alte Einsicht. Scheler aber faßt diese Zusammenhänge, sofern sie nicht bloß reale Lebensgemeinschaft, auch nicht bloße Gesellschaft von Individuen, sondern geistige Einheiten eigener Art sind, als Personen höherer Ordnung, „Gesamtpersonen", auf. Auch sie sind Aktvollzieher und Träger von Aktwerten, und zwar in der Weise, daß allemal die Akte der Einzelperson mit bedingt sind durch die der Gesamtperson. Zum Ausdruck kommt dieses Verhältnis in der Solidarität der Einzelpersonen und ihrer Mitverantwortlichkeit für einander, sowie für die Gesamtperson. Was Mensch und Mensch verbindet, sei es nun gegenseitiges Verstehen, Hinstreben oder Liebe, gemeinsames Erkennen, Schaffen oder Lebensziel, ist nicht ein sekundäres Bezogensein aufeinander von ursprünglich selbständigen Einzelpersonen, sondern die Verwurzelung in einer personalen Einheit höherer Ordnung. Nimmt man ferner hinzu, daß sich solche höhere Ordnungen immer weiter hinauf potenziert annehmen lassen — bis zu einer absoluten und allumfassenden Gesamtperson —, so schließt auch in dieser Betrachtung das personalistische Weltbild mit der Gottesidee ab.

Das Großartige dieser metaphysischen Perspektive muß man uneingeschränkt anerkennen. Aber gerade solche Perspektiven haben das Mißliche an sich, durch ihre Größe mehr zu verführen als zu überzeugen.

Es ist wahr, die Akte der Einzelperson, und sie selbst mit, sind immer schon mannigfach bedingt durch das größere Gesamtgebilde, in dem sie wurzeln; es ist auch wahr, daß Verstehen und Lieben einen Transzendenzcharakter haben, der vom Gesichtspunkt der Einzelperson aus irrational bleibt. Seit dem tiefsinnigen Gedanken der stoischen *συμπάθεια* hat es viel beachtenswerte metaphysische Erklärungsversuche dafür gegeben. Ebenso unbestreitbar sind die Phänomene der Mitverantwortlichkeit und Solidarität etwas, was über die Grenzen der Einzelperson hinausführt. Wie diese ewigen Rätsel des menschlichen Ethos sich lösen, mit einem Machtwort zu entscheiden, wäre vermessen. In der Metaphysik der Sitten gibt es mehr ungelöste Probleme als diese. Im heutigen Stadium der Forschung haben wir noch einen weiten Weg bis zu ihnen. Waren alle bisherigen „Lösungen" vorschnell, so haben wir doppelten Grund, sie vor der Hand ruhen zu lassen und näherliegenden Fragen nachzugehen. Die personalistische Lösung ist trotz ihrem eigenartigen Reiz nicht besser als die älteren Irrwege der Spekulation. Denn die Übertragung des Personalitätscharakters selbst auf die sozial höheren Einheiten — Volk, Staat, Kulturkreis, Menschheit — ist es, was der Kritik nur in sehr eingeschränktem Maße standhält.

Digitized by Google

Die Bedingtheit der Einzelperson und ihrer Akte durch eine engere oder weitere Gesamtheit involviert nämlich keineswegs den Personalcharakter der letzteren — genau so wenig als die Bedingtheit individueller Erkenntnis durch ein jeweiliges Gesamtniveau menschlicher Erkenntnis den Subjektcharakter der letzteren (ein Gesamtsubjekt) involviert. Es ist wahr, daß jene sozialen Einheiten in gewissem Sinne auch Aktvollzieher sind und daß ihnen in gewissen Grenzen auch die Wertträgerschaft ethischer Aktvollzieher zukommt. Aber das gerade ist die Frage, ob dieses allein genügt, um ihnen schon die Personalität in vollem, und nun gar in gesteigertem Sinne, zuzusprechen.

Es wäre vielmehr sehr wohl denkbar, daß ihnen gerade die Personalität nur in einem übertragenen, verblaßten, depotenzierten Sinne zukäme. Es unterliegt keinem Zweifel, daß z. B. eine Nation als solche handeln, Aufgaben verfolgen, sich verfeinden, Schuld tragen kann; aber fraglich bleibt, ob das alles von ihr in demselben Sinne gilt wie vom Einzelmenschen, ob bei der Gesamtheit nicht vielmehr die eigentliche Initiative immer von Einzelpersonen ausgeht, das Erschauen der Gesamtziele vom Einzelnen geschieht, Versündigung und Schuld vorwiegend Einzelne trifft. Solange man die Frage nur in allgemeinen Zügen betrachtet, läßt sich freilich nur sagen, es kann auch so sein. Aber das ändert sich, sobald man in prinzipielle (kategoriale) Wesensbetrachtung der Problemlage eintritt. Hier finden wir der Erweiterung der Personalität sehr bestimmte Grenzen vorgezogen.

c) „Personen höherer Ordnung" und Bewußtsein höherer Ordnung.

Für Scheler liegt die Frage einfacher, als sie an sich ist, weil er das wesenhafte Bedingungsverhältnis zwischen Person und Subjekt aufgehoben hat. Nimmt man freischwebende Personalität ohne kategoriales Fundament an, so hindert einen allerdings nichts, die Ordnungen der Person sich beliebig steigern zu lassen. Sieht man aber ein, daß Personalität auf ein tragendes Subjekt basiert ist und nicht ohne ein solches bestehen kann — weil die Akte, deren Vollzieher die Person ist, auf Objekte gerichtet, also notwendig Akte eines Subjekts sind —, so schränkt sich solche Ordnungsfolge mit einem Schlage von selbst ein. Personalität kann nur solchen Gebilden zukommen, die bereits die kategoriale Form von Subjekten haben. Die Umkehrung oder Lösung dieses Wesensverhältnisses bedeutet Inversion des kategorialen Grundgesetzes.

Dieses Gesetz besagt, daß allemal das höhere Gebilde das niedere zur Voraussetzung hat, auf ihm beruht, von ihm also abhängig ist als von einer condicio sine qua non. Da nun die Person dem Subjekt gegenüber das unstreitig höhere Gebilde ist — schon durch ihre zugleich

Digitized by Google

axiologische Natur gehört sie einer Seinssphäre an, an der das Subjekt als solches nicht teil hat —, so folgt, daß es Personalität nicht ohne Subjektivität, also niemals als freischwebende Personalität geben kann. Person kann nur ein Subjekt sein, ein „Ich", ein Bewußtsein, ein Wesen, das seine Innenwelt im Gegensatz zur Außenwelt hat und dem diese Innenwelt in einem Innenaspekt gegeben ist, — ein Wesen, das erkennen, fühlen, lieben, hassen, tendieren, wollen und handeln kann. In der Sprache Leibnizens könnte man sagen: Bedingung der Personalität ist die Apperzeption.

Es geht auch nicht an, vom Wesen Gottes aus hiergegen zu argumentieren. Kategoriale Gesetze sind, soweit überhaupt sie einsichtig sind, evident. Vom Wesen Gottes aber wissen wir nichts. Wir können es auch nur nach den kategorialen Verhältnissen, die unser Denken und Anschauen beherrschen, uns vor Augen halten, niemals aber außer ihnen oder im Gegensatz zu ihnen. Losgerissene kategoriale Momente ohne Fundament ergeben zwar konstruktiv leicht etwas in sich logisch Einstimmiges — aber einstimmig nach der Art des mundus fabulosus. Ein ontisch realer Möglichkeitsmodus besteht für solche Gebilde nicht.

Ist nun aber Personalität an ein Bewußtsein gebunden, so können „Personen höherer Ordnung" offenbar nur an einem Bewußtsein höherer Ordnung haften. Das aber ist höchst fraglich, ob und wieweit es ein Bewußtsein höherer Ordnung über dem individuellen Bewußtsein gibt. Die Phantasie des Idealismus ist in dieser Richtung unerschöpflich gewesen; das „transzendentale Subjekt", das „Bewußtsein überhaupt", der intellectus infinitus kommen dem Personalismus scheinbar entgegen. Aber sie sind wenig geeignet, solche Gesamtheiten, wie Nation, Kulturkreis, Menschheit zu charakterisieren. Scheler lehnt sie denn auch ausdrücklich ab. Genau genommen stehen diese Annahmen auch selbst auf schwachen Füßen, sind selbst freischwebende Gebilde ohne kategoriales Fundament, sind ganz außerstande sich selbst, geschweige denn das noch weit gewichtigere Sein der Gesamtperson, zu tragen.

Geht man aber mehr vom gegebenen Phänomen aus, orientiert man sich daran, wo es Solidarität und Mitverantwortlichkeit gibt, so erweist sich, daß die letzteren das Bewußtsein höherer Ordnung durchaus nicht ersetzen. Vielmehr sind Solidarität und Mitverantwortlichkeit Funktionen, die offenbar auch ohne bindendes Gesamtbewußtsein bestehen können. Beide liegen in einer inneren Bindung sui generis, die zwischen Akten oder Aktwerten verschiedener Einzelpersonen besteht. Wie diese Gebundenheit metaphysisch möglich ist, bleibt zwar höchst rätselhaft. Aber ein übergreifendes Bewußtsein ist jedenfalls nicht das Bindende, also auch nicht eine Gesamtperson. Denn Akt-

Digitized by Google

bewußtsein, Wertbewußtsein und Verantwortungsgefühl ist immer nur das der Einzelperson, einerlei ob es der eigenen Person oder einer fremden, oder einer Gesamtheit von Personen gilt. Jedenfalls kennen wir alles derartige Bewußtsein nur als Bewußtsein des Einzelnen, wie sehr immer es gleichartig oder mannigfaltig verschoben in anderen Einzelnen wiederkehren mag. Daß es aber zugleich ein Mitbewußtsein fremder Akte und Aktwerte ist, daß gleichgerichtete Akte Vieler solidarisch zusammengehen und wie ein Gesamtakt einer Gesamtperson wirken, wertvoll oder wertwidrig sein können, das bedeutet nichts weniger als ihre Zentriertheit in einem Gesamtbewußtsein, sondern nur die Gemeinsamkeit des Ethos und den zugleich ontologischen und aziologischen Zusammenhang der individuell personalen Subjekte. Ein Bewußtsein der Gemeinsamkeit dagegen besteht nicht über den letzteren, sondern ausschließlich in ihnen.

Es gibt freilich geistige Gesamtgebilde, „objektiven Geist" — wenn auch nicht im Hegelschen Sinne —, der niemals in individuellem Bewußtsein aufgeht, an dem aber alle Teil haben. Die Kunst, Wissenschaft, Moralität einer Zeit, das nationale, politische oder religiöse Leben ist Gesamtgeist in diesem Sinne. Die Seinsweise solcher Gebilde ist eine durchaus reale, wie sie denn ihr Entstehen und Vergehen, ihre Geschichte und ihre Entwicklungsgesetze haben. Sie sind eine makrokosmische geistige Macht, die in engster Wechselwirkung mit dem individuellen Geist steht. Sie bestehen über den Individuen, beruhen aber dennoch ganz auf ihnen, und alle Entwicklung in ihnen ist das Werk von Individuen; das einzelne Individuum wiederum ist seinerseits durch ihre Struktur bestimmt, und zwar so sehr, daß ihm für seine Besonderheit der Spielraum nur innerhalb dieser Struktur bleibt, oder doch nur wenig darüber hinaus. Aber die realen Gebilde des Gesamtgeistes haben weder Subjekts- noch Personalcharakter. So wenig sie im Kollektivbewußtsein aufgehen und als bloße Summe darstellbar sind, so wenig darf man sie als ein Bewußtsein im eigentlichen Sinne über dem Individualbewußtsein bezeichnen. Ein Bewußtsein von ihnen hat vielmehr immer nur der Einzelne — freilich nur ein unvollständiges Bewußtsein. Das vollständige aber gibt es nicht.

Die Einheit dieser tatsächlich überindividuellen Gebilde wurzelt eben gar nicht in einer Subjekteinheit, sondern in einer Einheit des Inhalts, einer Objekteinheit. Sie ist also jedenfalls keine personale Einheit.

d) Aufsteigende Ordnungen der Gesamtheit und absteigende Ordnungen der Personalität.

Es gibt ferner oberhalb der individuellen Person Gesamtheiten, die tatsächlich eine gewisse Analogie zur eigentlichen Personalität

Digitized by Google

zeigen: Familie, Stamm, Volk, Staat. Solche Körperschaften können kollektiv Überzeugungen hegen, streben, handeln, gesinnt sein, ähnlich wie Personen; und die Objekte ihres Verhaltens sind in der Regel Körperschaften gleicher Ordnung, ähnlich wie die Objekte von Akten der Einzelperson immer wieder Personen sind.

Dennoch sind auch diese Gebilde nicht Personen höherer Ordnung, sondern nur ein Analogon der Person. Die Individuen in ihnen sind solidarisch verbunden, tragen gemeinsam die Verantwortung des Gesamtverhaltens. Aber zur eigentlichen Personalität fehlt diesen Gesamtgebilden dennoch ein Grundwesensmoment — nicht alle kategorialen Momente der Person kehren in ihnen wieder. Es fehlt das bindende Gesamtbewußtsein, das Subjekt höherer Ordnung. Die wirklichen Träger der gemeinsamen Verantwortung sind eben doch letzten Endes die Einzelpersonen, wie sehr die ganze Last der Verantwortung sich auch auf sie verteilen mag.

Daß diese Gesamtheiten aber wenigstens eine Analogie zur Person zeigen, daß sie sich so verhalten können, „als ob" sie in der Tat Personen höherer Ordnung wären, das beruht eben darauf, daß ihre Glieder personale Wesen sind. Die reale Person, das Individuum, muß ihre Personalität dem höheren Gebilde leihen, um ihm das personale Verhalten zu ermöglichen. Denn überall in solchen quasi-personalen Gebilden gibt es repräsentierende Personen, die das Ganze vertreten, im Namen des Ganzen handeln, Leiter und Denker des Ganzen, seine Vorseher und Zwecksetzer sind. Daß ihr repräsentativer Wille nicht unbedingt „der Wille aller" ist, daß die Gesamtheit sich auch in Gegensatz zu ihm setzen, ihn negieren und durch den einer anderen Einzelperson ersetzen kann, das eben beweist, wie sehr es sich hier um ein Surrogat der originären Personalität handelt. Nur vertreten kann eine Person das Ganze, niemals aber ist das Ganze selbst Person. Das Prinzip der Vertretung und Übertragung — wie sehr immer es sich um legitim gewählte Vertreter handeln mag — ist kein vollwertiger Ersatz der Personalität.

Die repräsentierende Person verleiht dem Gesamtgebilde wenigstens noch eine gewisse mittelbare Personalität. Je höher hinauf aber in den Ordnungen der Gesamtheit, um so mehr versagt auch das Prinzip der Vertretung und Übertragung, um so impersonaler wird auch mittelbar das Gesamtgebilde. Man könnte daher mit einigem Recht den Satz aufstellen: die höheren Ordnungen der Gesamtheit sind nicht höhere, sondern vielmehr niedere Ordnungen der Personalität.

Es ist hiermit ähnlich wie mit Unendlichkeit und Rationalität im Mathematischen. Dem Rationalismus liegt es immer nah zu glauben,

Digitized by Google

die höheren Ordnungen des Unendlichen, und damit des „Irrationalen", seien zugleich höhere Ordnungen des Rationalen. Man setzt dabei voraus, daß die ratio selbst imstande sei sich mit den Ordnungen zu steigern. Das ist eine ganz aus der Luft gegriffene petitio. Wir kennen nur die menschliche ratio, und diese steigert sich nicht. Sie bleibt in ihre Grenzen gebannt, und was diese Grenzen übersteigt, ist unaufhebbar irrational. Genau so ist es mit der Personalität. Wir kennen nur die Personalität des Menschen und können sinnvoll nur von ihr sprechen. Auch sie steigert sich nicht, wie sehr ins Makrokosmische auch die ethischen Probleme mit den extensiv zunehmenden Ordnungen der Gesamtheit wachsen mögen. Wie die aufsteigenden Ordnungen des Unendlichen notwendig zugleich abnehmende Ordnungen des Rationalen sind — denn eben die Erkennbarkeit nimmt progressiv ab —, so sind auch die aufsteigenden Ordnungen der Gesamtheit immer und notwendig zugleich abnehmende Ordnungen der Personalität — denn eben die spezifische Einheit des Aktvollziehers, wie sie nur in einem Subjekt liegen kann, nimmt in diesem Aufstieg progressiv ab[1]).

Es ist ein nahezu unausrottbares Erbteil des Rationalismus, daß wir geneigt sind, überall wo es eine Stufenordnung oder Steigerung der Gebilde ins Makrokosmische gibt, die Bestimmungsstücke der niederen, allein gegebenen Ordnung den höheren und umfassenden Ordnungen nicht nur unbesehen beizulegen, sondern auch in entsprechend gesteigertem Maße beizulegen. Der metaphysische Personalismus ist ganz und gar auf diesem Vorurteil erbaut. Er findet in den aufsteigenden Ordnungen der Gesamtheit gewisse Grundzüge wieder, die er an der allein gegebenen Personalität des Menschen kennt; und diese Analogie genügt ihm für die Behauptung, daß jene höheren Gesamtheiten auch Personen höherer Ordnung sein müßten.

Daß hier die kategoriale Grundlage der Personalität, das Subjekt, die Einheit des erkennenden, wollenden, handelnden — kurz überhaupt des aktvollziehenden Wesens — fehlt, oder doch nur an wenigen nächsthöheren Ordnungen, und nur vertretungsweise und depotenziert wiederkehrt, dieser an sich durchaus einsichtigen Sachlage trägt er keine Rechnung. Das ethische Problem wird hierbei zu Unrecht losgerissen von seinen ontologischen Grundlagen. Bezieht man diese ein in den Problemkomplex und geht man in der Überlegung zurück auf die ganze Reihe der kategorialen Voraussetzungen, ohne welche die ethischen Phänomene ja gar nicht bestehen, so treten damit auch die allgemeineren kategorialen Schichtungs- und Abhängigkeitsgesetze in

[1]) Cf. Metaphysik der Erkenntnis[3]. Kap. 35 b.

Digitized by Google

Kraft, und man sieht leicht, daß die Potenzierungen der Gesamtheit zugleich Depotenzierungen der Personalität sind.

e) Ethik und Theologie.

In der Gesamtperspektive, die sich hiermit entrollt, ist es ohne weiteres einsichtig, daß die beiden Extreme auch die Grenzfälle der Personalität sind. Person im vollen, primären Sinn des Wortes ist und bleibt nur das untere Extrem, das individuelle Subjekt, der Mensch. Das entgegengesetzte Extrem, das universale, absolut allumfassende Wesen — wenn es ein solches gibt — ist so weit entfernt höchste Ordnung der Person zu sein, daß es vielmehr niederste Ordnung der Person sein müßte, ein absolutes Minimum an Personalität, gleichsam der status evanescens (= 0) der Personalität überhaupt. Das bedeutet aber, daß der kategorial wohlverstandene Zusammenhang dieser ganzen Perspektive gerade das Gegenteil von dem beweist, was der Personalismus mit ihm beweisen will: Gott — wenn schon man es fertig bringt ihn in diese Perspektive einzubeziehen — ist nicht höchste und absolute Person, sondern gerade das absolut impersonale Wesen. Sein Begriff wäre, von hier aus gesehen, der negative Grenzbegriff der Personalität überhaupt.

Ob man solche Einbeziehung Gottes überhaupt wagen darf, erscheint hiernach mehr als zweifelhaft. Man hat ja auch gar keinen Grund von den ethischen Problemen zu erwarten, daß sie irgendwelche theologischen Nebenresultate ergeben. Auch Kants Verfahren, die theologischen Grundbegriffe moralisch zu basieren, hat den Unwillen gerade des bodenständig theologischen Denkens auf sich gelenkt. Der Scheler'sche Personalismus begeht, bei aller Ablehnung Kants im allgemeinen und der Postulatenlehre im besonderen, eine ganz analoge Grenzüberschreitung. Der Begriff der Person aber verträgt diese Überschreitung nicht. Wenigstens nicht sofern er ein ethischer Begriff ist. Ob er sonst noch eine Bedeutung hat und ob diese einer Gottheit zukomme, läßt sich von der Ethik aus weder bejahen noch verneinen. Ihre Möglichkeit aber macht man durch metaphysische Steigerung des ethisch Personalen nur zweideutig.

Die ganze Personalismusthese mitsamt ihrer theologisch fragwürdigen Konsequenz könnte der Ethik schließlich gleichgültig sein, wenn nicht mittelbar durch sie auch ein axiologisches Vorurteil genährt würde. Gibt es Personen höherer Ordnung, so liegt es nah — da doch Personen Träger sittlicher Werte sind — anzunehmen, daß die höheren Werte auch den Personen höherer Ordnung zukommen; der höchste Wert also nur Gott, dem Menschen aber nur die niedersten sittlichen Werte. Tatsächlich erblickt Scheler im „Heiligen" einen solchen höchsten

Digitized by Google

Wert, dessen Überlegenheit über alle anderen Werte — und nicht nur die ethischen — sogar in einem objektiven Fundierungsverhältnis wurzeln soll. Hier blickt hinter der moralischen Theologie auch noch die theologische Moral hervor, eine Tendenz, die geradeswegs zur Aufhebung aller Selbständigkeit des Ethischen überhaupt führt, weil sie die Autonomie der sittlichen Werte selbst antastet.

Aber auch abgesehen von der personalistischen Gottesidee und ihrem alles erdrückenden Wertübergewicht — die höheren Wertklassen sind dann doch auch unter den mittleren Ordnungen so verteilt, daß Gesamtpersonen notwendig Träger höherer Werte sein müßten als Einzelpersonen. Das ist ein Gesichtspunkt, der den Menschen gegen die auf ihm erbauten Gesamtheiten herabsetzt und diese auf seine Kosten erhebt. Volk, Staat, Menschheit erscheint dann auch als Wertträger in höherem Sinne als der Mensch selbst, dessen Personalität sie in Wahrheit nur verblaßt widerspiegeln. Das gibt ein schiefes Bild. Volk und Staat sind selbstverständlich nicht in gleich primärem Sinne gut oder böse, ehrlich oder hinterhältig, liebevoll oder haßerfüllt, wie der Einzelmensch. Sie sind es überall und immer nur sekundär. Und zwar nur durch ihn, der das Differential ihrer Gesamtheiten ist.

Sittliches Wesen ist eben weder Gott noch der Staat, noch sonst etwas in der Welt, sondern einzig der primäre Träger der sittlichen Werte und Unwerte, der Mensch.

Digitized by Google

Zweiter Teil.

Das Reich der ethischen Werte

(Axiologie der Sitten).

I. Abschnitt:

Allgemeine Gesichtspunkte zur Werttafel.

26. Kapitel. Von der Stellung sittlicher Werte im Reich der Werte überhaupt.

a) Wertforschung und Wertgebiet der Ethik.

Nicht die Ethik allein hat es mit Werten zu tun. Primär drängt sich beim Terminus „Wert" der ökonomische Gesichtspunkt auf, von welchem er hergenommen ist. Diesem Gesichtspunkt zunächst liegt das Gebiet der Güter, in erster Linie der dinglichen, dann der vitalen, sozialen und geistigen Güter aller Art. Den letzteren sind die Werte des moralischen, rechtlichen, staatlichen, künstlerischen Lebens eng verwandt. Und auch mit ihnen ist vermutlich das Reich der Werte noch lange nicht abgeschlossen. Die Wertforschung ist noch jung, und alle Übersicht, die wir haben, ist bislang eine mehr zufällige, keine systematische. Es fehlen die übergreifenden Gesichtspunkte, und alle bisherigen Versuche sie zu gewinnen haben etwas blind suchendes, tastendes, entbehren jeglicher Gewißheit.

Solange ganze Wertgebiete, wie das der ästhetischen Werte, trotz ihrer offenkundig zentralen Stellung, so gut wie unerforscht daliegen, kann sich das auch nicht prinzipiell ändern. Unser Wissen um Struktur und Ordnung des Wertreiches ist selbst ein noch ganz im Stadium des Suchens und Tastens steckendes. Wir können nur vom Besonderen aus, von einzelnen uns gerade zugänglich gewordenen Wertgruppen aus, in das Wertreich hineinblicken, aber nicht von der Überschau des Ganzen aus das Einzelne deduktiv bestimmen.

So ist auch wenig Aussicht, von den benachbarten Wertgebieten oder gar von einer allgemeinen Werttheorie her etwas für die sittlichen

Digitized by Google

Werte als solche Geltendes zu gewinnen. Umgekehrt, das Gebiet der sittlichen Werte, als das unter den höheren Wertregionen noch am ehesten zugängliche, muß seinerseits noch die Anhaltspunkte zur allgemeinen Werttheorie hergeben. Auf Orientierung von anderer Seite her ist in der ethischen Wertforschung jedenfalls nicht zu rechnen.

Wie sich sittliche Werte von anderen Werten unterscheiden, ist zum Teil schon erörtert worden (doppelseitige Relativität auf die Person, cf. Kap. 15 d, e), zum Teil wird es sich erst in der Spezialanalyse einzelner Werte zeigen können. Soviel ist indessen leicht zu sehen, daß nicht alle Werte, die ethisch relevant sind — sei es nun im Sinne des Tunsollens oder der Teilhabe — deswegen schon sittliche Werte sind. Das Ethos des Menschen ist auf eine Menge von Werten bezogen, die nicht sittliche Werte sind. Moralisches Verhalten ist zwar immer ein Verhalten gegen Personen, aber doch zugleich immer ein Verhalten in bezug auf Wertvolles und Wertwidriges aller Art. Von diesem Gesichtspunkt hatte es schon einen guten Sinn, wie die Antike tat, die Güterlehre in die Ethik einzubeziehen.

In gewissem Sinne darf man sagen, daß alles Seiende irgendwie praktisch unter Wertgesichtspunkte fällt, daß alles in der Welt, auch das scheinbar Fernste und Indifferenteste sich unter der Perspektive der Ethik in Wertvolles und Wertwidriges scheidet. Dieselbe Welt, die in ihrer Ganzheit den ontologischen Phänomenen zugrunde liegt, gehört in ebenderselben Ganzheit auch zum ethischen Phänomen. Sie ist nicht weniger eine Welt von Gütern und Übeln als von Dingen und Dingverhältnissen. Gegeben wenigstens ist sie ebenso primär als jenes wie als dieses.

b) Fundierungsverhältnis zwischen sittlichen und Güterwerten.

Aber diese weite Wertsphäre ist nicht die der eigentlich sittlichen Werte. Diese haften nicht Dingen und Dingverhältnissen an, sondern eben nur Personen. Nur Akte der Person können gut und böse sein. Dennoch besteht die Notwendigkeit, jene weitere Wertsphäre in die ethische Betrachtung einzubeziehen, wenn auch nicht mit zu explizieren. Ihre Verknüpftheit mit den sittlichen Werten ist eben durchaus keine äußerliche, aufhebbare, oder auch nur ignorierbare, sondern eine wesenhafte, innerliche, materiale. Die Materie der sittlichen Werte setzt die der Güterwerte schon voraus, und mit der Materie zugleich deren spezifischen Wertcharakter selbst.

In der Tat, was hätte der Ehrliche wohl vor dem Diebe moralisch voraus, wenn die Dinge, um deren Entwendbarkeit es sich handelt, nicht irgendwie wertvoll wären? Was allein man entwenden, bzw. als

Digitized by Google

Besitz Anderer respektieren kann, sind eben Güter, und nicht einfach Dinge. Ist also Ehrlichkeit ein moralischer Wert der Person, so setzt er notwendig den Sachwert der Güter schon voraus. Er ist material fundiert auf ihn. Ebenso ist die Ritterlichkeit, die dem Schwachen einen Vorteil einräumt, fundiert auf den Wert des Vorteils; Nächstenliebe, die schenkt oder fremde Last auf sich nimmt, setzt den Güterwert des Geschenkes, bzw. den Sachverhaltswert der Entlastung für den Anderen voraus; nicht anders Wahrhaftigkeit den Wert der wahren Aussage für die fremde Person. Überall hier ist der Aktwert *ein vollständig anderer* als der vorausgesetzte Güterwert — einerlei ob dieser ein einfacher Ding- und Sachwert oder ein komplexer, in den Verhältnissen liegender Sachverhaltswert ist. Und zwar ist der Aktwert offenbar *ein höherer Wert*, dessen andere Artung schon daran einleuchtet, daß seine Größe nicht mit der des Gutes wächst und abnimmt, sondern nach Maßgabe ganz anderer Momente. Dennoch ist der Güterwert als solcher *vorausgesetzt*, und ohne ihn besteht auch der moralische Wert des Aktes nicht.

Es besteht also ein *Fundierungsverhältnis* zwischen den praktischen Werten der weiteren und denen der engeren Sphäre. Es ist ein eindeutiges, nicht umkehrbares Abhängigkeitsverhältnis, das vom niederen zum höheren Wert waltet. Aber die Abhängigkeit ist eine *bloß materiale*, keine axiologische. Der niedere Wert wird Materie höherer axiologischer Formung, ist deren bloße condicio sine qua non. In jedem anderen Sinne ist der höhere Wert unabhängig von ihm; das spezifische Wertquale an ihm, das sittlich Gute, ist dem Güterwert gegenüber durchaus ein Novum, das in ihm keineswegs vertreten war, ja gegen das er von sich aus ganz indifferent steht.

Und gerade das Materiesein der niederen Wertstruktur für die höhere macht dieses Verhältnis notwendig. Wo moralische Werte und Unwerte an realen Personen auftreten, da muß eine Welt realer Güter bereits vorhanden sein, auf die als Wertobjekte sich die Akte der Personen beziehen. Aber nicht umgekehrt; mit dem Bestehen jener Güterwelt ist das Auftreten moralischer Werte und Unwerte noch nicht gegeben. Erst mit dem Konnex der Personen in einer und derselben Güterwelt ist für sie der Boden geschaffen. Ihr Inhalt liegt in einer anderen Ebene, ist ein strukturelles Novum gegenüber allem anderweitigen Wertgehalt. Daher auch das Novum der Wertqualität selbst. Und zwar besteht diese Eigenart — die inhaltliche wie die axiologische — unbeschadet der Tatsache, daß auch das sittliche Verhalten für die von ihm betroffene Person mittelbar (anhängenderweise) den Charakter eines „Gutes" hat (vgl. Kap. 15. c.).

Digitized by Google

c) Unterschied von anderen Fundierungsverhältnissen.

Dieses Fundierungsverhältnis läßt sich nicht verallgemeinern. Es gilt keineswegs für das ganze Wertreich, daß höhere Werte in niederen fundiert sind. Die Abhängigkeit des im höheren Sinne Wertvollen vom Wertvollen niederer Art herrscht freilich auch sonst in breitem Umfange, aber es herrscht nicht durchgehend, und es ist auch strukturell nicht dasselbe Verhältnis wie hier.

Es ist die trivialste Selbstverständlichkeit, daß z. B. geistige Werte nur erblühen können, wo die elementaren Lebenswerte erfüllt sind, daß Kulturschöpfungen höherer Art nur auf dem Boden von Wohlfahrt und Wohlstand einer gewissen Höhe erwachsen. Aber das Gleiche läßt sich nicht in bezug auf die Werte der Lust und Annehmlichkeit, oder auch nur des Glücks, behaupten. Zwischen diesen und den Kulturwerten besteht kein inneres notwendiges Abhängigkeitsverhältnis, obgleich sie den letzteren gegenüber ebensosehr den Charakter der niederen Wertschicht haben.

Aber auch das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Lebenswerten und geistigen Werten ist nicht dasselbe wie das zwischen Güterwerten und sittlichen Werten. Lebenswerte sind nur die real ontologische Voraussetzung der geistigen Werte, d. h. ihre Realisiertheit ist Bedingung von deren Realisation; ihr Realsein ist hier nur Mittel und Baustein. Aber ihr Wert-Quale ist nicht materiale Bedingung geistiger Wertqualitäten. Güterwerte dagegen sind mit ihrem spezifischen Wert-Quale Bedingung der Wertqualitäten des personalen Verhaltens — unbeschadet der axiologischen Selbständigkeit der letzteren. Hier wie dort liegt ein bloßes Verhältnis der condicio sine qua non vor. Aber dort ist es ein bloß äußeres, ontologisches Verhältnis der Realisationsbedingung, hier dagegen ein strukturelles, inner-axiologisches, konstitutives Verhältnis der Wertwesenheiten als solcher, ein Einbezogensein der niederen in die höheren Wertmaterien selbst, kurz ein reines, vor aller Wertrealisation und unabhängig von ihr bestehendes Wesensverhältnis der Werte, oder richtiger der ganzen Wertregionen als solcher.

d) Schelers Versuch der umgekehrten Fundierung.

Dem Gesetz der Bedingtheit höherer Werte durch niedere hat Scheler das umgekehrte Gesetz der Fundierung niederer Werte auf höhere entgegengesetzt[1]). Hiernach können niedere Werte nur zu Recht bestehen, sofern höhere Werte, auf die sie bezogen sind und in denen sie ihren Sinn finden, bestehen. Das orientierende Beispiel ist das Verhältnis zwischen dem Wert des „Nützlichen" und dem des „Angeneh-

[1]) Scheler, Der Formalismus in der Ethik usw. 2. Aufl. S. 92 ff.

Digitized by Google

men". Im Wesen des Nützlichen liegt es, nützlich „zu etwas" zu sein; es kann nicht an sich selbst nützlich sein. Also ist ein anderer, offenbar höherer Wert die axiologische Bedingung des Nützlichen.

In dieser an sich einwandfreien Argumentation ist zunächst eins zu beanstanden. Warum muß der fundierende Wert durchaus das Angenehme sein? Nützlichkeit ist vielmehr überhaupt der Wert des Mittels als solchen, und dieser ist natürlich relativ auf einen vorgegebenen Zweck. Der Zweck nun muß freilich Eigenwert haben; aber dieser braucht nicht notwendig der des Angenehmen zu sein. Nützlich kann etwas auch sehr wohl für Lebens- und Wohlfahrtswerte, für soziale und geistige Werte aller Art sein. Erweitert man die Scheler'sche These in diesem Sinne, so besteht sie für das Nützliche zweifellos zu Recht.

Es fragt sich dann aber: geht es an, das gleiche Fundierungsverhältnis auch auf andere Ordnungen von Werten zu beziehen? Ist es wahr, daß Lebenswerte ihrerseits auch in geistigen Werten, oder gar diese in einem höchsten religiösen Wert „fundiert" sind? Wahr ist es, daß auch das Leben durch die geistigen Werte einen entschieden höheren Sinn gewinnt. Aber das liegt lediglich in der Rangordnung der Werte selbst. Darf man dagegen so weit gehen zu sagen, der Lebenswert würde hinfällig, wenn er nicht auf den Wert geistigen Seins bezogen wäre, in dem das auf ihn selbst gerichtete Wertbewußtsein eingeschlossen ist?

Damit wäre der Eigenwert des Lebens in Wahrheit schon negiert; und die Schwere des sittlichen Vergehens etwa, die in der Verletzung des nackten Lebens liegt — auch wo kaum nennenswerte geistige Werte am Leben hängen —, wäre schlechterdings unverständlich. Vollends dem Wertgefühl, und gerade auch dem sittlichen, widersprechend ist es aber, wenn man auch die geistigen Werte (einschließlich der sittlichen Aktwerte) von einem absoluten jenseitig-religiösen Wert abhängig macht. Das Charakteristische geistiger Werte, z. B. der ästhetischen, ist ja gerade die Evidenz ihrer Autonomie, ihr vollkommenes Fürsichsein, ihre Selbstgenugsamkeit und Unabhängigkeit von allen weiter ausschauenden Wertperspektiven.

Das gleiche gilt von sittlichen Werten. Ihre Fundierung auf einen höheren Wert ist offenkundig eine metaphysische Konstruktion, erdacht als Stütze religionsphilosophischer Thesen, die als solche zum Wesen des Ästhetischen oder Moralischen nicht das Geringste beitragen. Dieser ganze „Fundierungsgedanke" ist im Grunde ein teleologisches Vorurteil; es würde allgemein formuliert dahin lauten, daß allemal die niederen Gebilde durch höhere als Zwecke bedingt sind, um ihretwillen da sind, bzw. in ihnen allein Sinn haben.

Ein solches teleologisches Fundierungsgesetz würde eine durchgehend

Digitized by Google

teleologische Schichtung der Wertmaterien und eine teleologische Struktur des Wertreichs überhaupt voraussetzen und damit nicht nur etwas vollkommen Unerweisbares behaupten, sondern auch gegen eben jene kategorialen Abhängigkeitsgesetze verstoßen, die auch im metaphysischen Personalismus verletzt sind (vgl. Kap. 25).

Es muß demgegenüber in Geltung bleiben, daß alle Ordnungen echter Eigenwerte ihre eigentümliche Autonomie besitzen, die durch keinerlei Abhängigkeit von oben her geschmälert werden darf. Der ganze Sinn des Wertreichs, sofern es eine *Sphäre ideal ansichseiender Wesenheiten* ist, steht und fällt mit diesem Grundsatz. Insonderheit aber sind es die Geisteswerte, in deren Wesen bis in die letzten Besonderungen hinein diese Autonomie evident einsichtig ist. Was schön ist, ist um seiner selbst willen schön, was komisch, um seiner selbst willen komisch; was edel oder liebenswert ist, ist um seiner selbst willen edel oder liebenswert. Alle Rückbeziehung auf ein anderes, „um dessent willen" es ist, was es ist, bleibt spekulative Konstruktion.

Die Orientierung am Nützlichkeitswert erweist sich also als die denkbar schlechteste. Denn eben Nützlichkeitswerte sind keine Eigenwerte. In ihrem Wesen gerade liegt es, nur Mittelwert für Eigenwerte sein zu können.

Von ganz anderer Art ist die oben dargelegte Fundierung der höheren Werte auf niedere. Sie bedeutet keine Aufhebung der Autonomie für die höheren Werte, denn sie *betrifft gar nicht den Wertcharakter der letzteren*, sondern durchaus nur gewisse Strukturelemente ihrer Materie, sofern diese selbst bereits einen Wertcharakter haben müssen. Dieses Fundierungsverhältnis gibt immer nur eine Teilbedingung des höheren Wertes an, in welcher er als solcher noch keineswegs besteht. Es ist gar kein axiologisches, geschweige denn ein teleologisches, sondern *nur ein materiales* — oder, wie in den meisten Fällen, gar nur ein modales — Fundierungsverhältnis. Es gewährt an seinem Teil freilich auch einen gewissen Einblick in das Wertreich, aber es betrifft keineswegs die Gesamtordnung.

Abhängigkeiten überhaupt können natürlich in einem Reich autonomer Wesenheiten sehr wohl bestehen; sie dürfen nur nicht totale Wesensabhängigkeit sein, denn solche hebt die Autonomie der Glieder auf. Axiologisch-teleologische Fundierung „von oben her" ist eben totale Wesensabhängigkeit der Wertcharaktere selbst. Materiale Fundierung „von unten auf" ist dagegen nur Teilabhängigkeit einzelner Strukturelemente.

Digitized by Google

27. Kapitel. Zweck der Handlung und moralischer Wert.

a) Verkennung der sittlichen Werte in der Zweckethik.

Neben aller methodologischen Konsequenz resultiert aber aus dem dargelegten Fundierungsverhältnis eine noch weit wichtigere, für das Verständnis der sittlichen Akte selbst ausschlaggebende Einsicht.

Die Kantische Ethik erblickte den Sinn sittlicher Prinzipien in ihrem Sollenscharakter allein. Gebot, Imperativ, Anforderung an den Menschen ist das Sittengesetz. Überträgt man das auf die Werte, so müßte der Sinn der sittlichen Werte für den Menschen darin bestehen und aufgehen, daß sich sein Wille auf sie als oberste Zwecke zu richten habe. Der sittlich Gute wäre hiernach derjenige, der in seiner Handlungsweise den Zweck verfolgte, sittlich gut zu *sein*, der also etwa die Wahrheit spräche, um wahrhaftig zu *sein*, liebte um liebevoll zu *sein*, Großmut übte um großmütig zu *sein*. Der Kantische Rigorismus spricht es geradezu allgemein so aus: sittlichen Wert habe nur diejenige Handlung, die „*um des Gesetzes willen*" geschehe; es genügt nicht, daß sie dem Gesetz gemäß sei, das Gesetz muß auch ihr alleiniger Bestimmungsgrund, seine Erfüllung ihr Endzweck sein.

Daß dieser starre Rigorismus zu den ungereimtesten Konsequenzen führt, liegt auf der Hand und ist oft gerügt worden. Nicht um ihn handelt es sich, er ist nur ein Auswuchs der Zweckethik. Wie aber steht es um die Ethik der Zwecke selbst? Ist es wahr, daß moralische Werte die obersten Zwecke der sittlichen Handlung ausmachen, d. h. die Zwecke eben derjenigen Handlung, deren Wertqualität sie bilden? Ist es wahr, daß der sittlich Gute im Zweck seiner Handlung letzten Endes sich selbst, ausgezeichnet mit dem Wertprädikat der Handlung, vor Augen hat, daß er also in seinem Zweck anticipando sein eigenes Spiegelbild — d. h. das Bild seiner selbst, wie er sein sollte — sieht? Ist Selbstbespiegelung der Sinn von Güte, Liebe, Großmut, Wahrhaftigkeit?

Das ist eine offenkundige Verfälschung des in der sittlichen Handlung gegebenen Sachverhalts. Der Zweck des Wahrhaftigen ist gar nicht, selbst wahrhaft zu *sein*, sondern dieses, daß derjenige, zu dem er spricht, die Wahrheit erfahre; ebenso der Zweck des Hochherzigen oder Liebevollen ist nicht, hochherzig oder liebevoll zu *sein*, sondern dieses, daß der Andere, den er etwa beschenkt oder erfreut, das Geschenk oder die Freude habe. Er schenkt wohl *aus Liebe*, aber *nicht um der Liebe willen*. Ihm ist es gar nicht um sein eigenes sittliches Sein, sondern *um das Sein des Anderen* zu tun, und zwar gemeinhin keineswegs um sein sittliches, sondern um sein ganzes menschliches Sein, das leibliche wie das geistige, d. h. um irgendwelche *für ihn wertvolle Sachverhalte*. Wertvoll aber sind diese Sachverhalte für den Anderen,

Digitized by Google

sofern Güterwerte in sie einbezogen sind. Das Wissen der Wahrheit ist ebensowohl ein Gut, oder doch sicher als Gut gemeint, wie die geschenkte Gabe oder die bereitete Freude.

Hier zeigt sich am Sinn der sittlichen Handlung die Bedeutung des Fundiertseins sittlicher Aktwerte auf Güterwerte. Sittlich wertvoll ist die Handlung freilich auch gerade durch ihren Zweck, aber nicht sofern der Zweck den sittlichen Wert der Handlung zum Inhalt hat; freilich auch nicht einfach sofern er Güter zum Inhalt hat, wohl aber sofern er eine bestimmte Beziehung von Gütern und Personen zum Inhalt hat.

Der Zweck der Handlung ist ein *Sachverhaltswert*, der sich über ihm erhebende *sittliche Wert der Handlung* dagegen ist ein *Aktwert*, und eben dadurch ein *Personwert*. Sittliche Wertqualitäten charakterisieren die *Art des Verhaltens einer Person, nicht aber den Gegenstand der Intention*, in der das Verhalten besteht. Sie erscheinen — nach dem Wort Schelers — gleichsam „auf dem Rücken der Handlung", nicht aber in ihrer Zielrichtung. In der Zweckethik liegt die prinzipielle Verkennung der sittlichen Werte, eben in der *fälschlichen Gleichsetzung* der letzteren mit dem Wert des erstrebten Sachverhalts.

b) Die Grenze des Tunsollens im Reich der Werte.

Auf den ersten Blick scheint hieraus zu folgen, daß sittliche Werte für das sittliche Verhalten der Person, für Streben, Wille, Vorsatz, Handlung, überhaupt nicht bestimmend sind.

Das wäre weit gefehlt. Was wir das „Gewissen" nennen, das mehr oder weniger bewußte innere Mitwissen (conscientia) um Wert und Unwert des eigenen Verhaltens, ist ja keineswegs bloß die nachträglich verurteilende Instanz, die man gewöhnlich darunter versteht, sondern ebensosehr eine prohibitive, der Handlung vorgreifende und sie wenigstens negativ durch Ausschaltung des sittlich Wertwidrigen mitbestimmende Instanz. Das sittliche Wertgefühl wirkt also *zum mindesten seligierend* mit in der Wahl der Zwecke. Und da es sich auf Grund des polaren Gegensatzes von Wert und Unwert notwendig um ein zweigliedriges Entweder-Oder handelt, so ist *dieses der Form nach negative Eingreifen in Wirklichkeit ein durchaus positives*.

Die Sachverhaltswerte, um deren Realisation es sich im Streben, Wollen und äußeren Verhalten allein handeln kann, sind *durch das sittliche Wertgefühl* — und zwar nach Maßgabe seines Umfanges und seiner Stärke — *immer schon einer Auslese unterworfen*. Und diese Art der sittlichen Werte, bestimmend zu sein, hat auch da noch einen positiven Charakter, wo sie nichts als ein Unterlassen be-

Digitized by Google

wirkt. Auch das Unterlassen ist Handlung im sittlichen Sinn. Die Situationen aus denen heraus die Person handelt, tragen eben immer den Charakter eines aktuellen Gestelltseins vor die Entscheidung. Das bloße sich-Scheuen vor der Versündigung ist immer noch ein positives Entscheiden des Falles.

Eine andere Frage dagegen taucht hier in ganzer Schwere auf. Wenn der moralische Wert der Handlung niemals mit dem Wertgehalt ihres Zweckes koinzidieren kann, muß da nicht als Konsequenz gelten, daß moralische Werte als solche überhaupt nicht realisiert werden können? Kann sich da überhaupt noch ein Streben, ein Wille auf sie richten? Und schließlich, wenn das negiert werden sollte, hat es da überhaupt noch einen Sinn vom Sollenscharakter dieser Werte zu sprechen? Ist dann nicht alles eigentliche Sollen auf Sachverhaltswerte, d. h. auf ein Schalten mit Gütern in bezug auf Personen, beschränkt? Mit einem Worte, ist der Mensch im Ernst dazu verurteilt, sein Streben lediglich auf niedere Wertschichten zu richten, nur niedere Werte zu realisieren, die höchsten Werte aber, die Person- und Aktwerte, d. h. die eigentlich sittlichen Werte, gar nicht erstreben und realisieren zu können?

Diese Frage ist in sich nicht eindeutig. Sie ist, je nachdem man sie auf Realisation, Streben oder Sollen richtet, eine durchaus verschiedene und verschieden zu beantworten.

Was zunächst das Sollen anlangt, so ist das *reine Seinsollen* der Werte durch sie *gar nicht berührt*, sowohl das ideale als das aktuale. Das sittlich Gute „soll sein", und sofern es nur als Wertqualität sittlicher Akte sein kann, in denen die Realität anderer Werte intendiert ist, so heißt das eben, diese Wertintention der Akte solle so beschaffen (etwa inhaltlich so seligiert) sein, daß den Akten die moralischen Wertqualitäten zukommen. Darin ist keinerlei Widersinn. Desgleichen wird notwendig, wo die Wertintention dieser Anforderung nicht entspricht, der Akt nicht sein, wie er sein soll; das Seinsollen wird also ein aktuales sein. Auch das widerspricht dem Obigen nicht; „so sein sollen" heißt nicht, man solle so zu sein „streben".

Ganz anders dagegen steht es mit dem *Tunsollen, der an die Person gerichteten Forderung*, den unerfüllten Wert in der Handlung selbst zu intendieren, seine Realität also an der eigenen Person zu bezwecken. Hier erst liegt die Grenze der Sollensethik; denn hier ergibt sich offenbar der Widerspruch gegen das Wesensgesetz, daß der sittliche Wert der Handlung nicht zugleich der in ihr als Zweck intendierte Wert sein kann. Das Tunsollen also ist es, das sich nicht auf sittliche Werte richten kann. So wenigstens sieht es vorläufig aus. Auch diese These wird noch zu begrenzen sein.

Digitized by Google

Jedenfalls darf es im allgemeinen gelten: die Sollensethik — und mit ihr ist in erster Linie immer das Tunsollen gemeint — haftet nicht an den moralischen Werten der Person, sondern an niederen Wertschichten, an Werten der ethischen Wirklichkeit, an Sachverhaltswerten, und sofern diese auf Güterwerte schon rückbezogen sind, an Güterwerten.

Soviel aber ist festzuhalten, daß die Grenze des Tunsollens im Wertreich nicht die Grenze des Sollens überhaupt ist. Der imperativische Charakter sittlicher Gebote also, die das Verhalten als solches betreffen, ist durch diese Grenze gar nicht berührt; noch viel weniger also der der sittlichen Verbote (etwa derjenigen des Dekalogs), deren positiv-seligierender Sinn schon in ihrer äußerlich negativen Form einleuchtet.

c) Die Grenze der Erstrebbarkeit sittlicher Werte.

Da nun ein Tunsollen nur sinnvoll ist, wo ihm in der Person, an die es sich wendet, wenigstens die Möglichkeit eines Erstrebens entspricht, so erweist sich die Grenze des Tunsollens zugleich als Grenze der Erstrebbarkeit. Und was für das Streben gilt, muß ebenso für Wille, Entschluß, Vorsatz, Zwecksetzung, ja für den objektiv-intentionalen Gehalt der Gesinnung selbst gelten. Das kann freilich nicht heißen, daß alles sittlich-gut-sein-Wollen ein sinnloses, oder gar unmögliches Wollen sei. Es heißt nur, daß das Wollen in einer sittlich guten Handlung nicht das Wollen des sittlich-gut-Seins dieser Handlung ist, sondern das Wollen eines anderen Guten und eines in anderem Sinne Guten, nämlich eines an sich guten Sachverhalts.

Es fragt sich nun: bedeutet dieses Grenzverhältnis wirklich das, was die Schelersche Ethik aus ihr folgert[1]), daß jedes Gerichtetsein der Handlung oder des Willens auf sittliche Werte des Verhaltens dem sittlichen Charakter dieses Wollens widerstreite?

Bejaht man diese Frage, so ergibt sich die folgende Gesamtperspektive: im Reich der Werte nimmt die Erstrebbarkeit mit der Werthöhe ab, und die Personwerte als die höchsten (die eigentlich sittlichen) Werte sind überhaupt nicht erstrebbar. Die Erstrebbarkeit wird hier = 0, sie findet diesseits der sittlichen Werte ihre absolute Grenze.

Der Personalismus stützt diese These durch den Satz, daß die Person als solche mit allem, was zu ihr gehört (den Akten und ihren Wertqualitäten), ihrem Wesen nach niemals gegenständlich werden könne, — ein Satz, der (wie oben in der Kritik des Personalismus gezeigt wurde) bereits auf einer Verkennung des kategorialen Verhältnisses

[1]) Scheler, a. a. O. S. 527 f.

Digitized by Google

zwischen Subjekt und Person beruht. Diese Art Begründung also dürfen wir hier als erledigt ausschalten. Es liegt metaphysisch im Wesen der Person durchaus kein Hinweis, warum sie selbst oder ihre Akte nicht als Gegenstand intendiert werden könnten, sei nun die Intention eine seinserfassende (im weiten Sinne „erkennende") oder eine strebende.

Wahr bleibt deswegen doch der andere Satz, daß im Streben gemeinhin nicht Personwerte, sondern Sachverhaltswerte intendiert werden, und daß die Intendierbarkeit im Streben überhaupt im Maße der Werthöhe abnimmt, an den Personwerten aber als den höchsten ihr natürliches Minimum erreicht. Aber daraus folgt nicht, daß dieses Minimum = 0 sei, oder daß Personwerte überhaupt nicht praktisch intendierbar wären.

Denn der Grund solcher Abnahme der Intendierbarkeit liegt nicht im Wesen der Person und ihrer Akte, sondern *einzig und allein im Wesen der sittlichen Werte*, nämlich darin, daß sie eben nicht Werte des erstrebten Inhalts, sondern *Qualitätswerte des Strebens selbst* sind. Was hier wirklich die Grenze der Erstrebbarkeit ausmacht, ist also ein ganz anderes Wesensverhältnis: die *notwendige Nichtidentität zwischen Wert und Wert* — nämlich dem des Aktes und dem des im Akt erstrebten Inhalts. Daß aber der Gegenstand des Aktes nicht selbst wiederum ein Gebilde derselben Ordnung, d. h. ein Akt, ein Verhalten, ein strebendes Intendieren — sei es derselben oder einer fremden Person — sein kann, das liegt keineswegs in diesem Wesensverhältnis. *Folglich kann es in ihm auch nicht liegen, daß Wertqualitäten von Akten derselben Ordnung nicht intendiert werden könnten.* Denn daß es notwendig dieselbe Wertqualität sei, die in einem und demselben Akt zugleich der von ihm intendierte Gegenstand *und* der an ihm als Wertträger realisierte moralische Wert sein müßte — und das allein ist nach jenem Wesensgesetz ausgeschlossen —, ist darin keineswegs enthalten.

In der Tat, wie könnte es denn so etwas wie *sittliche Erziehung* geben — sei es nun Selbsterziehung oder Erziehung einer fremden Person —, wenn es die strebende Intention des sittlich-gut-Seins gar nicht gäbe! Es ist keineswegs nötig, hierbei an pädagogisch zweifelhafte Mittel, wie Ermahnung, Belehrung oder das bewußte eigene Beispiel zu denken. Der Mittel und Wege gibt es viele, und selbst wenn sie alle insgesamt zweischneidig sein sollten, so bleibt doch *der Sinn der Intention des Sittlich-Guten* in ihnen als eines solchen über jeden Zweifel zu Recht bestehen.

Die Mangelhaftigkeit der Mittel ist demgegenüber nur eine Frage des Erfolges; die strebende Intention aber steht zum Erfolge in gar

Digitized by Google

keinem angebbaren Verhältnis. Die Erstrebbarkeit als solche bleibt bestehen, sie ist eine Tatsache, ein aufzeigbares Phänomen des moralischen Lebens.

Freilich ist sie nur ein Grenzphänomen und hat darin selbst ihre Grenze; d. h. man darf von hier aus das Erstrebbarsein sittlicher Werte nicht verallgemeinern, darf nicht schließen, es seien folglich in allem sittlichen Streben auch sittliche Werte das Erstrebte. Derartiges folgt keineswegs aus diesem Phänomen. Aber man darf dem Erzieher, dem Vater oder dem irgendwie für Andere sich moralisch verantwortlich Fühlenden nicht die Intention sittlicher Werte überhaupt absprechen; desgleichen nicht dem moralisch Gereiften überhaupt sich selbst und Anderen gegenüber. Im Gegenteil, es ist evident, daß aller Gefahr der Selbstbespiegelung (die immer naheliegen mag) zum Trotz gerade in solchem Streben ein Höhepunkt sittlichen Verhaltens erblickt werden muß. Die Kehrseite dieses Phänomens erst ist die von Scheler ins Zentrum der Ethik gerückte, aber gerade bei ihm in der Luft schwebende allgemeine „Mitverantwortlichkeit" des Einzelnen für den Einzelnen wie für Alle, und zwar gerade für ihr sittliches Sein als solches. Hierher gehört z. B. auch das Bewußtsein des eigenen sittlichen Beispiels, das ein jeder unvermeidlich mit jedem eigenen Verhalten gibt, des guten wie des Bösen. Der gleichen moralischen Tendenz entspringt sowohl die Scheu, ein böses Beispiel zu geben, als auch die bei aller Bescheidenheit berechtigte Tendenz, ein gutes zu geben.

Nur wer die sittlichen Phänomene unter vorgefaßten metaphysischen Gesichtspunkten einer willkürlichen Auslese unterwirft, kann diese Gruppe von Phänomenen in Abrede stellen. Sowohl ihre Ablehnung als auch ihre Verallgemeinerung ist Verfälschung der Tatsachen.

Diese Phänomene nun widersprechen dem metaphysischen Personalismus — oder richtiger, dieser widerspricht ihnen und hebt dadurch sich selbst auf — aber sie widersprechen nicht dem Gesetz der Nichtidentität von erstrebtem Wert und Wert des Strebens. Die Nichtidentität ist vielmehr in ihnen vollkommen gewahrt. Auch wo der Zweck des Strebens wirklich der sittliche Wert einer Person (der eigenen oder fremden) ist, da ist er dennoch niemals derselbe wie der sittliche Wert dieses Strebens. Geht die Tendenz des Erziehers z. B. auf Hochherzigkeit und Opfermut des Zöglings, so ist diese seine Tendenz deswegen doch ihrerseits weder hochherzig noch opfermutig zu nennen; ebensowenig ist sie ehrlich oder wahrhaftig, sofern sie an ihm Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit intendiert. Vielmehr kommt ihr ein anderer moralischer Wert zu, den mit einem eindeutigen Namen zu benennen schwierig genug sein mag, der aber auch unbenannt evident genug als sittlicher Wert einleuchtet. Vielleicht ist es ein be-

Digitized by Google

sonderer, nicht weiter zurückführbarer Wert der bewußten Verantwortung für das moralische Sein einer fremden Person; vielleicht auch läßt er sich weiter subsumieren unter den Wert der „Weisheit" (etwa im Sinn der antiken σοφία) oder den der Liebe — sei es nun persönliche oder allgemeine Menschenliebe. Den sittlichen Wert moralischen Besorgtseins um eine Person wird man jedenfalls nicht bestreiten können. Aber soviel leuchtet ein, daß er ein anderer ist als der in diesem Besorgtsein intendierte.

Es gibt noch mancherlei andere Belege für diesen Sachverhalt. Einer der plastischsten ist das Verhältnis von Vorbild und Nachfolge. Nachfolgen heißt eben einem ausgeprägten Typus moralischen Seins nachstreben, d. h. zu sein streben wie das Vorbild. Und da es hierfür ganz gleichgültig ist, ob das Vorbild eine reale Person oder ein Ideal ist, so knüpft sich hieran eine lange Kette weiterer Phänomene, die alle den gleichen Typus eines auf sittliche Werte als solche gerichteten Strebens zeigen. Alle Abstufungen ethischer Idealbildung gehören hierher — sofern wenigstens die Ideale kein müßiger Traum bleiben, sondern bestimmend auf das eigene (oder fremde) Verhalten zurückwirken. Aber auch hier überall ist offenkundig der sittliche Wert des Nachstrebens ein anderer als der des nacherstrebten Ideals selbst.

Dem Gesetz der Nichtidentität von moralischem Wert und intendiertem Wert im Wollen, Streben oder Handeln widerspricht dieser Tatsachenkomplex jedenfalls nicht. Dagegen kann man aus ihm die Lehre ziehen, daß es nicht unbedingt zutreffend ist, den intendierten Wert als Sachverhaltswert zu bezeichnen. Er kann vielmehr — gleichsam im Grenzfall — auch ein Personwert sein. Ist doch das Verhalten, und zwar das sittliche Verhalten der Person, hier Gegenstand des Strebens. Freilich ist auch dieses in keiner Weise zu verallgemeinern. Es bleibt vielmehr der Grenzfall, gemeinhin aber bleiben die im Streben intendierten Werte Sachverhaltswerte. Immerhin würde sich eine Wesensbestimmung von Streben, Wollen und Handlung, welche als Gegenstand der Intention nur Realisation von Sachverhaltswerten vorsähe, als zu eng erweisen. Man muß die Personwerte wenigstens prinzipiell mit einbeziehen — ein deutlicher Beweis, daß personales Sein und Personwert nicht weniger gegenständlich sind als Sachsein und Sachwert.

Der Satz der Nichterstrebbarkeit sittlicher Werte ist also, generell genommen, falsch. Was von ihm übrig bleibt, ist nichts als die Verschiedenheit von intendiertem Wert und Intentionswert. Daraus folgt: die Grenze der Erstrebbarkeit liegt nicht auf der Grenzscheide von Sachverhaltswert und sittlichem Wert, sondern offenkundig ein beträchtliches Stück oberhalb ihrer. Ob sie alle moralischen

Digitized by Google

Werte in die Sphäre des Erstrebbaren einbezieht, läßt sich auf Grund allgemeiner Erwägung nicht entscheiden. Eine wirkliche Unmöglichkeit des Erstrebens würde sich nämlich erst dort ergeben, wo der Wert des Erstrebten mit dem des Strebens selbst zusammenfiele. Ob aber dieser Fall irgendwo aktuell wird, ist zum Voraus, vor der Analyse der Werte selbst, gar nicht einzusehen.

Darüber hinaus aber ist es sehr wohl möglich, daß es auch solche sittliche Werte gibt, die überhaupt, gemäß dem Wesen ihrer Materie, sich nicht intendieren, geschweige denn realisieren lassen, die man nur haben oder nicht haben kann. Es liegt nahe hierbei von vornherein an die reiche Gruppe individueller Persönlichkeitswerte zu denken. Aber warum das exklusive Verhalten zum Streben ihnen eigentümlich ist, und warum Erstrebbarkeit in ihnen eine absolute Grenze findet, das zu erörtern gehört in einen anderen Fragekomplex.

d) Verhältnis von Erstrebbarkeit und Realisierbarkeit.

Wieder anders steht es mit der Realisation sittlicher Werte. Auf den ersten Blick sollte man meinen, sie sei ungünstiger gestellt als das Erstreben: vieles läßt sich doch erstreben, was nicht erreicht werden kann; was sich aber erreichen läßt, so meint man, muß doch mindestens erstrebbar sein. Dann also wäre die Grenze der Realisierbarkeit im Wertreich niedriger anzusetzen als die der Erstrebbarkeit. Und so könnte man meinen, daß sie etwa der Grenzscheide der sittlichen und Sachverhaltswerte entspreche. Realisierbar wären dann nur die letzteren, während erstrebbar überhaupt auch die ersteren sind.

Dabei ist die stillschweigende Voraussetzung, daß strebendes Erreichen gleichbedeutend mit Realisation sei, daß also Realisation durch Streben bedingt sei, dieses aber nicht durch Realisierbarkeit. Das ist eine offenkundig falsche Annahme. Werte können real werden ganz ohne eine auf sie gerichtete Intention. Verwirklichung braucht gar nicht gewollt, beabsichtigt, zwecktätig betrieben zu sein. Güter und wertvolle Sachverhalte entstehen auch ohne jemandes willentliches Zutun, sei es auf „natürlichem" Wege oder als Folge menschlichen Tuns, ohne aber in diesem Tun bezweckt zu sein. Auch böser Wille kann Gutes hervorbringen, gegen seine Absicht. Was real wird, ist Sache des Erfolges; der Erfolg aber steht zur Absicht in gar keinem bestimmten Verhältnis.

Daraus folgt zunächst ganz allgemein, daß vieles durch Handlungen realisiert werden kann, was in ihnen nicht erstrebt war. Realisation eines Wertes also ist nicht bedingt durch sein Erstrebtsein. Also

Digitized by Google

auch nicht durch seine Erstrebbarkeit[1]). Die Sphäre des Realisierbaren ist auf die des Erstrebbaren nicht beschränkt. Und die Grenze der Erstrebbarkeit ist durchaus nicht zugleich eine der Realisierbarkeit vorgezogene Grenze.

Überträgt man dieses auf die sittlichen Werte, so zeigt sich, daß auch ihre Realisation am Menschen gar nicht bedingt ist durch ihr Erstrebtsein. Auch an ihnen ist die Realisierbarkeit günstiger gestellt als die Erstrebbarkeit. Und hier nun erweist sich dieses Verhältnis als höchst bedeutungsvoll für das sittliche Sein der Person. Denn erstrebbar sind sittliche Werte, wie sich gezeigt hat, nur in geringem Maße, gleichsam im Grenzfall. Wären sie auch in ebenso geringem Maße realisierbar, so wäre der Mensch von fast allem sittlichen Wertvollsein so gut wie abgeschnitten. M. a. W. könnte ein personales Wesen an seinem eigenen Sein Werte nicht anders als durch Streben nach ihnen realisieren, so könnte es sie vielmehr nahezu überhaupt nicht realisieren.

Das widerspricht nun offenbar den Tatsachen des sittlichen Lebens. In jeder rechtlichen Handlung, jedem liebenden Verhalten, jedem Wohlwollen realisiert der Mensch echte sittliche Werte an seinem eigenen Sein. Seine Intentionen dabei sind aber gemeinhin keineswegs auf diese Werte gerichtet, auch nicht auf sein eigenes sittliches Sein, sondern nach außen auf das Sein anderer Personen, genauer, auf Sachverhalte, welche diese betreffen. Das Wesen sittlicher Wertrealisation nun besteht eben darin, daß der Mensch in diesem seinem „für alle ethisch positive Haltung wesentlichen Außersichgerichtetsein" und in dieser „Richtintention" seines Eigenwertes nichtsdestoweniger gerade den sittlichen Eigenwert seiner Person realisiert[2]). Ja, im allgemeinen wird der Satz gelten dürfen: je mehr nach außen gerichtet die Wertintention der Akte, um so reicher am innersten Wesen der Person die Realisation sittlicher Werte.

Die Paradoxie, die hierin liegt, hat ihren Grund im Wesen der Werte selbst, und zwar speziell im Fundierungsverhältnis zwischen sittlichen und Güterwerten (bzw. Sachverhaltswerten). Da der sittliche Wert ein Wert des Aktes selbst ist, also nicht in der Zielrichtung des Aktes,

---

[1]) Andererseits ist auch Erstrebbarkeit nicht notwendig durch Realisierbarkeit bedingt. Sonst gäbe es kein ohnmächtiges Streben. Realisierbarkeit und Erstrebbarkeit stehen überhaupt ohne festes Verhältnis da. Aber sie stehen deswegen nicht indifferent zu einander. Streben ist wesensgemäß auf Realisation gerichtet. Aber die Vorsehung des Strebenden ist begrenzt. Sein Wissen um Realisierbarkeit deckt sich nicht mit den wirklichen Realisationsmöglichkeiten.

[2]) Diese Formulierung ist im Anschluß an Scheler a. a. O. S. 528 gegeben. Die Anführungszeichen heben das wörtlich Zitierte heraus.

Digitized by Google

sondern nur an ihm selbst als seine Wertqualität auftreten kann, so liegt notwendig seine Realisation nicht in der Richtung der Akte auf ihn, sondern gerade in ihrer Richtung auf Sachverhaltswerte. Da nun aber ferner alle strebende Intention auf Realisation des Erstrebten hindrängt, so ist notwendig in allem Streben Wollen, und Handeln, ja in allem praktischen Verhalten überhaupt ein Schichtungsverhältnis zweier Realisationen enthalten. Die eine Realisation ist intendiert (erstrebt); die andere ist nicht intendiert, sondern wird nur mit vollzogen — und zwar wird sie unabhängig davon vollzogen, ob die intendierte Realisation überhaupt zustande kommt (also die Realität des intendierten Sachverhalts erreicht) oder nicht. Denn der sittliche Wert des Aktes hängt nicht am Erfolg, sondern an seiner Intentionsrichtung selbst. Die nichtintendierte Realisation des sittlichen Wertes also kommt nicht erst mit der intendierten Realisation des Sachverhaltswertes zustande, sondern schon mit der bloßen Intention, dem Streben selbst. Man darf also sehr wohl sagen, die Person realisiere ihren eigenen sittlichen Wert „in" ihrem Streben, ja sogar „durch" ihr Streben. Aber wohlverstanden, sie realisiert ihn deswegen doch weder durch die Realisation des Erstrebten, noch durch das Erstreben seiner selbst als sittlichen Wertes, sondern durchaus und einzig durch das Erstreben anderer Werte (im allgemeinen nicht sittlicher), auf welche die sittlichen materialiter fundiert sind.

Und dieses Grundverhältnis haftet nicht allein dem eigentlichen Streben, Wollen und Handeln an, sondern mutatis mutandis überhaupt allen praktisch wertintendierenden Akten, aller Gesinnung, allem „Verhalten" einer Person, auch dem scheinbar aktionslosen. Denn aus gegebener Situation heraus intentional auf Sachverhaltswerte gerichtet ist direkt oder indirekt alles praktische Verhalten der Person, ohne Unterschied der Erscheinungsformen. Das Sichtbarwerden hängt an der Realisation des Intendierten, nicht an der Intention selbst. Die Realisation des Nichtintendierten aber (des sittlichen Wertes) hängt nicht an der Realisation des Intendierten, sondern an der Intention als solcher. Realisiert wird eben durch die bloße Intention als solche ein anderes als das Intendierte.

e) Die Grenze der Realisierbarkeit sittlicher Werte.

Hiernach könnte es scheinen, als habe die nicht intendierte Realisation gar keine Grenzen, oder doch keine prinzipiellen, in ihrem Wesensverhältnis zu den Werten liegenden. Von der mannigfaltigen empirischen (äußeren) Begrenztheit der Realisation im individuellen Fall muß hier natürlich abgesehen werden.

Digitized by Google

So aber verhält es sich in Wahrheit nicht. Der Realisation können auch andere Hindernisse im Wege stehen als die Intention.

So liegt es im Wesen mancher Güterwerte, nie real werden zu können, weil Realisation — und zwar auch die nichtintendierte — sich gar nicht auf sie richten kann, oder weil es im Wesen der realen Prozesse überhaupt liegt, sich nur von ihnen weg, aber nicht auf sie zu bewegen zu können. Es gibt Güter, die man wohl verlieren kann, wenn man sie hat, aber nicht gewinnen, wenn man sie nicht hat oder verloren hat. Von dieser Art sind Jugend, Unbefangenheit, Harmlosigkeit; und ihnen nahe stehen gewisse Formen des Glücks, wie fröhlicher Sinn, gesunder Leichtsinn, in gewissen Grenzen auch Schönheit, Anmut, natürliche Grazie und vieles dem Verwandtes. Daß man die glückliche Anlage in bescheidenem Maße auch pflegen und entwickeln kann, spielt demgegenüber — wenigstens innerhalb des einzelnen Menschenlebens — eine untergeordnete Rolle. Und für die erstgenannten Beispiele besteht diese Möglichkeit wohl überhaupt nicht.

Solche Wertmaterien, in deren Eigenart es liegt, daß sich Realisation nicht auf sie richten kann, könnte es im Reich der sittlichen Werte sehr wohl auch geben. Zunächst denkt man auch hier wohl an dieselben individuellen Persönlichkeitswerte, von denen gesagt wurde, daß sie auch nicht erstrebbar sind. Aber die Grenze der Erstrebbarkeit ist ja gar nicht die der Realisierbarkeit. Und tatsächlich fällt sie auch nicht mit ihr zusammen. Persönlichkeitswerte lassen sich u. a. deswegen nicht erstreben, weil sie wohl fühlbar, aber kaum strukturell greifbar sind und ein Streben sich eindeutig gar nicht auf sie richten kann. Aber zur Realisation bedarf es dessen gar nicht, weil es *des Strebens nicht bedarf*. Ein Mensch, dessen individuelle moralische Idee in ihm eine Macht ist, realisiert dieselbe ohnehin in all seinem Verhalten, was er dabei auch strebend intendieren mag. Er „baut" gleichsam ständig an seinem eigensten moralischen Sein, sofern in all seinem Streben und Verhalten die intendierten Sachverhaltswerte — neben der Selektion durch allgemeine sittliche Werte — auch noch durch den eigentümlichen Wert seines persönlichen Ethos seligiert sind. Aber von diesem aufbauenden Prozeß braucht er weder ein Wertbewußtsein, noch überhaupt ein Bewußtsein zu haben. Kurz, Persönlichkeitswerte werden genau so realisiert wie alle anderen Personwerte auch: im Erstreben anderer, äußerer Werte und ohne die auf sie gerichtete Intention.

An der Materie der Persönlichkeitswerte also findet die Realisation keine Grenze. Aber es gibt eine ganz andere Gruppe sittlicher Werte, die nichts weniger als individuell sind, an deren Materie aber dennoch die Realisation versagt — und zwar nicht wegen ihres axiologischen Höherseins (in der Rangordnung der Werte), sondern ausschließlich

Digitized by Google

deswegen, weil die Struktur ihrer Materie sich der Realisation widersetzt. Die repräsentativen Beispiele für diese Gruppe sind Unschuld und Reinheit. Mit diesen Werten ist es tatsächlich ebenso wie unter den Güterwerten mit Jugend, Unbefangenheit und Harmlosigkeit; die beiden letzteren stehen ohnehin schon auf der Grenze zwischen sittlichen und Güterwerten. Unschuld und Reinheit kann man verlieren, aber nicht wiederherstellen, wenn sie einmal verloren sind. Es gibt wohl das Sehnen nach ihnen zurück, aber es gibt kein Verhalten des Menschen, weder ein gewolltes noch ein ungewolltes, in dem sie sich wiedergewinnen ließen. Sie fallen dem Menschen nur wie Geschenke vom Himmel zu — sei es von Natur mit dem ersten Eintritt ins Menschenleben, wo er noch diesseits aller moralischen Konflikte steht, sei es als wirkliches Gnadengeschenk der Gottheit durch einen Schuld und Verfehlung tilgenden Akt, wie der Glaube der Frommen es allezeit erhofft. Aber in beiden Fällen ist es eben keine Realisation durch das Verhalten des Menschen, auch nicht im Sinne der Realisation des Nichtintendierten.

Die Gruppe dieser die Realisierbarkeit begrenzenden Werte erweitert sich noch um ein bedeutendes, wenn man nicht die Realisierbarkeit überhaupt, sondern die für den einzelnen Menschen in Frage zieht. So ist der Wert der Tapferkeit für den von Hause aus Feigen durchaus nicht realisierbar; es kann an seine Stelle höchstens ein Surrogat aus Überlegung, Selbstbeherrschung und Gewöhnung treten, eine Art innerer Disziplin. Ebenso kann der Stumpfe und Indolente auf keine Weise tatkräftig und ehrgeizig, der Passive nicht energisch, der im Herzen Tyrannische nicht rechtlich empfindend, der Knechtische und Würdelose nicht ritterlich und hochherzig werden. Überall hier findet die Realisierbarkeit unabhängig von der Erstrebbarkeit ihre Grenze. Ein jeder kann an sich selbst eben nur realisieren, was in der Natur seines individuellen Ethos als Möglichkeit liegt. Nicht jede sittliche Anforderung, mag sie auch rein als solche noch so allgemeingültig sein, kann eben an jeden Menschen gestellt werden.

Es gibt somit die Grenze der Realisierbarkeit ebensogut wie die der Erstrebbarkeit und die des Tunsollens. Aber sie ist eine andere und eine anders bedingte. Sie liegt im Wesen gewisser Wertmaterien — sei es absolut, oder relativ auf ein bestimmtes menschliches Ethos —, während die Grenze der Erstrebbarkeit im Wesen des Strebens liegt, welches, auf sittliche Werte gerichtet, sich selbst im Wege steht.

Digitized by Google

28. Kapitel. Von der Rangordnung der Werte.

a) Die methodologische Aporie des Ordnungsprinzips.

Im Bisherigen ist bereits fortwährend von höheren und niederen Werten die Rede. Der Gedanke einer im Wertreich bestehenden Rangordnung ist also die stillschweigende Voraussetzung.

Daran ist freilich kein Anstoß zu nehmen, denn in der Tat ist es unmöglich über Wertverhältnisse etwas auszumachen, ohne diese Voraussetzung zu machen. Aber deswegen ist das Recht der Voraussetzung weder erwiesen noch ihr Sinn klargestellt. Nun wäre es auch eine falsche Anforderung, vor der Entwicklung der Werte selbst schon die Rangordnung festlegen zu wollen; sie kann sich offenbar erst an der genaueren Wertanalyse ergeben — so weit wenigstens diese möglich ist. Aber das Prinzip selbst erfordert dennoch auch eine der Wertanalyse vorausgehende Erörterung, und sei es auch nur um festzustellen, warum eigentlich nur die Phänomenologie der einzelnen Werte selbst ein Bild der Werttafel ergeben kann.

Die methodologische Schwierigkeit hierbei besteht nun darin, daß man eine Mannigfaltigkeit von Werten nicht anders zur Darstellung bringen kann als in einer Reihenfolge, und daß sich die Tendenz, in solcher Reihenfolge eine Rangfolge auch wenigstens allgemein anzudeuten, ganz von selbst einstellt. Schon allein das Fundierungsverhältnis zwischen den beiden Wertklassen bringt durch sein Gewicht eine solche Tendenz mit sich.

Handelte es sich in der Rangordnung nur um das summarische Verhältnis von Güterwerten (einschließlich der personbezogenen Sachverhaltswerte) zu den Person- und Aktwerten als den eigentlich sittlichen, so wäre die Entscheidung relativ einfach und ließe sich mitsamt ihrer Begründung vorwegnehmen. Aber es handelt sich nicht darum allein. Es handelt sich um eine durchgehende Gliederung des ethischen Wertreichs, sowohl desjenigen der Sachen und Sachverhalte als auch desjenigen der Personen und ihres Verhaltens. Und hier kann man nicht anders vorgehen, als daß man eben diejenige Rangordnung implizite voraussetzt, die sich im Lauf der Wertanalyse erst ergeben kann.

Dabei ist auch dieses nachträgliche Sich-Ergeben nur cum grano salis zu verstehen. Zu einer wirklich durchgehenden Wertordnung reicht auch die Einzelanalyse, wie sie sich bestenfalls geben läßt, nicht hin. Man darf nie vergessen, daß wir in den Anfängen der Wertforschung stehen, und daß eigentliche Spezialuntersuchungen noch gar nicht vorliegen. Man darf also gesicherte Resultate überhaupt nicht erwarten. Was sich aufzeigen läßt, sind gewisse mehr oder weniger evident zusammengehörige Gruppen von Werten, die sich um einzelne beherr-

Digitized by Google

schende Grundwerte drängen, deren Stellung zueinander aber keineswegs durch ein stetiges Aneinanderschließen anschaulich wird. Die Typik als solche ist zwar einleuchtend, aber ein einheitliches Prinzip der Anordnung läßt sich ihr nicht entnehmen, geschweige denn ein Prinzip der Ausfüllung für die zwischen den Gruppen klaffenden Lücken.

Die ganze Methode steht eben noch im Zeichen des Suchens und Tastens. Von aprioriſcher Überschau ist keine Rede. Die sichtbar werdenden Ausschnitte sind in bezug auf die unstreitig vorhandene, an sich bestehende einheitliche Rangordnung offenbar bloß zufällig, bloß durch die menschliche Einstellung und ihre zweitweilige Einseitigkeit bedingt.

Man muß eben die Werte zu fassen suchen, wo und wie man sie zu fassen bekommt. Für die eine Gruppe ist der leitende Gesichtspunkt ein „systematischer", etwa im Wesen von Wert und Sollen überhaupt liegender, für die andere ein der geschichtlich „zufälligen" Entwicklung des Ethos entnommener, für eine dritte ein solcher Entwicklung gerade entgegengesetzter und im Gegensatz zu ihr konzipierter. Daß hierbei die Einheitlichkeit zu wünschen übrig läßt, ist selbstverständlich. Democh darf keiner dieser disparaten Gesichtspunkte vernachlässigt werden. Es sind eben doch die gegebenen Anhaltspunkte.

So muß das Vorgehen notwendig einen unverbindlichen, heranführenden (epagogischen) Charakter bewahren. Man muß es darauf ankommen lassen, ob dieser Weg zu strafferen Einheitsgesichtspunkten hinaufführt oder nicht.

b) Wertbewußtsein und Bewußtsein der Rangordnung.

Diese Notlage des Problems darf einen nicht verkennen lassen, wie wichtig, ja wie direkt zentral die Frage ist, um die es sich hier handelt. Alle Werterkenntnis bleibt abstrakt ohne Erkenntnis der Wertbeziehungen. Sind doch in allen ethischen Situationen mannigfache Werte zugleich beteiligt, und liegt doch für den Menschen, der vor die Situation gestellt ist, die Aufgabe eben darin, sein Verhalten aus dem Situationsbewußtsein heraus einzurichten, welches Wert gegen Wert abwägt. Sein Wertgefühl also kann ihn nur dann wirklich leiten, wenn es zugleich ein Gefühl der Rangordnung ist. Natürlich muß auch dieses ein primäres, nicht erst durch Reflexion gewonnenes sein. Unmittelbar muß mit dem Gefühl für den Wert selbst ein solches für die Werthöhe verbunden sein.

Es liegt im Wesen des menschlichen Wollens, daß es sich nicht auf etwas Wertwidriges als solches richten kann. Das war der unverlierbare Sinn der Sokratischen Ethik: niemand tut Böses um des Bösen willen, immer ist es ein Gutes (Wertvolles), das ihm vorschwebt. Es wurde gezeigt, wie die christliche Ethik ein zweites bestimmendes Mo-

Digitized by Google

ment in Rücksicht zieht, das dem Wissen des Guten im Menschen entgegentritt, das Moment der Schwäche, des Gebanntseins durch niedere Mächte.

Aber ist die Verirrung im natürlichen Begehren damit erklärt? Die Aporie ist doch gerade diese: wie kann Schwäche, wie kann der Affekt den Willen vom Wertvollen ablenken, wenn es doch im Wesen des Willens liegt, sich nur auf Wertvolles richten zu können? Die Verirrung kann nicht darin bestehen, daß Wille oder Begehren auf ein Wertwidriges als solches und um seiner selbst willen hingelenkt wird. Diese Art Ablenkung gibt es im Menschen nicht. Ein satanisches Wesen mag das Böse um des Bösen willen wollen können. Der Mensch aber ist kein satanisches Wesen; sein Begehren bleibt eindeutig an die positive Seite der Wertreihen, an das im weiten Sinne Gute gebunden.

Die Antwort muß anders lauten: auch der affektgebannte Wille geht auf Werte, er geht nur auf niedere Werte. Er ist gebannt durch die äußeren, moralisch indifferenten Güterwerte; ihm fehlt die Selektion durch höhere, d. h. durch sittliche Werte. Und selbst wo diese Selektion ihm nicht fehlt, wo vielleicht leise ein höheres Wertgefühl mitspricht, da kann es doch übertönt sein von der drastischen Stärke der niederen Werte.

Die Lösung des Problems also liegt in der Rangordnung der Werte. In jeder konkreten Situation ist durch das bloße Gegenüber der an den gleichen Güterwerten interessierten Personen die Sachlage in der Weise gegeben, daß jedes handelnde Verhalten, ja schon jede innere Stellungnahme zugleich unter sittliche Wertgesichtspunkte fällt. Und diese sind allemal die höheren. Ihre Preisgabe gegen das eigene Interessiertsein am Güterwert ist die moralische Verirrung. Denn das eben ist das Eigentümliche der sittlichen Werte, daß sie mit dem Anspruch einer unbedingteren Geltung auftreten, und das Interesse an niederen Werten nur in den Grenzen ihrer eigenen Wahrung durch die Person gestatten. Das Bewußtsein ihres „Höherseins" also ist das schlechterdings Ausschlaggebende. Alles sittlich seligierende Wertbewußtsein ist notwendig ein Bewußtsein der Rangordnung.

c) Axiologisch irreduzibler Sinn des „Höheren" und „Niederen".

Behält man diese allgemeine Sachlage im Auge, so kann man kaum zweifeln, daß hinter dem sittlichen Konflikt, wie ihn vielgestaltig die Lebenssituationen bringen, immer in irgendeiner Form der Gegensatz von Wert und Wert steht, nicht der von Wert und Unwert.

Der Konflikt hat nicht die Form der logisch-kontradiktorischen Alternative, sondern immer die eines auf beiden Seiten positiv (nämlich

Digitized by Google

axiologisch positiv) akzentuierten konträren Gegensatzes. Dem steht aber andererseits die Tatsache gegenüber, daß das wirkliche Verhalten der Person sich unmöglich für beide Seiten des Gegensatzes zugleich entscheiden kann; es kann von den beiden auf dem Spiel stehenden Werten nur dem einen folgen und den anderen verletzen. Die Willensentscheidung also kann nicht umhin, *den an sich axiologisch konträren Gegensatz als einen kontradiktorischen zu behandeln.* Darin liegt die absolute Schranke aller menschlichen Willensentscheidung. Alles, was der Mensch tun kann, beschränkt sich auf die Tendenz, dem einen Wert *den Vorzug zu geben* vor dem anderen, und zwar einen Vorzug, auf den der Wert objektiv Anspruch hat. Der Spielraum dieses Könnens ist weit genug, um die Fülle alles sittlichen Für und Wider zu umfassen. Aber alle positive Entscheidung innerhalb seiner hängt an der Frage des Wertvorzugs, des Höherseins, ist eine Funktion des Bewußtseins der Rangordnung.

Was eigentlich der Sinn des „Höheren" und „Niederen" in dieser Rangordnung ist, macht zwar dem Wertgefühl keine Schwierigkeit, ist aber in begrifflicher Strenge kaum anzugeben. Die Skala der Werthöhe bildet *eine Dimension sui generis.* Sie ist in keiner Weise auf Dimensionen anders gearteter Wertvariabilität zurückzuführen. Das macht sie schlechterdings *undefinierbar.* Es ist z. B. falsch, wenn man einen Anhalt der Werthöhe in der kategorialen Struktur der Wertmaterien, etwa im Gegensatz ihrer Einfachheit und Kompliziertheit, erblickt. Selbst wenn es sich erweisen sollte, daß im allgemeinen wirklich der höheren Strukturkomplexion auch die höhere axiologische Stellung zukomme, so dürfte man daraus doch kein Prinzip machen. Denn zahlreiche Einzelfälle beweisen das Gegenteil.

Der gewöhnliche Fehler, dem man begegnet, liegt übrigens in umgekehrter Richtung: man glaubt in den allgemeinsten Werten die höchsten zu erkennen, in den speziellsten (individuellen) die niedersten. Jene haben aber unstreitig die einfachste, diese die komplexeste materiale Struktur. Was hierzu verführt, ist in erster Linie die Analogie zum logischen Begriffsverhältnis; man substituiert, ohne es zu merken, dem axiologischen Verhältnis der Werthöhe das *formale Subsumptionsverhältnis* der strukturellen Abhängigkeit. Solche Abhängigkeit gibt es natürlich im Wertreich auch; die allgemeineren und elementareren Werte tauchen tatsächlich als Strukturelemente der komplexeren wieder und wieder auf. Aber die letzteren sind deswegen doch nicht die niederen Werte; sie sind zumeist gerade die höheren. Jene Abhängigkeit also ist, unbeschadet ihres Bestehens im Wertreich, jedenfalls kein Maßstab des Höherseins.

Viele Typen der philosophischen Ethik haben aber eben diesen Feh-

Digitized by Google

ler begangen, im materialen Subsumptionsverhältnis ein Verhältnis der Werthöhe zu erblicken. Hierher gehören alle Theorien, die nach einem solchen obersten Grundwert fahnden, aus dem sich alle niederen Werte „ableiten" ließen. Bei solcher Ableitung schwebt unwillkürlich ein logisches Deduktionsverhältnis vor; ja, man gibt sich dem Glauben hin, auf diese Weise ein System der ethischen Werte „ableiten" zu können. Und eben dazu fahndet man nach dem obersten Einheitswert. Unverkennbar steckt z. B. in Kants Lehre vom kategorischen Imperativ ein solcher Gedanke; denn die Einheit des „Sittengesetzes" bedeutete ihm eben den allgemeinen Wertmaßstab aller möglichen „Maximen". Daß die Fortbildner der Kantischen Sollensethik — allen voran Fichte — derselben Suggestion der „Subsumierbarkeit unter das Prinzip" unterliegen, ist kein Wunder. Aber auch in Platons „Idee des Guten" steckt bereits etwas von diesem Vorurteil. Anders dagegen dürfte es bei Aristoteles oder Hegel stehen, deren teleologische Metaphysik umgekehrt im höheren Telos allemal das strukturell komplexere Gebilde meint. Doch ist auch hier der Maßstab der Höhe durchaus kein autonom axiologischer.

Die Verführung zur Analogie mit dem Begriffssystem besteht trotz allem Mißlingen solcher Konstruktion ungeschwächt fort. Die Philosophie kann nämlich nicht umhin, das Wertsystem (soweit sie es faßt) in die Form eines Systems von Wert-*Begriffen* zu fassen. Letzteres ist nicht zu ändern. Erfolgreich begegnen läßt sich jenem Vorurteil deswegen niemals mit bloßer Kritik, sondern nur durch Einführung eines andersgearteten positiven Gesichtspunktes.

Ein solcher nun läßt sich, wie gesagt, nicht willkürlich schaffen, sondern nur der fortschreitenden Wertanalyse selbst entnehmen. Die Voraussetzung dabei aber ist, daß die zu analysierenden Phänomene des Wertgefühls — die einzigen sicheren Anhaltspunkte, die wir haben, — das Gesamtphänomen der Rangordnung bereits implizite in sich enthalten.

d) Mehrdimensionalität des Wertreichs.

Ein weiteres Vorurteil, das sich mit dem Gedanken der Rangordnung einschleicht, ist die Annahme einer einfachen, in einer einzigen Reihe aufgehenden Wertskala.

Solche Eindimensionalität des Wertreichs wäre freilich im Sinne der Übersicht ein Vorzug. Aber schon dieser — schließlich doch nur „für uns" bestehende — Vorzug sollte einen stutzig machen. Wie z. B. reimt sich damit auch nur das unstreitig im Wertreich bestehende (wenn auch nicht die Werthöhe betreffende) Subsumptionsverhältnis? Dieses setzt doch die Koordination der gemeinsam subsumierten Werte schon vor-

Digitized by Google

aus. Überdies würde die bloße Koexistenz zweier heterogener Ordnungsverhältnisse in dem einen Wertreich (des Werthöhen- und des Subsumptionsverhältnisses) allein genügen, einen von der Tatsache mehrdimensionaler Ordnung zu überzeugen.

Aber es gibt andere, stärkere Belege für diese Tatsache. Erstens einmal ist es für jeden, der schon einen Einblick ins Wertreich gewonnen hat, einleuchtend, daß die Mannigfaltigkeit der Werte zu groß ist, um in linearer Anordnung die den Inhaltsdifferenzen entsprechenden Distanzen haben zu können. Die Werte müßten dabei schon geradezu kontinuierlich ineinander überfließen, was ihrer wirklichen Artung, d. h. ihrer im Wertgefühl gegebenen, zum Teil sehr schroffen Verschiedenheit, durchaus nicht entspricht.

Zweitens aber ist es evident, daß die mit der Materie variierende qualitative Verschiedenheit der Werte als solche etwas ganz anderes bedeutet als verschiedene Werthöhe, und daß folglich auch gar keine Notwendigkeit vorliegt, warum inhaltsverschiedene Werte durchaus verschiedene Werthöhe haben müßten. Vielmehr geht aus der bloßen Heterogeneität von Werthöhe und Wertstruktur bereits mit voller Eindeutigkeit hervor, daß beide sehr wohl auch unabhängig voneinander variieren können, und daß verschiedene Wertmaterien sehr wohl auch gleiche Werthöhe haben können.

Daraus folgt, daß es „senkrecht" zur Skala der Werthöhen auch ein Koordinationsverhältnis verschiedener Werte auf gleicher Werthöhe gibt. Prinzipiell wenigstens steht einem solchen nichts im Wege. An der durchgehenden festen Zuordnung jedes Wertes an eine bestimmte Höhenlage ändert das nicht das Geringste. Die Höhenordnung erweist sich dabei nur als gleichzeitig auch „in die Breite" differenziert. Das heißt aber, das System der Werte ist ein mehrdimensionales, und nur eine von seinen Dimensionen ist die der Werthöhe.

Diese Einsicht läßt sich hier noch nicht genauer durch Phänomene belegen. Die Belege können sich erst in der besonderen Analyse der Werte ergeben. Es gibt Wertgruppen, innerhalb derer Unterschiede der Höhenlage kaum angebbar sind oder doch in gar keinem Verhältnis stehen zu der sehr auffallenden materialen Verschiedenheit. Im Gebiet der Güterwerte ist diese Tatsache übrigens eine sehr bekannte. „Wer die Wahl hat, der hat die Qual" sagt der Volksmund; das heißt axiologisch ausgedrückt: zwei durchaus verschiedene Güter können sehr wohl gleich wertvoll sein. Für die sittlichen Werte ist ohne weiteres das Gleiche zu erwarten; und in den Grenzen des menschlichen, nicht eben mathematisch scharfen Sinnes für die Werthöhe läßt es sich auch dort nachweisen.

Digitized by Google

Die Bedeutung dieses Phänomens ist wiederum von großer Tragweite. Denn das ist leicht zu sehen: wo Werte von gleicher Werthöhe in einer und derselben Situation gemeinsam auf dem Spiel stehen, so daß der Handelnde nur einem von ihnen gerecht werden kann, da muß der moralische Konflikt sich zum Wertkonflikt zuspitzen.

e) Wertstärke und Werthöhe. Versündigung und Erfüllung.

Ferner ist es ein naheliegender Irrtum zu meinen, daß das Höhersein eines Wertes seine unbedingtere Geltung bedeute, etwa seine größere Nähe zur Absolutheit. Dann müßte der niedere Wert ein relativerer, bedingterer sein, gegen ihn gehalten. Das ergibt keinen klaren Sinn. Haben Werte überhaupt ein ideales Ansichsein, so ist ihre Geltung durchweg eine absolute, in keiner Weise relativierbare. Sie kann in dieser Beziehung nicht abgestuft sein.

Eine scheinbare Stütze findet diese Auffassung an der Tatsache, daß das Seinsollen der sittlichen Werte ein unbedingteres ist als das der Güterwerte; die Realisation eines Güterwertes z. B. kann den Verstoß gegen einen sittlichen Wert niemals rechtfertigen, wohl aber umgekehrt. Man vergißt dabei nur zweierlei. Erstens ist das Seinsollen eines Wertes nicht identisch mit seiner Geltung, dem Wertvollsein des betreffenden Inhalts selbst; wo das Gewicht des Seinsollens sich mannigfaltig abstuft, kann das Wertvollsein der einzelnen Materie doch ein durchaus absolutes sein. Zweitens aber ist das Verhältnis von Güterwerten und sittlichen Werten ein durchaus einzigartiges — ein materiales Fundierungsverhältnis sui generis —, das sich keineswegs verallgemeinern läßt und jedenfalls innerhalb beider Wertklassen nicht wiederkehrt. Das Werthöhenverhältnis dagegen durchzieht ununterbrochen die ganze Reihe der Werte. Es ist also jedenfalls ein anderes Verhältnis.

Dennoch gibt es einen jener Auffassung verwandten Gesichtspunkt der Abstufung: den der Stärke oder der bestimmenden — etwa das Werturteil bestimmenden — Kraft. In dieser Beziehung sind die Werte tatsächlich, und auch die moralischen unter sich, sehr verschieden geartet.

Aber die Verschiedenheit der Stärke ist nicht die der Höhe. Eher ließe sich behaupten, die beiden Arten der Abstufung seien einander entgegengesetzt: die höheren Werte seien gerade die schwächeren, die niederen aber die stärkeren. In gewissen Grenzen dürfte diese indirekte Proportionalität von Höhe und Stärke wohl stimmen; sind doch die höheren Werte zumeist auch die komplexeren Gebilde, die niederen aber die elementareren. Das Elementare aber ist immer das an Stärke Überlegene. In diesem Punkte gäbe es also die Wieder-

Digitized by Google

kehr des kategorialen Grundgesetzes im Wertreich, des Gesetzes, daß die niederen Kategorien die stärkeren und unabhängigeren, die schwächeren und bedingteren aber allemal die höheren und komplexeren sind. Dieses Gesetz ist auf ontologischem Boden direkt einsichtig am Schichtungsverhältnis der Kategorien. Die Schichtung der Werte aber übersehen wir nicht. Werte sind eben keine Seinskategorien, und ihr Verhältnis ist am realen Konkretum nicht einsichtig.

Daß aber im allgemeinen auch hier das umgekehrte Verhältnis von Höhe und Stärke zu Recht besteht, davon kann man sich leicht überzeugen. Die Versündigung am niederen Wert ist im allgemeinen schwerer als die am höheren; die Erfüllung des höheren aber ist moralisch wertvoller als die des niederen. Der Mord gilt als schwerstes Vergehen, aber die Respektierung fremden Lebens ist deswegen nicht der höchste moralische Habitus — nicht zu vergleichen mit Freundschaft, Liebe, Vertrauenswürdigkeit. Das Eigentum ist ein unvergleichlich niedrigerer Wert als persönliches Wohlwollen, aber die Verletzung des Eigentums (Diebstahl) ist nichtsdestoweniger um vieles verwerflicher als bloßes Übelwollen. Versündigung gegen niedere Werte ist schimpflich, ehrenrührig, empörend, aber ihre Erfüllung erreicht nur eben das Niveau des Anständigen, ohne sich darüber zu erheben. Die Verletzung höherer Werte dagegen hat wohl den Charakter moralischer Verfehlung, aber nichts direkt Entwürdigendes, während die Realisation dieser Werte etwas Erhebendes, Befreiendes, ja Begeisterndes haben kann.

An diesem Phänomen in dieser Allgemeinheit ist nicht zu rütteln. Was aus ihm folgt, ist eine Frage für sich. Soviel ist an ihm mit Gewißheit zu ersehen, daß Werthöhe etwas anderes ist als Wertstärke. Wollte man aber weiter schließen, daß sich hieraus ein indirekter Maßstab der Werthöhe ergebe, so würde man damit immerhin wenigstens unsicher gehen. Denn das kategoriale Grundgesetz ist nur an Kategorien exakt erfüllt. Für Werte dürfte es nur annähernd gelten — deutlich noch bei größerer Höhendistanz der Werte, verschwimmend aber und schließlich ganz versagend vor aller feineren Differenzierung der Werthöhe. Und auf die letztere gerade käme es allein an. Die Höhenstellung der grob gefaßten Extreme gegeneinander ist ohnehin jedem evident.

29. Kapitel. Die Frage nach den Kriterien der Werthöhe.

a) Schelers fünf Kennzeichen der Rangordnung.

Mit der Frage nach der Rangordnung ist auch die ihrer Erkennbarkeit bereits aufgerollt. Sie ist ein Teilproblem der Werterkenntnis und teilt deren Schwierigkeiten.

Digitized by Google

Gibt es Kriterien der Werthöhe? Und worin bestehen sie? Da es ein Bewußtsein der Werthöhe gibt, so gut wie ein Wertbewußtsein überhaupt, so kann man gar nicht umhin, das Vorhandensein irgendwelcher Kennzeichen anzunehmen. Aber es könnte sein, daß sie tief verborgen im Wertgefühl liegen und einer Analyse unzugänglich bleiben.

Einen bewußten Versuch, Kennzeichen der Werthöhe zu entwickeln, haben wir wiederum bei Scheler[1]). Er bezieht sich freilich nicht auf die ethischen Werte als solche in ihrem Verhältnis zu einander, sondern auf das ganze Wertreich, in welchem natürlich auch die Höhenunterschiede größer und in die Augen fallender sind. Aber das würde an sich eine Übertragung der Kriterien auf die innerethischen Unterschiede der Höhe nicht ausschließen. Es muß daher hier auf diese Kennzeichen eingegangen werden.

1. Werte sind um so höher, je „dauerhafter" sie sind; man sollte vielleicht lieber sagen, je zeitloser sie sind. Nicht die Dauerhaftigkeit des Wertträgers ist hier gemeint, denn die Zerstörbarkeit des Wertvollen nimmt mit der Werthöhe wohl eher zu als ab, sondern die Überzeitlichkeit des Wertcharakters selbst. Der Wert des Angenehmen ist an die Dauer einer bestimmten Empfänglichkeit, der Wert von Gütern an die einer bestimmten (äußeren oder inneren) Situation gebunden. Geistige Werte haben eine alles Empirische überragende Gültigkeit, sie bestehen fort über das Vergehen der Disposition und Situation hinaus. Moralische Werte stehen und fallen nicht mit dem Akt, dem sie anhaften; Liebe ist sinnvoll nur sub specie quadam aeterni.

2. Werte sind um so höher, je weniger der Wertcharakter des Trägers mit seiner Ausdehnung wächst und mit seiner Teilung abnimmt. Materielle Güter lassen sich auf Personen nur verteilen, indem man sie selbst teilt. Ihr Wert für den Einzelnen nimmt dabei im Maße der Teilung ab. Geistige Güter sind an sich unteilbar, sind indifferent gegen die Anzahl der an ihnen Teilhabenden. Daß der soziale Interessenkonflikt an materiellen Gütern hängt und nicht an geistigen, liegt nicht im Wesen des auf sie gerichteten Interesses (etwa in dessen größerer Intensität), sondern im Wesen der Werte. Jene trennen die Personen, die an ihnen teilhaben, diese vereinigen sie in gemeinsamer Teilhabe. Daß moralische Werte in eminentem Sinne vereinigend sind und aller Teilbarkeit spotten, liegt auf der Hand. Ihre Seinsweise ist ein Sein für Alle und Jeden, eben weil ihr Ansichsein auf niemandes Teilhabe relativ ist.

3. An dritter Stelle bringt Scheler das oben (Kap. 26. c.) besprochene

[1]) Scheler, a. a. O. S. 88 ff.

Digitized by Google

Fundierungsverhältnis. Sind niedere Werte in höheren fundiert, so liegt in dieser Wertabhängigkeit natürlich ein Kennzeichen der Werthöhe. Aber auch sofern dieses Verhältnis sich als ein unrichtig geschautes erweist und an seine Stelle das umgekehrte tritt (Kap. 26a), bleibt das Prinzip, daß hierin ein Kennzeichen der Höhe liegt, doch in Kraft. Der material fundierende Wert ist dann gerade als der selbständigere und unabhängigere zugleich der elementarere und niedere Wert, der fundierte aber der höhere.

4. Es besteht ein Wesensverhältnis zwischen der Werthöhe und der „Tiefe der Befriedigung", welche das Bewußtsein der Werterfüllung begleitet. Die Befriedigung an materiellen Gütern mag noch so intensiv sein, sie bleibt seelisch oberflächlich; die Befriedigung im Kunstgenuß mag noch so unwägbar sein, sie bleibt ein Erleben der Tiefe. Die „Tiefe" der Befriedigung hat mit ihrer Stärke nichts zu tun. Die ganze Qualität der Gefühlshaltung ist eine andere je nach der Höhe des erlebten Wertes; und in dieser Abstufung ist die Innerlichkeit und Ichbeteiligung das Greifbarste. Das seelisch zentrale Wesen reagiert auf die höchsten Werte. Der Sinn des stoischen Gleichmutes in äußerem Glück und Unglück ist die Konzentration nach innen, das ruhige unstörbare Leben der Tiefe in Fühlung mit den höchsten Werten. Gleichgültigkeit gegen niedere Werte ist nur die Kehrseite dieser Grundhaltung.

5. Schließlich liegt ein Kennzeichen der Werthöhe noch im Grade der Relativität auf ein bestimmtes Wertfühlen. Lust- und Genußwerte sind sinnvoll nur für ein sinnlich fühlendes Wesen, Lebenswerte nur für ein vitalfühlendes; moralische Werte aber bestehen sinnvoll nicht in gleicher Weise nur für moralische Wesen, sondern sind an sich bestehende Wertqualitäten der Person ohne Relativität auf jemandes Wertfühlen. Sie sind noch in einem anderen Sinne „absolut" als Werte anderer Sphären. Und dementsprechend gibt es im Wertgefühl ein unmittelbares, wenn auch dunkles und selbst nur gefühlsmäßiges Bewußtsein dieser Absolutheit, in welchem sich die höhere Autonomie dieser Werte ankündigt.

b) Bewertung dieser Kennzeichen.

Eins ist nun von vornherein klar: wollte man im Ernst auf Grund solcher Kennzeichen die Rangordnung bestimmen, so käme man über die allerallgemeinsten Umrisse nicht hinaus. Jedes einzelne dieser Kriterien genügt, um an ihm einzusehen, daß moralische Werte höher als vitale sind. Aber gerade das ist auch ohnedem einleuchtend, nicht dazu bedurfte es der Kennzeichen. Die feineren Höhenunterschiede innerhalb der großen Wertklassen werden auf diese Weise nicht sichtbar.

Digitized by Google

Die Kriterien sind dafür allesamt zu grobe Maßstäbe, ihre Kennzeichnung der Höhenabstände ist eine bloß summarische. Für die Ethik aber kommt es gerade auf die feinere Differenzierung der Werthöhen innerhalb der Klassen und Gruppen an. Für sie sind solche Kennzeichen nicht brauchbar. Die Überzeitlichkeit, Unteilbarkeit, Fundiertheit und axiologische Absolutheit ist an allen eigentlich sittlichen Werten ein und dieselbe; diese vier Momente bilden offenbar nur gemeinsame Merkmale der ganzen Wertklasse. Am ehesten ließe sich an weitere Differenzierung noch bei dem Moment der Befriedigungstiefe denken. Sieht man z. B. eine Reihe solcher Werte entlang wie Rechtlichkeit, Wahrhaftigkeit, Wohlwollen, Opfermut, so scheint mit ihr eine zunehmende Tiefe innerer Zustimmung gegeben zu sein. An diesem Punkt also ließe sich allenfalls anknüpfen.

Indessen sieht man leicht, daß es auch hier schließlich nicht die „Tiefe der Befriedigung" allein ist, die in Betracht kommt. Die Art der Befriedigung variiert vielmehr auch qualitativ. Das Wertgefühl reagiert auf verschiedene Werte in durchaus verschiedener Weise, und diese Differenzierung der Gefühlsreaktion geht viel weiter ins Besondere als die übrigen Höhenkennzeichen.

Auf dem Umweg über diese qualitative Differenzierung läßt sich tatsächlich eine um vieles feiner gegliederte Höhendifferenzierung gewinnen.

c) Hildebrands Theorie der „Wertantwort".

Den Ansatz zu einer derartigen Untersuchung kann man in Dietrich v. Hildebrands Theorie der spezifischen „Wertantwort" erblicken[1]).

Für jeden Wert gibt es eine, und nur eine, seinem Wesen entsprechende Art der Stellungnahme, bzw. der gefühlsmäßigen Reaktion, die ihm zukommende Wertantwort. Niemand kann ein und dasselbe „ganz nett" und zugleich „begeisternd" finden. Letzteres paßt etwa zu auf ein großes Kunstwerk, ersteres auf einen guten Witz. Die Zugehörigkeit eines bestimmten Antwortsgehalts zu einem bestimmten Wert läßt sich auf keine Weise willkürlich verschieben. Wer das Begeisternde „nett" findet, beweist damit vielmehr bloß, daß er es gar nicht erfaßt hat, es also auch mit seiner Wertantwort nicht nur nicht trifft, sondern auch in Wahrheit gar nicht meinen kann. Die Beziehung zwischen dem Gehalt der Stellungnahme und dem des Wertes ist eine „wesensgesetzlich" bestimmte. Und zwar gibt es diese un-

[1]) D. v. Hildebrand, Die Idee der sittlichen Handlung, Jahrbuch f. Philos. u. phän. Forschung III. 1916, S. 162 ff.

Digitized by Google

verrückbare Gesetzlichkeit sowohl im Positiven wie im Negativen; auch jedem Unwert entspricht ebenso eine qualitativ wie quantitativ bestimmte Art der Stellungnahme.

Diese zweifellos richtig erschaute Wesensgesetzlichkeit wäre sehr wohl imstande, die Grundlage für eine Phänomenologie der Werthöhe abzugeben, und zwar keineswegs nur für die großen Höhenabstände ganzer Wertgruppen, sondern sicherlich auch für die feineren, oft unwägbaren Distanzen sittlicher Werte untereinander. Ist doch die Mannigfaltigkeit der Wertantworten eine außerordentlich große und keineswegs in den Grenzen des immerhin wenig differenzierten sprachlichen Ausdrucks erschöpfbare. Die Nüancen, für die es nicht Worte gibt, müssen sich doch irgendwie auf Umwegen beschreiben lassen. Hildebrand selbst hat seinen Gedanken in dieser Richtung nicht ausgebaut. Aber er muß sich ausbauen lassen. Hier liegt eine deutlich bezeichnete Aufgabe der ethischen Wertforschung, die der Fortführung bedarf.

d) Die Wertprädikate der Nikomachischen Ethik.

Interessant nun ist es, daß diese Aufgabe einer Phänomenologie der Wertantworten bereits in der Antike ihr Vorbild hat — in der Nikomachischen Ethik.

Die Reihe der „Tugenden", die Aristoteles entwickelt, ist nicht als gleichwertige Mannigfaltigkeit gemeint, sondern offenkundig **abgestuft nach sittlicher Höhe**, wiewohl die Reihenfolge, in der sie aufgeführt werden, dem nur teilweise entspricht. Ein deutliches Anzeichen dieser Abstufung ist die **Differenzierung der Wertprädikate**, die Aristoteles den einzelnen Tugenden beilegt. Man kann sie zwanglos in eine aufsteigende Reihe zusammenstellen[1]):

nicht schlecht — des Lobes wert (*ἐπαινετόν*) — schön (*καλόν*) — der Ehrung wert (*τιμητόν*) — liebenswert (*φιλητόν*) — bewundernswert (*θαυμαστόν*) — der Seligpreisung wert (*μακαριστόν*).

Dem entspricht die Reihe negativer Wertprädikate:

gefehlt (*ἡμαρτημένον*) — nicht schön (*μὴ καλόν*) — tadelnswert (*ψεκτόν*) — schimpflich (*ἐπονείδιστον*) — hassenswert (*μισητόν*).

Beide Reihen sind durch eine Fülle feinerer Nüancen weiter differenziert. Hinter diesen Wertprädikaten steckt, wie schon der Wortlaut zeigt, eine qualitativ und quantitativ abgestufte Reihe der wertzusprechenden und wertabsprechenden Akte: Loben — Tadeln, Lieben — Hassen, Ehren — Schmähen, Bewundern — (Verachten), Seligpreisen —

[1]) Näheres hierüber bei M. v. Kohoutek, Die Differenzierung des *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*, eine Studie zur Werttafel der Nikomachischen Ethik, Diss. Marburg 1923 (nicht im Druck erschienen), S. 21 ff. und 184.

Digitized by Google

(unselig Schätzen). Unverkennbar liegt darin eine doppelte Abstufung von Reaktionen des Wertgefühls, d. h. von Wertantworten.

Was an diesem Verfahren des Aristoteles vor allem lehrreich ist, liegt in dem Umstand, daß hier eine Werthöhendifferenzierung nicht in großen Umrissen, sondern gerade in feineren Nüancen, in den Abstufungen innerhalb der im engeren Sinne sittlichen Werte versucht ist. Es sind die Verhaltungsweisen (ἕξεις) der Person selbst, deren Werthöhe hiermit unterscheidbar gemacht wird.

Man mag die Unterscheidungen des Aristoteles nun im Einzelnen für mehr oder weniger glücklich halten, ein geschichtlich erster Versuch kann nicht vollkommen sein. Nicht darauf kommt es an. Ist doch auch die Werttafel der Nikomachischen Ethik durchaus keine erschöpfende. Der Versuch bleibt dennoch vorbildlich. Denn soweit sich das Problem heute übersehen läßt, gibt es gar keine andere Möglichkeit, den Differenzen der Werthöhe beizukommen. Die Differenzierung der Wertantworten und die ihr immer parallel gehende Differenzierung der Wertprädikate ist der einzige Zugang zu ihnen. Und man darf hinzufügen, sie ist der natürliche Zugang. Sieht man sich daraufhin die Bemühungen der Ethiker näher an, so findet man, daß sie, wo sie überhaupt sich dem Problem der Werthöhe nähern — und das tun in der einen oder anderen Form wohl die meisten —, unwillkürlich den von Aristoteles gewiesenen Weg beschreiten. Freilich dürfte in vielen Fällen auch direkte geschichtliche Abhängigkeit mitspielen.

Das Problem vertieft sich aber, sobald man nach dem inneren Grunde dieses Phänomens und nach der Berechtigung dieses Verfahrens fragt. Die Wertprädikate und Wertantworten sind schließlich nur die äußeren Kundgebungen eines offenbar bestehenden inneren Zusammenhanges zwischen Werthöhe und Art des Wertgefühls. Es ist nicht anders möglich, es muß ein primäres Differenzgefühl der Werthöhe geben, das sich in jenen Typen der Wertantwort ausspricht. Und zwar muß dieses ebenso ursprünglich sein, wie das material und qualitativ unterscheidende Wertgefühl selbst. M. a. W. dem primären Wertfühlen muß ein Gefühl der Höhenbeziehung zu anderen Werten unmittelbar anhaften, derart, daß mit dem Gegebensein zweier Werte auch das Höhersein des einen oder des anderen, bzw. das Gleichgestelltsein beider mitgegeben ist. Ja, es könnte sich ergeben, daß ein auf einen einzigen Wert beschränktes Wertbewußtsein überhaupt nur eine Abstraktion, in allem konkreten Wertgefühl aber das auf eine Wertordnung bezogene Höhengefühl das Primäre ist.

Das würde keineswegs die Vorgegebenheit der ganzen Rangordnung bedeuten, wohl aber die notwendige Mitgegebenheit gewisser Glieder, bzw. eines gewissen Ausschnittes aus ihr. Alle punktuell gerichtete

Digitized by Google

Wertschau würde sich dann gleichsam erst vom Hintergrunde eines ebenfalls geschauten (wenn auch nicht durchschauten) Werthöhenkontinuums abheben. Die vollkommene Unreflektiertheit der auf die Werthöhe abgestimmten „Wertantwort" gibt dieser Auffassung von vornherein Rückhalt. Erwägt man vollends, daß es sich in allen konkreten Lebenssituationen um ein zwischen Wert und Wert entscheidendes Vorziehen handelt — denn auch die böse Tat ist noch auf Werte gerichtet, nur eben auf niedere — so ist dieser Konsequenz gar nicht zu entgehen.

e) Schelers Theorie der Vorzugsgesetze und die Absolutheit der idealen Rangordnung.

Nicht die Gegebenheit der Rangordnung, wohl aber das objektive Bestehen der Rangordnung ergibt sich aus dieser Sachlage. Die Mitgegebenheit eines wenn auch nur im Ausschnitt geschauten Höhenverhältnisses in aller, auch der naivsten Wertschau beweist, daß es eine feste, durchgehende Rangordnung gibt, die vom Wesen der Werte unabtrennbar ist und die gleiche Seinsweise wie sie, das gleiche ideale Ansichsein, besitzt. Es steht so wenig in der Macht des Menschen, diese Rangordnung abzuändern, als es in seiner Macht steht, einem erfaßten Wert den Wertcharakter abzusprechen. Daß solches Absprechen in gewissen Phänomenen, z. B. im Ressentiment, gleichwohl vorliegt, widerlegt diese Grundtatsache nicht; hier handelt es sich vielmehr um eine Vergewaltigung des Wertgefühls selbst, um eine habituelle „Verlogenheit", die sich als Verfälschung schon im bösen Gewissen des Ressentimentmenschen ankündigt.

Keineswegs aber bedeutet die Absolutheit der ansichseienden idealen Rangordnung ein ihr entsprechendes ebenso ideales Bewußtsein der Rangordnung. Charakteristisch ist gerade für diesen Punkt die Begrenztheit alles menschlichen Wertbewußtseins. Erwägt man ferner, was in diesem Falle Begrenztheit eigentlich heißt, so leuchtet es ein, daß die geschichtlich und individuell variierende Auffassung der Rangordnung, bzw. ihre subjektive Relativität, keineswegs ihrer objektiven Absolutheit widerspricht. Die Begrenzung nämlich bringt es mit sich, daß auch die Höhenverhältnisse immer nur im Ausschnitt geschaut werden, und daß jeweilig derjenige Wert als höchster gilt, der innerhalb des geschauten Ausschnittes als höchster erfaßt ist. In weiteren Wertzusammenhängen kann er sich deswegen sehr wohl als untergeordnet erweisen. Daß überhaupt die an einer subjektiv geltenden Rangordnung geübte Kritik ein sinnvolles Beginnen ist, hat schon das Bestehen der objektiv an sich seienden Rangordnung zur Voraussetzung. Die geschichtliche Relativität der Wertschätzungen ist nicht die Widerlegung, sondern gerade die Bestätigung ihres Bestehens.

Digitized by Google

Diese fundamentale Einsicht dürfte erstmalig die Scheler'sche Ethik erbracht haben. Ihr verdanken wir auch die grundlegenden Bestimmungen über die Bedeutung des „Vorziehens" für die Erschließung des Verhältnisses zwischen menschlichem Wertbewußtsein und ansichseiender Rangordnung der Werte.

Ein „*Vorziehen*" als Grundtypus der die Werthöhen anzeigenden Akte gibt es keineswegs bloß in der aktiven Willensentscheidung, sondern *in allem Werturteil, aller Stellungnahme*. Das Vorziehen ist auch kein Akt des Urteils „über" Werte, sondern ein primäres Element im unmittelbaren Wertfühlen selbst. Alle Differenzierung der Wertantworten und Wertprädikate beruht schon auf diesem Element, gleichsam auf seinem *Beigemischtsein* im Wertgefühl. Von den oben diskutierten fünf Kennzeichen der Rangordnung läßt sich dieser Grundgedanke vollkommen ablösen, obgleich es wahr bleibt, daß auch in ihnen gerade sich Vorzugsgesetze dokumentieren. Sie sind nur nicht erschöpfend für das Phänomen des Vorziehens selbst. Dieses geht weiter — auf die feineren und feinsten Höhendifferenzen. Ob es eine Möglichkeit gibt, das Wesen dieser verborgenen, an sich irreduziblen Funktion in objektiv faßbaren kategorialen Strukturen ans Licht philosophischen Bewußtseins zu ziehen, muß demgegenüber höchst fraglich bleiben. Für die Ethik kommt es auch nicht so sehr darauf an als auf die Vergewisserung ihres Bestehens. Die Vergewisserung aber dürfte durch die Art, wie Scheler das Phänomen sichtbar macht, in der Tat geleistet sein.

Der springende Punkt hierbei liegt nicht sowohl in der Bezogenheit des Vorziehens auf ein Höhersein des Wertes, als in der bei aller Bezogenheit gewahrten Unterscheidung zwischen dem Bezogenen und dem, worauf es bezogen ist. Der Sinn des Höherseins erschöpft sich offenbar nicht im Vorgezogenwerden, fällt nie mit ihm zusammen. „Denn wenn auch das Höhersein des Wertes *im* Vorziehen gegeben ist, so ist dieses Höhersein trotzdem eine im Wesen der betreffenden Werte selbst gelegene Relation. Darum ist die Rangordnung der Werte selbst etwas absolut Invariables, während die Vorzugsregeln in der Geschichte noch prinzipiell variabel sind (eine Variation, die von der Erfassung neuer Werte noch sehr verschieden ist)"[1]).

Ebenso einleuchtend ist, daß der Akt des Vorziehens sich nicht auf Fälle beschränkt, wo eine Mehrheit von Werten explizite gegeben ist. Es gibt vielmehr auch das bloße Angedeutetsein des Bezugswertes in einem bestimmten, aufwärts oder abwärts gerichteten „*Richtungsbewußtsein*", welches die punktuell auf einen Wert eingestellte Wert-

[1]) Scheler, a. a. O. S. 85 f.

Digitized by Google

schau von Hause aus begleitet. Desgleichen kann im Vorziehen auch der Tatbestand, „daß hier ein höherer Wert als der im Fühlen gegebene existiert", vorliegen — und zwar ohne daß dieser höhere Wert selbst in diesem Fühlen material gegeben wäre[1]).

Hierin liegt die Bestätigung dessen, was oben auf Grund des Aristotelischen Vorgangs als Vermutung ausgesprochen wurde, daß alles konkrete Wertgefühl bereits primär auf eine Rangordnung bezogen ist, und eine streng isolierende, punktuell eingestellte Wertschau nur in abstracto besteht. Alles lebendige Wertgefühl steht schon unter Vorzugsgesetzen, die ihrerseits in der Höhenordnung der Wertwesen selbst verankert sind; es ist von Hause aus nicht stigmatisches, sondern ein komplex relationales Wertgefühl. Und nicht auf beliebige, sei es primäre oder abgeleitete, Relationen des Wertreichs geht diese Relationalität des Fühlens, nicht auf ein formales Subsumptionsverhältnis der Werte, nicht auf die Abstufung der Absolutheit und Abhängigkeit, nicht auf Fundierungsverhältnisse, seien es materiale oder modale oder sonstwie beschaffene — die alle es unbegrenzt im Wertreich geben mag —, sondern gerade nur auf das Verhältnis der Werthöhen als solcher. Man könnte diese in der Tiefe des Wertgefühls unbeirrbar waltenden, sich äußerer Beeinflussung sichtlich widersetzenden Vorzugsgesetze den „axiologischen Höhensinn" nennen. Es ist der Sinn für eine ideale Ordnung sui generis, die sich mit keiner anderen vergleichen läßt und dimensional mit keiner anderen zusammenfällt.

Mit Recht bezieht Scheler auf diesen axiologischen Höhensinn das Wort Pascals vom „ordre du cœur". Eng verwandt ist dem der Hemsterhuissche Begriff des „organe morale". Und mit höherem Recht ließe sich vielleicht darauf der strenge Wortsinn von „Vernunft" beziehen, sofern in ihm die Hellhörigkeit eines inneren „Vernehmens" liegt. Was es hier in feinster Differenzierung zu „vernehmen" gilt, ist eben das Intervallsystem der intelligiblen Tonhöhen, deren Zusammenklang die Harmonie der ideal ansichseienden Wertsphäre ausmacht.

Schließlich resultiert hieraus mit überwältigender Gewißheit, daß es eine „Ableitung" der Rangordnung auf keine Weise geben kann. Daß in ihr ein oberstes einheitliches Prinzip walten könne, ist damit keineswegs in Abrede gestellt, wohl aber daß sich ein solches erfassen ließe, und nun gar vor der ins Einzelne gehenden Wertschau erfassen ließe. Das aber wäre gefordert für jede Art Ableitung aus einem Prinzip.

[1]) Scheler, a. a. O. S. 85 f.

Digitized by Google

Unser Wertsinn ist eben nicht auf die Einheitsstruktur der Sphäre, sondern ausschließlich auf ihre Sonderinhalte und deren Sonderbeziehung eingestellt. Wir haben zwar im Phänomen des Vorziehens ein Mitwissen um Werthöhenverhältnisse; aber dieses Mitwissen hat nicht die Form eines Kriteriums, es ist kein handlicher Einheitsmaßstab, mit dem sich beliebig messen und konstatieren ließe. Das Phänomen des Vorziehens ist selbst nicht ohne jedesmalige Vertiefung, Hingabe und feinstes Hinhören faßbar. Es ist flüchtig, verletzbar im groben Zupacken, will bis ins Einzelne hinein liebevoll und behutsam belauscht sein. Nur so verrät es dem Hellhörigen, Geduldigen sein Geheimnis — die ideale Rangordnung der Werte, deren Zeugnis im Menschen es ist.

Diese Sachlage kann kein menschliches Einheitsbedürfnis, und erst recht kein philosophisches Systembedürfnis ändern. Wir müssen sie hinnehmen, uns bewußt zu eigen machen und aus ihr heraus soviel von der Rangordnung zu erschauen suchen, als sie zu erschauen gestattet. Das ist der Grund, warum die Werttafel für uns notwendig Stückwerk bleiben muß — Stückwerk in noch viel höherem Grade als philosophische Werterkenntnis überhaupt.

30. Kapitel. Das Problem des obersten Wertes.

a) Die Einheitsforderung des ethischen Prinzips.

Beruht nun alle positive Moral auf echter Wertschau, und ist alle Wertschau aprioriſches Erfassen der Wertwesenheiten selbst, so kann die geschichtliche Relativität der Moralen nicht auf geschichtlicher Relativität der Werte, sondern nur auf einer solchen der Wertschau beruhen. Jede geltende Moral erkennt nur einige Werte, oder auch nur einen einzigen, den sie dann heraushebt, um alles übrige auf ihn zu beziehen. Jede geltende Moral hat also, wie einseitig sie auch sein mag, einen Wahrheitsgehalt. Denn ein Bruchteil wahrer Werterkenntnis ist in jeder, wie sehr sie einander auch zu widersprechen scheinen.

Der Ethik erwächst die Aufgabe, solche Widersprüche zu überbrücken — soweit sie sich überbrücken lassen, d. h. soweit in ihnen nicht eine ursprüngliche Antinomik der Werte selbst liegt. Soweit letzteres der Fall ist, muß die Ethik freilich auf Synthese verzichten; auf die Forderung der Zusammenschau aber kann sie nicht verzichten. Zusammenschau gehört zu ihrem Wesen. Sie muß auch da ihren Gesichtspunkt nach den Phänomenen, nicht die Phänomene nach ihrem Gesichtspunkt wählen, auch auf Kosten der Begreifbarkeit. Sie muß auch das Unbegreifliche gelten lassen, das Widerstreitende koexistieren lassen. Denn eins muß sie

Digitized by Google

sich unter allen Umständen offenhalten: den Spielraum für alle ethischen Phänomene, also auch Spielraum für alle geltende Moral.

Danach scheint es, daß die Ethik es in ihrem Prinzipienbereich von vornherein auf einen unheilbaren inhaltlichen Pluralismus ankommen lassen muß. Dann aber wird nicht nur ihre eigene Einheitlichkeit, sondern auch die der praktischen Richtschnur im Menschenleben sehr fraglich. Sollte es im Wesen der Ethik liegen, gerade dasjenige, was man von ihr mit Recht erwartet, als illusorisch zu erweisen: die Einheit der sittlichen Forderung? Sinnvoll ist doch selbst ein Sollen nur, wenn es eindeutig ist und sich nicht durch inneren Widerspruch selbst aufhebt, — sinnvoll nämlich für ein Streben, dem es direkt (vorschreibend) oder indirekt (seligierend) die Richtung weist. Streben muß Einheit haben, sonst zerstückelt es sich und hebt sich selber auf. Man kann nicht mehr als einen Weg zugleich gehen. Niemand kann zween Herren dienen.

Hieraus ist es verständlich, warum alle geltende Moral die Form eines Monismus hat. Sie kann nicht anders sein, ohne sich zweideutig zu machen. Wo sich der Einheitsgesichtspunkt nicht darbietet, da stellt sie ihn gewaltsam hin über die Mannigfaltigkeit der geschauten Werte. Sie greift einen einzigen, deutlich geschauten Wert heraus und stellt ihn an die Spitze, die anderen erschauten Werte aber ordnet sie ihm unter. Und darin eben wurzelt ihre Einseitigkeit, Enge, Anfechtbarkeit, ja die partiale Verfälschung der Rangordnung. Die Vergänglichkeit aller geltenden Moral ist nicht so sehr Folge der Beschränktheit des Wertblicks, als der Willkürlichkeit des Einheitsprinzips.

b) Die inhaltliche Unerkennbarkeit des „Guten".

Die philosophische Ethik hat — wohl im dunklen Gefühl der Schwäche solchen Vorgehens — nicht selten den umgekehrten Weg eingeschlagen, um zur geforderten Einheit zu gelangen. Ist keiner der erschaubaren Werte der oberste, so muß man den obersten Wert über ihnen allen und im Gegensatz zu ihnen annehmen, postulieren, muß ihn als unbekannten durch das bloße Überordnungsverhältnis eindeutig bezeichnen und gelten lassen.

Von dieser Art ist die Platonische „Idee des Guten", deren Eigenart eben dieses ist, daß ihr alle Eigenart fehlt, daß sie inhaltlich schlechterdings unbestimmt bleibt. Was der Mensch nicht erschauen kann, kann deswegen sehr wohl an sich bestehen. In diesem Sinne kann man dem Gedanken Platons die Berechtigung nicht absprechen.

Die mißliche Kehrseite hierbei ist nur, daß die Idee des obersten Wertes gerade für das Wertgefühl unerfüllt bleibt. Es ist mit solch einem Prinzip nichts als ein Postulat gesetzt, aber keine Werteinsicht gewonnen. Bedenkt man, daß darin gerade die Aufgabe der Ethik

Digitized by Google

besteht, aufzudecken, was das Gute sei, so ist diese Aufgabe hiermit in keiner Weise gefördert. Es liegt kein Hinweis in dem Prinzip, in welcher Wertrichtung das „Gute" auch nur zu suchen sei; die Vielheit der Möglichkeiten, die ohne das Prinzip bestand, besteht mit dem Prinzip uneingeschränkt weiter. Es herrscht volle Anarchie[1]).

Diese Sachlage ist charakteristisch für das Problem. Darüber ist Einstimmigkeit, daß das Gute irgendwie der zentrale sittliche Wert ist; aber damit ist nichts über ihn ausgemacht. Und nichts im Wertreich ist verborgener als eben dieses zentrale, von aller Moral als selbstverständlich hingenommene, in Wahrheit überall wieder anders verstandene Prinzip. Plotin war es, der dieser Sachlage die Formulierung geschaffen hat: das Gute ist „jenseits des Denkbaren". Das heißt aber: das Gute ist irrational.

Die beiden einzigen Wege, die beschreitbar sind, führen nicht zum Ziel. Was bleibt der Wertforschung zu tun übrig? Muß sie den offenen Pluralismus der Werte bestehen lassen, auf die Gefahr hin, die Aktualität des Sollens und die Einheit des Strebens preiszugeben? Oder gibt es einen überragenden Einheitsgesichtspunkt, der dennoch an irgendwelchen Gegebenheiten inhaltlich faßbar wird?

Es fragt sich demgegenüber zugleich, in welchem Sinne das Problem aktuell ist. Besteht es nur als philosophische Systemfrage, so liegt an ihm nicht so viel; ist es aber eine praktische Frage der Lebensgestaltung selbst, so hat es ganz anderes Gewicht. Letzteres aber wäre nur insofern der Fall, als eine Pluralität ohne Einheitswert in sich selbst widerstreitend sein müßte. Das aber läßt sich nicht unbedingt behaupten. Es zeigt sich vielmehr die Möglichkeit, daß ein systemartiger Zusammenschluß mannigfaltiger Werte auch ohne punktuelle oberste Einheit bestehen könnte. Es ist im Gebiet der Seinskategorien nicht anders. Auch dort ist das Letzte, was sich erschauen läßt, nicht ein einziges, beherrschendes Prinzip, sondern eine ganze Schicht von Prinzipien, deren jedes selbständig und für die anderen bedingend ist. Man sollte hiernach im Wertreich von vornherein dasselbe erwarten, auch wenn andere Gründe nicht dafür sprächen.

In der Tat nun ist es unmöglich einen einzigen obersten Wert inhaltlich aufzuzeigen; und sofern die Moral aller Zeiten unter dem „Guten" doch einen Einheitswert verstanden hat, ist dieses „Gute"

[1]) Es sei bei alledem nicht verkannt, daß gerade Platons „Idee des Guten" eine gewisse Inhaltsbestimmtheit von den vier Tugendwerten her empfängt, denen sie übergeordnet ist. Aber diese Bestimmtheit ist nicht die ihrige, sondern die der letzteren und besteht auch ohne sie. Das Einheitsprinzip fügt in der Tat auch hier nichts hinzu. Anders steht es mit dem metaphysisch-kosmischen Sinn der „Idee des Guten". Aber der wiederum ist kein ethischer.

Digitized by Google

kein geschauter und erfüllter Wertgehalt, sondern ein leerer Begriff gewesen. Ihm überhaupt Inhalt zu geben ist freilich leicht genug, denn alle besonderen Werte der ganzen Sphäre haben irgendwie Raum in ihm und treffen mit einem gewissen Recht auf ihn zu. Aber solche Inhaltgebung ist es, die einseitig bleibt. Je tiefer man sich in diese Sachlage hineinsieht, um so mehr überzeugt man sich davon, daß in dem unklaren Wertbegriff des „Guten" irgendwie eine Gesamtbeziehung der ganzen Sphäre stecken muß, und vielleicht gar ein Prinzip ihrer Struktur, Ordnung und inneren Gesetzlichkeit.

Das bestätigt sich von anderer Seite. Denn sieht man sich daraufhin die letzten erschaubaren Wertelemente an, so überzeugt man sich leicht, daß zwar ein über sie hinaus liegender Einheitswert von ihnen aus weder sichtbar noch erschließbar wird, wohl aber der Zusammenhang dieser Wertgruppe in sich durchaus einheitlich faßbar und durchsichtig wird. Die Systemeinheit also dürfte trotzdem vorhanden sein. Sie ist offenbar von der gesuchten punktuellen Einheit, dem Einheitswert, keineswegs abhängig.

c) Die möglichen Typen des Monismus im gegebenen Pluralismus der Werte.

Man muß sich von dem eingewurzelten Vorurteil, das auf allen Gebieten dem Monismus den Vorzug gibt, freimachen. Im Theoretischen wie im Praktischen sind gerade alle Monismen rein konstruktiver Art. Sie entspringen einem Einheitsbedürfnis des Begreifens, nicht einer Beschaffenheit der Phänomene. Die Kategorienlehre hat von jeher hiervon den schwersten Schaden gehabt. Die Wertlehre läuft dieselbe Gefahr, wenn sie nicht durch fremden Schaden klug wird. Gesucht natürlich muß nach Einheit werden. Denn falls sie besteht, muß sie aufgedeckt werden. Aber etwas ganz anderes ist die übliche Vorwegnahme der Einheit. Gerade in diesem Punkt gilt gesteigert das oben Gesagte: im Wertreich läßt sich nichts antizipieren, deduzieren, generell beweisen; man kann nur Schritt für Schritt den Phänomenen des Wertbewußtseins folgen. Und gerade die umfassende Werteinheit könnte erst bestenfalls den Schlußstein der Wertschau bilden.

Was sich a priori vor aller Wertanalyse ausmachen läßt, beschränkt sich auf die Diskussion der Frage selbst. Zu unterscheiden ist zunächst die Frage, ob ein oberster Wert besteht, von der Frage, ob er, falls er besteht, erschaut werden kann. Ist die letztere etwa zu negieren, so könnte die erstere immer noch zu bejahen sein.

Zweitens aber fragt es sich, in welcher Richtung überhaupt man den obersten Wert, falls es einen gibt, zu suchen hätte. Hier bestehen allermindestens zwei Möglichkeiten. Er könnte in der Richtung

Digitized by Google

der einfachsten und elementarsten Werte liegen, und zwar über die letzten aufzeigbaren hinaus; er könnte aber auch in der umgekehrten Richtung liegen, in der der komplexesten und inhaltsreichsten, auch hier über die letzten erkennbaren hinaus. Im ersten Fall handelt es sich im obersten Wert um den stärksten und elementarsten (wohl auch den allgemeinsten), im zweiten Fall aber um den axiologisch höchsten.

Diese zwei Fälle sind nicht in abstracto konstruiert. Alle geschichtlichen Moralen zeigen deutlich entweder den einen oder den anderen Typus des Einheitssuchens. Die Moral der Lust, der Glückseligkeit, der Selbsterhaltung, die Kantische Allheitsethik, die Fichtesche Aktivitätsmoral suchen den obersten Wert im Sinne des elementarsten und allgemeinsten. Die Moral der Gerechtigkeit, der Nächstenliebe, der Fernstenliebe, der Persönlichkeit suchen ihn umgekehrt im Sinne des axiologisch höchsten Wertes. Daß es auch gemischte Typen gibt, ja, daß auch die genannten unrein sind, ändert daran nichts. Ein gewisses Recht haben beide Richtungen. Denn die Stellung der höchsten Gültigkeitsreichweite und Beherrschung hat eben der elementarste Wert, die des höchsten Wertmaßstabes aber der komplexeste und in der Geltungssphäre begrenzteste Wert. Es ginge sogar an, daß zwei Einheitswerte des entgegengesetzten Typus in einem Wertreich koexistierten. Sie würden sich als solche nicht ausschließen. Freilich wäre damit der gesuchte Monismus wieder zugunsten eines primären Dualismus preisgegeben, der dem Einheitsbedürfnis um nichts mehr entspräche als der gegebene Pluralismus.

Aber die Möglichkeiten sind auch hiermit nicht erschöpft. Denn schließlich fragt es sich noch, ob die gesuchte Einheit der Werte überhaupt selbst ein Wert sein muß, ob sie nicht auch in einem obersten Prinzip bestehen könnte, das gar kein Wertprinzip wäre. Auch diese Frage ist keineswegs zum Voraus entscheidbar. Wie ein Bewegungsprinzip durchaus nicht selbst Bewegung, ein Lebensprinzip nicht selbst Leben zu sein braucht, wie Erkenntnisprinzipien nachweislich weit entfernt sind selbst Erkenntnisse zu sein, so könnte auch ein allgemein beherrschendes Prinzip des Wertreichs sehr wohl etwas anderes als ein Wert sein.

Dieser Gedanke hat, soweit überhaupt die Problemlage a priori diskutierbar ist, sogar am meisten für sich. Wenigstens kommt ihm die Tatsache der Bezogenheit des Wertfühlens auf eine feste Rangordnung der Werte entgegen. Denn sollte es eine durchgehende Gesetzlichkeit dieser Rangordnung geben (auch wenn sie nicht erkennbar wäre), so würde sie eben die Form eines Einheitsprinzips der Sphäre, gleichsam des Systemtypus der Werte, haben. Ein solches Prinzip würde aber bloß

Digitized by Google

die kategoriale Struktur der Sphäre bestimmen, nicht den Wertcharakter als solchen an den von ihr umfaßten Werten ausmachen.

Den Zusammenhang eines solchen Prinzips mit den Werten braucht man sich nicht notwendig durch eine Kluft zerrissen zu denken. Es könnte sein, daß der Wertcharakter der Werte selbst in Richtung auf die einfachsten Materien zu abnimmt und weiter, über die Grenze der Sichtbarkeit hinaus verlängert, vielleicht ganz verschwindet. Dann wäre der „oberste Wert" als Grenzwert dieses Verschwindens offenbar kein Wert mehr, also axiologisch die untere Grenze des Wertreichs. Dem käme der Umstand entgegen, daß die allgemeinsten Wertgegensätze in der Tat nur noch sehr verblaßten Wertcharakter zeigen, so daß man ihn erst von konkreteren Werten aus faßbar machen kann (vgl. den folgenden Abschnitt). Aber zu Schlüssen berechtigt auch das nicht.

d) Der Monismus der Ethik im Pluralismus der Werte.

Wie sich diese Fragen lösen, muß die Ethik überhaupt dahingestellt sein lassen. Aber eben weil sie sie nicht lösen kann, muß sie ihre eigene Haltung so einrichten, daß sie die obigen Möglichkeiten offen läßt. Den Platz für einen obersten Wert muß sie aussparen, und zwar nach beiden Richtungen, die für ihn in Frage kommen. Zugleich muß ihr Ausschauen auf einen solchen Wert gerichtet bleiben, ohne doch dadurch die Wertanalyse zu beeinflussen. Das ist nur möglich, wenn den Forschenden das Bewußtsein nie verläßt, wie *sporadisch* alle Wertschau ist, und wie *lückenhaft* selbst günstigstenfalls das Bild der Werttafel, das sich gewinnen läßt, bleiben muß.

Aktueller als diese Tendenz aber ist die auf die Einheit der Werttafel überhaupt. Kennen wir auch keinen obersten Einheitswert, so muß doch ein Zusammenschluß die Vielheit der Werte umspannen. Dafür bürgt ihr einheitlicher Wertcharakter als solcher. Die Wertschau muß also von vornherein *auf Wertrelationen eingestellt sein*: auf Subsumptions- und Fundierungsverhältnisse, auf Verwandtschaft und Diskrepanz, auf Verhältnisse der Struktur und Materie, auf Höhenordnung und Überschneidung der Geltungssphären. Sie muß Gegensätze und Widerstreitsverhältnisse ebenso gelten lassen wie Einstimmigkeiten — auf die Gefahr hin, Wertantinomien anzutreffen, die dem Wertgefühl unlösbar bleiben. Die gesuchte Einheit darf ihr nicht zum Harmoniepostulat werden; ein solches würde die (vielleicht echten) Wertantinomien verneinen und damit ein Problem verfehlen, das in den Phänomenen liegt. Nicht auf einen Monismus *des Wertes* darf sie sich festlegen in der gegebenen Vielheit der Moralen; wohl aber muß sie am *Monismus der Ethik* in der Vielheit der Werte festhalten. Denn ein solcher läßt es offen, ob die Einheit des Ganzen ein Wert

Digitized by Google

oder ein anderweitiges Prinzip sei. Die ideale Werttafel muß es eben doch geben, einheitlich und absolut, über der Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Werttafeln.

Der Gedanke Hegels, daß in allen philosophischen Systemen ein Stück ewiger Wahrheit stecke, und daß es die Aufgabe der Philosophie sei, diese Bruchstücke der einen absoluten Wahrheit im idealen System der Philosophie zu vereinigen, muß mutatis mutandis auch für die Ethik fruchtbar werden. Auch das ideale System der Werte muß als die Einheitsaufgabe möglicher oder geschichtlicher Teilsysteme vorschweben, und zwar unabhängig davon, wie nahe oder fern wir vom Ziel sein mögen. Die Überwindung der „Ismen" ist auch hier eine greifbare Aufgabe.

II. Abschnitt:

Die allgemeinsten Wertgegensätze.

31. Kapitel. Die Antinomik der Werte.

a) Positive Gegensätzlichkeit als Eigenart der elementarsten Werte.

Es gibt eine Gruppe von Werten, die sich schon aus der Wesensanalyse von Wert und Sollen ergibt. Sie hat vor den anderen erschaubaren Gruppen die Elementarheit und Allgemeinheit voraus; ihre Inhaltsarmut und geringe Werthöhe ist die Kehrseite. Diese Werte sind deswegen in der Richtung auf das Elementare zu nicht etwa die an sich „ersten", sondern nur die ersten erkennbaren, über die hinaus sehr wohl noch elementarere liegen könnten. Diese Wertelemente, die in allen höheren Werten schon enthalten sind, erscheinen dem Wertblick des Suchenden an der Grenze seiner Reichweite. Sie zeigen darum nur ein Minimum an Inhaltlichkeit (Materie), sind dem Wertgefühl schwer faßbar zu machen. Es sind Werte im status evanescens der Erschaubarkeit. Denn das ist die Schwierigkeit aller Wertanalyse: beschreiben, ja benennen, läßt sich eigentlich immer nur die Materie; die Wertcharaktere oder Wertqualitäten lassen sich nicht wiedergeben. Man kann nur von der Materie aus das Wertgefühl veranlassen sich auf sie einzustellen, gleichsam einzuspringen, wo alles Bezeichnen versagt. Versagt aber auch das Wertgefühl, läßt es sich nicht veranlassen und einstellen, so ist jede Bemühung, Werte sichtbar zu machen, vergeblich. Die vorliegende Wertgruppe nun zeigt bei einem Minimum angebbarer Materie einen noch entsprechend

Digitized by Google

blassen, kaum fühlbaren Wertcharakter. Das ist der Grund, warum es hier des heranführenden Umweges über die kategorialen Momente bedarf.

Diese Gruppe nun hat das Eigentümliche, daß in ihr nicht das einfache Verhältnis der polaren Wertreihen herrscht, in denen immer bloß ein Unwert dem Wert gegenübersteht, sondern ein anderes Gegensatzverhältnis: das von Wert und Wert. Allerdings gibt es die zugehörigen Unwerte auch hier, und insofern wird das allgemeine Wertgesetz der Bipolarität auch hier keineswegs durchbrochen. Aber das spielt hier nur eine untergeordnete Rolle. Das Charakteristische der Gruppe ist, daß neben dem Verhältnis des Positiven und Negativen der Gegensatz des Positiven gegen Positives besteht. Dieser kommt freilich gelegentlich auch sonst vor. Hier aber ist er durchgängig in den Vordergrund gerückt. Deswegen haben wir hier eine Sphäre positiver Wertgegensätze. Und die zwischen den Gegensätzen sich spannenden Wertdimensionen sind daher auch durchweg positive Kontinuitäten, in denen kein Nullpunkt durchlaufen wird, kein negativer Teil der Reihe den positiven fortsetzt. Und alle spezielleren Wertcharaktere, die in diesen dimensionalen Kontinuen gelagert sind, sind ausschließlich positive Werte, keine Unwerte. Die zugehörigen Unwerte vielmehr sind in ebensolchen rein negativen Unwertdimensionen gelagert.

b) Der moralische Konflikt und die Wertantinomien.

Die Sphäre dieser Werte hat somit antinomischen Charakter. Das ist eine für die Ethik tief bedeutsame Tatsache.

Es wurde oben (Kap. 22. c.) gezeigt, wie es im Leben neben dem Konflikt von „moralischen und antimoralischen Triebfedern" (Pflicht und Neigung) auch den von moralischen und moralischen gibt. Die Struktur des ersteren ist noch keine rein inner-ethische; die des letzteren erst geht auf das Wesen der eigentlich ethischen Situationen. Wo Wert gegen Wert steht in einer Situation, da gibt es den schuldlosen Ausgang nicht. Denn auch sich der Entscheidung entziehen kann der Mensch nicht. Er muß so oder so wählen, und auch die Untätigkeit ist positive Entscheidung. Das eben heißt „in der Situation stehen": wählen müssen um jeden Preis. Der Mensch also ist in Wirklichkeit beständig vor die Notwendigkeit gestellt, Wertkonflikte zu lösen, sich so zu entscheiden, daß er die Schuld verantworten kann. Daß er der Schuld nicht ganz entgehen kann, ist sein Geschick.

Diese Struktur des moralischen Konfliktes läßt sich freilich an den sehr allgemeinen Wertgegensätzen, die hier zur Betrachtung kommen, keineswegs zur Anschauung bringen. Es ist in ihnen nur ein erstes An-

Digitized by Google

klingen dieses schwierigen Problemmotivs. Deutlicher wird es sich später in konkreteren Wertgegensätzen erfassen lassen. Auch ist die Gegensatzstruktur dieser Werte keineswegs überall gleich plastisch ausgeprägt. Dennoch wurzelt hier schon das Problem des Wertkonfliktes. Und das von vornherein im Auge zu haben ist wichtig für alles Folgende.

Wertgegensätze überhaupt haben nicht notwendig Widerspruchscharakter. Sie brauchen auch nicht primäre, schon im idealen Wertreich ausgeprägte Wertkonflikte zu sein. Aber auch wo an sich Wert und Wert nicht widerstreiten, bringen es doch die konkreten Situationen mit, daß nur einem genügt werden kann, und ein anderer verletzt werden muß. Die Werte sind dann doch in der Praxis widerstreitend. Wer etwa Nachsicht vor Recht gehen läßt, gibt der Liebe den Vorzug und verletzt die Gerechtigkeit, während an sich Gerechtigkeit und Liebe sich gar nicht ausschließen. Der Konflikt entsteht hier *erst im Zusammenhang von Situation und Wertgegensatz*. Auch die Situation ist ein konstitutiver Faktor des Konflikts.

Soweit nun die Wertgegensätze echte Antinomien bilden, besteht der Widerstreit schon *in den Werten selbst*. Diese Antinomien sind als solche nicht lösbar. Doch ist der antinomische Charakter der allgemeinsten Wertgegensätze verschieden stark. Einige von ihnen sind von vornherein der Vereinigung nahe, andere klaffen weit auseinander und zeigen keine Tendenz zur Versöhnung. Diesen letzteren gegenüber wird die Einheitstendenz des Wertbewußtseins höchst aktuell. Vielleicht liegt die Auflösung ihrer Diskrepanz in einer höheren Wertregion, die wir nicht erfassen können. Auch ohne punktuelle Werteinheit ist es denkbar, daß die Wertmannigfaltigkeit, über die Grenze der Erkennbarkeit hinaus fortgesetzt, *konvergent* würde.

Dann wäre der antinomische Charakter der Wertgegensätze nur ein solcher des *Wertbewußtseins* (bzw. des Wertgefühls), in dessen Begrenztheit allein die Unmöglichkeit läge, den Ausgleich zu erfassen. Möglich aber bleibt auch der Fall, daß das System, weiter hinauf verfolgt, nicht konvergierte, oder auch geradezu *divergierte* und, wenn der Wertblick seine Grenze überschreiten könnte, immer schroffere Diskrepanzen zeigen müßte. In diesem Falle hätten wir es nicht mit Antinomien der „Vernunft" zu tun, sondern mit *Antinomien des idealen Ansichseins selbst*. Das Wertreich selbst wäre dann antithetisch aufgebaut, und in der Antinomik der allgemeinsten faßbaren Werte hätten wir den Hinweis auf die kategoriale Grundstruktur der ganzen Sphäre.

Da wir sonst wenig genug von dieser Struktur wissen, so wäre ein solcher Hinweis von größtem Wert für die Erforschung der Sphäre. Im gegenwärtigen Anfangsstadium der Wertforschung ist freilich auch

Digitized by Google

damit wenig gewonnen. Aus ihm allein lassen sich keine Konsequenzen ziehen.

Niemals aber ist hierbei zu vergessen, daß es noch eine andere Art Lösung von Wertkonflikten gibt, daß Konflikte im Einzelfall in jeder lebendigen Situation (soweit sie konfliktthaltig ist) vom Menschen gelöst werden. Der Mensch eben kann gar nicht anders als von Fall zu Fall — nach Maßgabe seines Werthöhenbewußtseins und seines Gefühls für die Stärke der Beteiligung verschiedener Werte in einer Situation (also des Situationsbewußtseins) — Entscheidungen zu treffen. Wie einseitig oder unrichtig seine Entscheidungen auch sein mögen, es sind und bleiben eben doch Entscheidungen, und zwar gerade axiologische Entscheidungen. Das heißt aber, es sind von Fall zu Fall neue Lösungsversuche des Konflikts.

c) Das Dimensionssystem der Wertgegensätze als idealer „Wertraum".

Die Wertgegensätze bilden nun, ähnlich wie die großen kategorialen Seinsgegensätze, ein mehrdimensionales System möglicher Mannigfaltigkeit. Jeder Wertgegensatz bildet ja schon in sich eine Dimension, und zwar eine solche mit durchgehend positivem Kontinuum. Da nun die spezielleren Werte gleichzeitig in verschiedene Dimensionen fallen, so ist es klar, daß sich diese Dimensionen überschneiden, kreuzen, ein Dimensionssystem bilden. Es bildet sich also im Wertreich etwas wie ein ideales Stellensystem möglicher Werte, eine Art intelligibler Wertraum. In ihm sind die intelligiblen Örter der spezielleren Werte enthalten.

Man könnte sich nun versucht sehen, von hier aus eine apriorische Ableitung der Werte zu unternehmen; hier scheint eben doch ein allgemeines Gesetz faßbar zu werden, und ein solches ist die Bedingung möglicher Ableitung. Dabei vergißt man, daß dieses Gesetz an inhaltlicher Bestimmtheit nicht entfernt zureicht, die leeren Örter zu erfüllen — genau so wenig als die Gesetzlichkeit des mathematischen Raumes zureicht für dessen materiale Erfüllung. Es ergibt sich tatsächlich nichts als eine gewisse Grundstruktur, die freilich, wenn sie von anderer Seite her erfüllt wird, für die konkreten Werte mit bestimmend ist. An eine Antizipation der Materien ist nicht zu denken.

Ja es erweist sich hernach, daß selbst die konkrete, auf Einzelwerte gerichtete Wertschau nicht entfernt alle Örter des Wertraumes erfüllen kann. Was dieses Zurückbleiben der erschaubaren Wertmannigfaltigkeit hinter der a priori zu erwartenden bedeutet, ist noch eine Frage für sich. Es wäre möglich, daß es nur die Grenzen menschlicher Wertschau sind, die hier fühlbar werden, daß also im ideal ansichseienden Wertreich der ganze Wertraum erfüllt ist und nur die „Enge" des Wert-

Digitized by Google

gefühls die Fülle nicht faßte. Möglich aber und durchaus sinnvoll ist auch der Fall, daß im ideal ansichseienden Wertreich selbst auch nicht alle intelligiblen Örter erfüllt sind, ja daß sie vielleicht gegen solche Erfüllung ebenso gleichgültig sind wie die Örter des realen Raumes gegen reale Erfüllung.

Dieser durchaus offen bleibenden Möglichkeit entspricht die Kluft, welche die Gruppe der Wertgegensätze von der nächst erschaubaren Gruppe trennt, einer Gruppe von bereits sehr konkreten Werten. Wir sind weit entfernt von stetiger Überschau des Wertreichs; die erschaubaren Wertgruppen bilden zufällige Ausschnitte, und wieweit der Abstand der Gruppen sich überblicken läßt — d. h. wieweit die Unstetigkeit nur an uns, wie weit an den Werten selbst liegt — läßt sich aus der Struktur des wirklich Erschaubaren nicht entnehmen. —

Den äußeren Ansatz für die Entwicklung der Wertgegensätze bildet, wie gesagt, die Wesensanalyse von Wert und Sollen selbst. Es erweist sich eben, daß manche in dieser Analyse aufgedeckten Wesenszüge selbst bereits Wertcharakter haben — manche freilich einen nur sehr blassen. Der letzte der Wertgegensätze (der quantitative) zeigt allerdings bereits ein anderes Gesicht. Er fällt schon halb aus der Gruppe heraus, und nur die offenkundige Gegensatzstruktur selbst verrät die Zugehörigkeit zu ihr. Möglich, daß wir in ihm bereits ein Übergangsglied haben.

Nicht ohne Interesse ist es ferner, daß die traditionellen Gesichtspunkte des ontologischen Kategorienreichs — Quantität, Qualität, Relation, Modalität — an den Gegensatzpaaren ungesucht, wiewohl in verschieden ausgeprägter Deutlichkeit, wiederkehren. Das könnte freilich ein bloß äußeres Sichaufdrängen gewohnter Denkformen sein. Deswegen läßt sich der Wiederkehr kein großes Gewicht beimessen. Sie betrifft auch nur die Materien, nicht die Wertcharaktere selbst. Immerhin ist auch das bloße Zutreffen schon ein Symptom. Die Blaßheit der Wertcharaktere, die Nähe zur kategorialen Artung ist an der Schwelle des Wertreichs wohl kein Zufall.

32. Kapitel. Modale Wertgegensätze.

a) Wertantinomie der Notwendigkeit und Freiheit.

Die Modalanalyse des Sollens hat gezeigt, daß in der Seinsweise des Seinsollenden — also der Werte — ein Notwendigkeitsmodus steckt. Diese Notwendigkeit besteht, anders als die ontologische, unabhängig von der Möglichkeit. Darin eben besteht die Unabhängigkeit der Werte von realem Sein und Nichtsein. Es ist eine „absolute"

Digitized by Google

(wörtlich: „abgelöste"), freie, an nichts außer sich selbst gebundene Notwendigkeit. (Vgl. Kap. 23. c.—e.)

Diese absolute Notwendigkeit nun ist, sofern sie zum Wertcharakter als solchem gehört, selbst ein Wert. Sie gibt dem idealen Sein der Werte jene Erhabenheit über das Seiende anderer Artung, jene Enthobenheit über das Relative, jenes unverletzliche Bestehen jenseits von Sein und Nichtsein, für das die Terminologie keine Namen hat, und in dem doch die Autorität dieser Prinzipien liegt — nach dem Platonischen, für die Idee des Guten geprägten Wort: „jenseits des Seins an Kraft und Würde hinausragend." Diese Notwendigkeit ist es auch, die den Werten ihre sehr eigenartige Allgemeinheit der Geltung verleiht — für jeden, auch den abweichenden Fall —, eine Allgemeinheit, die selbst in der Besonderung, ja Individualität der Materie (wo nur ein Fall in Betracht kommt) fortbesteht und sich ebenso ungeschwächt, rigoros, unzugänglich jedem Kompromiß, bis in die Tragik der Wertkonflikte des Lebens hinein erhält.

Das sittliche Gefühl, indem es sich vor dieser unbestechlichen Macht beugt, schaut zu ihr auf als zu dem Gegenstand höchster Verehrung, erhebt sich innerlich zu ihr, und die bloße Teilhabe an ihr in seinem Ethos ist sein höchster Stolz. Diese Teilhabe ist seine Überlegenheit über das wertgleichgültige Verhalten der impersonalen Wesen. Den tiefsten Ausdruck hat Kant dem Wertgefühl für die absolute Notwendigkeit im Sollen gegeben — in seiner Verherrlichung der „Pflicht": die „Achtung vor dem moralischen Gesetz" gilt ihm als der unvergleichliche Vorzug des vernünftigen Wesens. Versteht man unter dem letzteren das „wertvernehmende" Wesen, so trifft der Ausdruck genau zu. Die lapidare Einseitigkeit der Kantischen Werteinstellung darf einen über das Gewicht der Sache nicht täuschen. Der Wert, den er hier erschaute, war richtig geschaut.

In diesem Sinne besteht die Notwendigkeit im Seinsollen der Werte selbst als Wert elementarster Art zu Recht. Und das Wertbewußtsein des Menschen bestätigt das in seinem Suchen und Ausschauen nach ungeschauten Werten. Es ist das Ausschauen nach immer neuer und höher gearteter absoluter Notwendigkeit.

Und dieser Wert der Notwendigkeit hat sein Gegenstück im Wert der Freiheit. Es ist die Freiheit, welche eben dieselben Werte, und zwar eben in ihrer absoluten Notwendigkeit, demjenigen Wesen lassen, welches im Wertgefühl an ihnen teilhat. Die Person nämlich, welche um die Notwendigkeit weiß, ist nichtsdestoweniger durch sie nicht gezwungen. Diese Freiheit der Person ist nicht die „Freiheit der Notwendigkeit" selbst, steht aber wohl in Abhängigkeit von ihr. Wäre jene Notwendigkeit gebunden an die Möglichkeit, so käme sie der ontologischen

Digitized by Google

Notwendigkeit gleich, und die Person wäre durch sie gezwungen wie durch ein Naturgesetz. Die Teilhabe an ihr wäre dann nichts Erhabenes und Auszeichnendes, höbe den Menschen nicht heraus aus der Reihe der Naturwesen. Gerade der Mangel an Zwangkraft im Sollen ist ein Wert, und zwar ein für das sittliche Wesen konstituierender Grundwert. Die Akte, denen sittlicher Wert überhaupt anhaften kann, werden durch diese Unmacht in der absoluten Notwendigkeit des Seinsollens allererst möglich.

Diese Sachlage ist paradox genug. Gerade das, was als eine Art Mangel in der Seinsweise der Werte dasteht, die Unfähigkeit das Reale direkt zu determinieren, die weitgehende Nichtübereinstimmung des Realen (auch das realen menschlichen Verhaltens) mit ihnen, ist im Sinne des moralischen Phänomens unendlich wertvoll. Diese Ohnmacht der Werte bedingt die Stellung des personalen Subjekts in der Welt, als derjenigen Instanz, welche die Auswirkung der Werte im Realen vermittelt. Dadurch erst sind die Akte, mit denen das Subjekt sich für die Realisation des Seinsollenden einsetzt, Träger der höheren, der sittlichen Werte. Und gäbe es dieses Sicheinsetzen nicht, so gäbe es in aller Welt nichts, dem die höchsten, die sittlichen Werte zukommen könnten.

Die Freiheit also, die jene Notwendigkeit der Werte dem Subjekt läßt, ist selbst ein elementarer Grundwert. Sie ist — und das ist das Antinomische darin — ein Wert, obgleich sie jener Notwendigkeit, die ein ebenso elementarer Grundwert ist, entgegensteht, sie modal begrenzt. Man darf sagen, wertvoll ist hier recht eigentlich das antinomische Verhältnis dieser beiden Werte selbst, ihr gegenseitiges Sich-die-Wage-Halten und Sicheinschränken. Denn in diesem Verhältnis der Schwebe zwischen ihnen wurzelt die Stellung der sittlichen Person mitsamt allen Werten, deren Träger sie dadurch wird.

b) Wertantinomie des realen Seins und Nichtseins der Werte.

Parallel zu dieser ersten Wertantinomie, aber nicht mit ihr zusammenfallend, steht eine zweite, ebenso fundamentale. Es liegt im Wesen des Sollens, auf Realität hinzudrängen. Daß seine Inhalte zum Teil real sind, ändert daran nichts. In der ethischen Wirklichkeit sind die Werte immer nur zum Teil real, mitten inne zwischen Sein und Nichtsein. An dieser Zwischenstellung hängt ein doppeltes Wertverhältnis.

Ohne weiteres leuchtet zunächst ein, daß Realität eines Wertes, wann und wo sie auch auftritt, selbst wertvoll ist — und zwar unabhängig davon, wie sie zustande gekommen ist. Desgleichen, daß Irrealität eines Wertes ein Unwert ist. Als Folge ergibt sich unmittel-

Digitized by Google

bar, daß Realisation eines Wertes gleichfalls selbst wertvoll, Vernichtung eines Wertes aber wertwidrig ist. Diese vier Sätze gelten zugleich auch für Unwerte, natürlich mit umgekehrtem Vorzeichen: Realität und Realisation von Unwerten ist wertwidrig, Irrealität und Vernichtung von Unwerten ist wertvoll.

Diese Sätze gelten nicht bloß für vollständige Realität und Irrealität, sondern schon für jeden Ansatz dazu. Insbesondere fällt das bei der Realisation ins Gewicht: schon die Tendenz der Annäherung an die Realität ist wertvoll. Als Akt einer Person ist solche Tendenz dann zugleich Trägerin eines höheren Wertes, als der in ihr intendierte ist, eines sittlichen Wertes. Als realer Prozeß aber bedeutet sie — gemäß der teleologischen Form ihres Fortschreitens über die Mittel zum Zweck — die „Verwertung" des an sich Wertfremden und Wertindifferenten. Die Erhebung zum Mittel der Wertrealisation ist ein Wertvollwerden des Wertlosen. Der Grundwert dieses, die ganze Sphäre wertgeleiteter Teleologie beherrschenden Verhältnisses ist aber der Wert des Realseins von Werten überhaupt.

Diesem Grundwert nun steht als Antithese ein ebenso fundamentaler Grundwert entgegen. Es gibt auch einen Wert des Nichtrealseins der Werte. Sichtbar wird er, sobald man erwägt, daß aktive, intendierte Realisation nur möglich ist, wo der Wert unwirklich ist, sowie daß andererseits die aktive, intendierte Verwirklichung es ist, an der gerade der höhere Werttypus, der moralische, zur Verwirklichung gelangt. Das heißt: die Realität der höchsten Werte wäre von vornherein ein Ding der Unmöglichkeit, wenn alle Sachverhaltswerte real wären. Da nun aber das Realsein der höchsten Werte auch den höchsten Realitätswert hat, so ist es evident, daß die Irrealität der intendierbaren Werte — mögen es nun bloß Sachverhaltswerte oder (im Grenzfall) auch gewisse moralische Werte sein — selbst ein für das sittliche Sein der Person grundlegender Wert ist.

Diese Antinomie aufzulösen ist ein Ding der Unmöglichkeit. Sie liegt im Wesen der metaphysischen Sachlage, so wie diese als Verhältnis zwischen Wertsphäre und realer Seinssphäre einerseits, zwischen intendierbaren und Intentionswerten andererseits gegeben ist. Die Paradoxie dieser zugespitzten Antithetik gehört mit zu den Grundzügen des ethischen Phänomens. Im Wert der strebend intendierten Verwirklichung freilich vereinigen sich die beiden Gegenwerte. Aber die Vereinigung ist keine prinzipielle Synthese, die der Antinomie genügen könnte. Denn vom Wert des Realseins der Werte aus gesehen ist die Realisation nur ein untergeordnetes Wertmoment, ein Mittelwert. Der Wert des Prozesses liegt für diesen Gesichtspunkt nur im Zielpunkt, im Resultat; er steigt und fällt daher auch in seiner Werthöhe

Digitized by Google

mit dem Grade der im Resultat erzielten Wertrealität. Anders, wenn man dieselbe Realisation vom Wert des Nichtrealseins der Werte aus ansieht. Hier ist die Verwirklichung als solche wertvoll, der Akt, die Größe des Sicheinsetzens, und zwar unabhängig vom Erreichen oder Nichterreichen des Resultats. Zwar wird der Realitätswert des Resultats als solcher hierdurch nicht aufgehoben, er bleibt vielmehr fundierende Grundlage für den Aktwert; aber dieser ist von anderer Art, unvergleichlich höher als er und variiert in seiner axiologischen Höhe keineswegs im Maße der im Resultat auftretenden Wertrealität. Ein anderer Maßstab setzt hier ein, der jene Abhängigkeit aufhebt. Die Wertverwirklichung (auch als bloß intendierte) hat im Gegensatz zur Wirklichkeit des intendierten Wertes das Maß ihrer Werthöhe ganz und gar in sich selbst. Die Größe des Sicheinsetzens ist nur einer dieser Maßstäbe.

Die Antinomie also wird auch hier keineswegs behoben. Sie kehrt vielmehr im Phänomen der Verwirklichung noch verdichtet wieder; ja, sie steckt primär gerade in ihm und macht seine axiologische Zweideutigkeit aus. Diese Zweideutigkeit ist in buchstäblichem Sinne zu nehmen. Sie ist ein doppelter Wertakzent auf einer und derselben Sache, eine in sich heterogene, zweiseitige, und zwar polar entgegengesetzte Wertbezogenheit. Sie aufheben wollen hieße die Problemlage grundsätzlich verkennen. Man müßte mit ihr zugleich eben die doppelte Wertbezogenheit in Abrede stellen.

c) Formulierungen und Abwandlungen dieser Antinomie.

Die Antinomie selbst also besteht unter allen Umständen als eine echte zu Recht. Man kann sie dem Wertgefühl am ehesten zugänglich machen, wenn man sie — die genauere, aber schwerfällige modale Terminologie fallen lassend — in folgender Weise formuliert. Verwirklichung ist nur möglich durch das Nichtsein gerade desjenigen Inhaltes, dessen Dasein vielmehr wertvoll ist, und auf dessen Dasein sie gerichtet ist. Sofern also der Verwirklichung als solcher ein Eigenwert zukommt, so steht dieser als Entwertung des in ihr zu verwirklichenden Wertes da. Die Verwirklichung von Werten ist in sich selbst axiologisch widersprechend. Sie führt, wie jeder durch ein Ziel begrenzte Prozeß, zu ihrer Selbstaufhebung. Damit aber bringt sie den höheren Wert, der ihr als solcher zukam, um seine Realität, die er an ihr und nur an ihr hatte.

Eine ganze Reihe von Werten läßt sich den beiden Grundwerten dieser Antinomie subsumieren. Und immer kehrt dabei die Antinomie an ihnen wieder, freilich in sehr verschieden abgestufter Schärfe. Das weite Auseinanderklaffen der Wertregionen, denen sie angehören, be-

Digitized by Google

weist die beherrschende Stellung der Grundwerte. So steht dem Wert der Vollendung ein Wert bloßen Seinsollens am Unvollendeten entgegen; so dem Wert des Erfolges und des Erreichens ein Eigenwert der lebendigen Spannung auf das Unerreichte hin, ja in gewissem Grade sogar ein Wert des Nicht-Erreichen-Könnens. Denn die Lebendigkeit der Spannung steht und fällt mit der Unerreichbarkeit. Erreichen und Erreichbarkeit zeigen ferner selbst ein axiologisches Doppelgesicht: beide haben sowohl Wert- als Unwertcharakter. Und dieselbe Wertgespaltenheit kehrt an sämtlichen ethisch intentionalen Akten wieder. Aktivität, Streben, Wollen und alles, was ihnen gleicht, ist doppelt wertgebunden wie die Verwirklichung, deren Intentionsformen sie sind. Sie sind wertvoll um des Zieles willen und zugleich wertvoll um ihrer selbst willen. Aber die Realität der beiden Werte, die ihnen zukommen, steht — ungeachtet des zwischen ihnen waltenden Fundierungsverhältnisses — niemals in Einklang. Realität des einen schließt die des anderen aus. Und dieses Sichausschließen hebt nichtsdestoweniger den beiderseitigen Wertcharakter selbst nicht auf.

Aber diese spezielleren Werte sind keine eigentlich modalen mehr. Sie gehören bereits einer konkreteren Wertschicht an und werden in dieser besonders zu betrachten sein. Dort freilich ist es nicht mehr um ihren antinomischen Charakter zu tun. Dieser zeigt sich rein nur an den allgemeinsten Wertelementen. Aber ganz verschwinden kann er auch in der konkretesten Wertfülle nicht.

33. Kapitel. Relationale Wertgegensätze.

a) Die Antinomie des Wertträgers.

Jedem Träger möglicher Werte kommt als solchem schon ein Wertcharakter zu. Er ist Bedingung der Realität derjenigen Werte, deren Träger er sein kann. Sein Wertcharakter folgt schon aus dem Wert der Realität von Werten.

Nun aber ist in aller ethisch wertdurchsetzten Wirklichkeit der Wertträger nicht ein einiger und einartiger, sondern entsprechend der Zweiheit der Wertklassen, die im Spiel sind, selbst gespalten. Der intendierte Wert hat einen anderen Träger als der Wert der Intention (der sittliche). Ersterer haftet dem Objekt, letzterer dem Subjekt der Intention an. Objekt und Subjekt ein und derselben Wertintention — und zwar einerlei ob eines Strebens oder bloßen Gesinntseins — sind beide in gleicher Weise Wertträger. Darin wurzelt der Wertgegensatz von Subjekt und Objekt. Beide sind Wertträger, aber Träger verschiedener Werte.

Digitized by Google

An sich ist dieser Gegensatz nichts weniger als ein Widerstreit. Der Widerstreit wird aber hineingetragen, sobald ein und dasselbe Gebilde Wertträger in beiderlei Sinn wird, d. h. wo Subjekt und Objekt als Wertträger zusammenfallen.

Das kommt so zustande. Das Subjekt nimmt den sittlichen Werten gegenüber die Stellung der Substanz ein. Es ist als alleiniger Träger ihrer ganzen Mannigfaltigkeit eine Art ethischen Grundwertes, nicht im Sinne des höchsten, wohl aber des tragenden Fundamentalwertes. Nun aber ist dieser Grundwert zugleich einbezogen in die Materie der erstrebbaren Sachverhaltswerte, denn die letzteren haben zum Inhalt die Teilhabe von Personen an Sachwerten. Tue ich Gutes, so tue ich es „jemandem"; handle ich übel, so gilt auch das „jemandem" — einerlei ob einer einzelnen Person, oder einer Gemeinschaft, ob direkt oder indirekt. Dieser dativus ethicus begleitet alles menschliche Verhalten und ist konstitutiv für Wert und Unwert des Verhaltens. Schon die Gesinnung vor allem bestimmten Tun oder Wollen gilt notwendig „jemandem". Dadurch ist das personale Subjekt von vornherein in den Wertgehalt der intendierbaren Objekte (Sachverhalte) einbezogen und ist auf diese Weise selbst Objekt der Intention.

Daß die Objektwerdung dem Wesen des personalen Subjekts nicht widerspricht, davon ist in der Kritik des Personalismus die Rede gewesen. Hier aber zeigt es sich, wie grundlegend für das ganze Gebiet ethischer Wirklichkeit die Gegenständlichkeit der Person ist. Es könnte sich sonst eben Intention gar nicht auf Personen richten. Dann aber wären Gesinnung und Streben ethisch irrelevant. Ein bloßes Tun an Dingen wäre kein Handeln, Gesinntsein gegen Dinge oder Verhältnisse nicht Gesinnung im moralischen Sinne. Das personale Subjekt als Objekt ist Bedingung moralischen Verhaltens; und sein Substanzwert als Subjekt möglicher Akte (denn nur als solches ist es personal) ist in den allgemeinen Grundwert des überhaupt objektiv Erstrebbaren bereits einbezogen.

Dasselbe läßt sich aber auch von der anderen Seite sehen. Alles Wertvolle, auch das sittlich Wertvolle, ist, sofern es von ihm ein Wertbewußtsein gibt, Wertobjekt dieses Bewußtseins. Da nun die höchsten Werte die des personalen Subjekts sind, so müssen auch diese als Objektwerte erscheinen. Und in den Grenzen ihrer Erstrebbarkeit — mögen diese auch eng gezogen sein — müssen sie auch Objekt der Akte eben desjenigen Subjekts sein können, dessen Akten (freilich anderen Akten) sie zukommen. Das personale Subjekt ist auch in diesem Sinne zugleich Wertobjekt, und zwar gerade Objekt der im eminenten Sinne sittlichen Akte. Nur in dem sittlichen Wert der jeweiligen sittlichen Intention selbst findet diese Art Intendierbarkeit und Objektivi-

Digitized by Google

tät der Subjektswerte ihre Grenze. Aber diese Grenze läßt weiten Spielraum. Bestünde dieser Spielraum nicht zu Recht, so wäre alle sittliche Arbeit an sich selbst und auch alle solche an personalen Subjekten überhaupt Illusion.

Es ist das Eigentümliche der Ethik, daß in doppeltem Sinne das Objekt der Intention wiederum intendierendes Subjekt ist. Intendieren lassen sich sittliche Werte eben — wenn überhaupt — nur an ihrem natürlichen und einzigen Träger, der Person. Wo diese Richtung ins Große geht, wie in der ethischen Idealbildung und im konkreten Leben unter dem Aspekt von Idealen, da wird das unmittelbar evident. Ein Leben unter bestimmten Idealen ist aber im Grunde das Wesen und die Funktion aller geltenden Moral im Gesamtgefüge der ethischen Wirklichkeit.

Das Antinomische aber in diesem Verhältnis kommt darin zum Ausdruck, daß nichtsdestoweniger die Wertklassen der Objekt- und Subjektwerte sich deutlich voneinander abheben; so schon in der antiken Einteilung in Güter- und Tugendwerte. Daß jene sich im Erfolge, diese in der Gesinnung realisieren, scheidet sie eindeutig. Sofern aber der Erfolg gesinnungsfähigen Subjekten zukommt und für sie gemeint ist, und andererseits sogar bestimmte Gesinnungseinstellung Materie des Erfolges sein kann, verschiebt sich die Grenze und die beiden Wertklassen greifen ineinander über. Nicht nur daß Tugendwerte Güterwerte material voraussetzen, sondern die höchsten Güterwerte sind selbst Tugendwerte. Das ist der Sinn der antiken These, daß die Tugend das „höchste Gut" sei.

b) Die Wertantinomie von Aktivität und Trägheit.

Nach anderer Richtung eng verknüpft mit der zweiten modalen Antinomie ist der Wertgegensatz von Tendenz und Beharrung, Aktivität und Trägheit. Dieser Gegensatz spielt innerhalb der Klasse der moralischen Werte, kehrt aber verschoben an den Güterwerten wieder.

Die Kategorialanalyse zeigte, daß die Fähigkeit des Tendierens ein konstitutives Wesensmoment desjenigen Gebildes ausmacht, das allein ein aktuales Seinsollen aufgreifen und verwirklichen kann. Aktivität also macht an ihrem Teil das Subjekt zur Person. Es handelt sich dabei um Aktivität in jeder Form, auch schon im bloß inneren Gerichtetsein auf etwas als ein zu Realisierendes außer sich. Der Wert der Aktivität ist so ein Wert des Außersichgerichtetseins als solchen, des Hinausgehens über sich, oder kategorial gesprochen, des Aus-sich-Hinausgehens der sittlichen Substanz — auch wenn die Ziele der Tendenz wiederum nur an ihr als solcher bestehen können —, und zwar sofern das Hinausgehen nicht ein Bewegtwerden von außen ist,

Digitized by Google

sondern ursprüngliche Selbstbewegung, erstes Ansetzen eines Neuen, ein πρῶτον κινοῦν. In gewissem Sinne ist freilich schon jeder Wert an sich erster Beweger. Aber er ist es auch wiederum nicht, gerade in Bewegung setzen kann er von sich aus das Reale nicht. Es muß eine zweite, gleichfalls ursprüngliche Macht hinzutreten. Das ist die Aktivität des personalen Subjekts. Die reale Tendenz kann nur von ihm ausgehen.

Denkt man sich nun diese Aktivität als die wertbetonte Seinsform der Person unbegrenzt gesteigert, etwa so wie der frühe Fichte sich das moralische Wesen des Menschen ganz in „Tätigkeit" aufgehend dachte, so muß das aktive Wesen von seiner eigenen Aktivität vollkommen zerrissen werden. Das Aufgehen in Tätigkeit müßte das tätige Wesen selbst auflösen und vernichten. Und in der Tat war es die Meinung Fichtes, daß „absolute Tätigkeit" substratlos sein und im „unendlichen Objekt" (dem Seinsollenden) aufgehen müsse.

Diese Selbstauflösung nun mag die Konsequenz reiner Aktivität sein, sie kann aber der Sinn der Person nicht sein, sofern diese zugleich Träger sittlicher Werte ist. Es geht auch nicht an der Tendenz des Sich-selbst-Verlassens bloß das Naturwesen im Menschen mit seiner ontischen Erdschwere gegenüberzustellen; denn dieses ist weder Person noch sittlicher Wertträger. Es muß vielmehr auch im sittlichen Wesen der Person etwas sein, was dem Tendieren in ihr die Wage hält, ein sittliches Sein, ein aller Tendenz entgegengehaltener Widerstand, ein Insichbleiben der ethischen Substanz; nicht ein passives Substrat, das nur amorphe Materie wäre, wohl aber eine dem Substanzcharakter der Person eigentümliche Gegentendenz der Erhaltung oder Beharrung, eine eigene moralische Trägheitskraft. Die Identität der Person in allem Hinausgehen über sich ist ein ebenso tiefes moralisches Erfordernis wie das Hinausgehen selbst. Man darf also mit Recht dem Wert der Aktivität einen Wert der Trägheit entgegensetzen. Es ist der Wert eines ethischen Seins gegenüber dem der Intention. Realisierte Werte sind ja, weil sie nicht „aktual sein sollen", nicht weniger wertvoll. An jeder Person sind aber jederzeit Werte real, auch ohne ihr Zutun. Dieses ethische Sein setzt der Tendenz Grenzen, bildet den inneren Widerstand gegen die haltlose Fortbewegung. Sein Festhalten an sich selbst und am Errungenen ist seine moralische Selbsterhaltung.

Alle Fortbewegung muß sich über einem Beharrenden erheben. Fehlt dieses, so fehlt das Gewicht der Substanz; die Bewegung ist nicht mehr Bewegung von etwas, sondern von nichts, also keine Bewegung. Die Trägheitskraft ist das Gegengewicht des ethischen Seins gegen das Sollen, sein Rückhalt in der Unrast der Tendenz. Nicht

Digitized by Google

Passivität ist diese Trägheit — das würde die Aktivität lähmen —, nicht ethische Trägheit (diese wäre ein Unwert), sondern die ontische Trägheit der ethischen Substanz, die Beharrung des realisierten Wertgehalts an ihr im Strom der Aktivität, die konservative Gegentendenz des ethischen Seins. In diesem Sinne ist sie ein Wert, und zwar ein Kraftwert, nicht anders als der Wert der Aktivität.

Der Wertgegensatz von Aktivität und Trägheit verschärft sich noch, wenn man hinzunimmt, daß alle Aktivität des personalen Subjekts zugleich mit ihrer Richtung nach außen auch nach innen auf die Person zurückgerichtet ist. Das Streben mag im Objekt aufgehen, was im Streben realisiert wird, ist dennoch außer dem Objekt immer noch etwas anderes am Subjekt des Strebens, der sittliche Wert oder Unwert. Diese Reflexivität der Akte liegt im Fundierungsverhältnis der Werte verankert. Das Subjekt kann ihr nicht entrinnen. Ist es aber so, daß in aller Aktivität der sittliche Wertgehalt des Subjektes selbst sich verändert, so ist die Beharrung eben dieses Wertgehalts ein zentrales Erfordernis. Sie ist an sich wertvoll, unbeschadet des Wertes der Aktivität.

c) Höhe und Breite des Typus.

An einem jeden Gebilde, welches möglicher Träger mannigfaltiger Werte ist, läßt sich Wertsteigerung in zwei verschiedenen Richtungen denken: als einseitige Steigerung eines einzigen Wertes (oder weniger eng verwandter) und als vielseitige Ausgleichung in gleichzeitiger Realisation verschiedener Werte. Beide Arten der Wertsteigerung sind als solche selbst wertvoll. Aber sie sind einander material entgegengesetzt und schließen sich im weiteren Verfolge an einem und demselben Wertträger aus.

Im ersteren Fall haben wir es mit geradliniger Entwicklung auf einen Wert hin zu tun. Im Leben der Völker und ihrer stets einseitigen Moral ist dieses der gewöhnliche Fall. Die Stärke dieser Tendenz liegt in der Entwicklungshöhe des Typus, die in ihr erzielt wird. Einseitige Steigerung kommt ihrem Ideal natürlich viel näher als vielseitige Tendenz — bei gleichem moralischem Krafteinsatz. Alles Große und Durchschlagende in der Geschichte dürfte auf der Durchschlagskraft einseitiger Wertsteigerung beruhen. Die Einheit der Richtung, in der alle Energie geleitet ist, macht das Hinauswachsen der ethischen Substanz (sei es einer Person oder eines Stammesverbandes) über sich selbst aus, dasjenige an ihr, was Schlagkraft über ihr eigenes Sein hinaus hat. Dieses aber ist ein Schaffen im eminenten Sinne, ein Schöpferisches im Menschen, das bis zur Aufopferung seiner Substanz gehen kann, bis zu ihrer Aufhebung in ein Anderes.

Digitized by Google

In diesem Sinne darf man in solcher Reinkultur eines Wertes (oder einer engen Wertgruppe) geradezu eine Durchführung des Wertes der Aktivität erblicken; wiewohl es sich hier nicht um Aktivität als solche handelt, der Wert der Typenhöhe liegt doch material in gleicher Richtung. Das Hinausgehen über sich und das Herangelangen an das Ideal zeigt den gleichen Werttypus.

Im zweiten Fall dagegen findet ein Ausgleich zugunsten aller in Frage kommenden Werte statt. Das ethische Sein der Person entwickelt sich hier mehr in die Breite und Weite. Kein einzelner Wert dominiert, die Höhe des Typus ist zugunsten seiner inneren Mannigfaltigkeit und Fülle auf den zweiten Plan gerückt. Sie ist dem Wert des Gehalts gewichen. An Stelle des Hinauswachsens der Substanz über sich steht hier das Sich-Auswachsen der Substanz in sich selbst. Ein solches kann eben nur vor sich gehen, indem die Wertsteigerung sich auf alle ihre ursprünglichen Wertrichtungen verteilt. Statt auf die Durchschlagskraft ist es hier auf innere Größe der Syntheſe abgesehen. Die Entwicklung einer Person (oder auch einer Gesamtheit) geht hier auf sie selbst zu — auf ihre innere Destination, sofern eine solche eben in der Fülle ihrer Wertmöglichkeiten angelegt ist.

Auch solche Entwicklung auf die Breite hin ist schöpferisch: schöpferische Vereinigung (Syntheſe) alles zugänglichen Wertgehaltes, auch des heterogenen, in der Einheit eines Werttypus. Daher die axiologische Breite des Typus. Alles Wertvolle wird hier gleichsam hinübergerettet in diese Einheit. An Stelle der Aufopferung und Aufhebung der Substanz in ein anderes haben wir hier die der Tendenz nach unbegrenzte Aufhebung alles anderen in die Substanz.

d) Harmonie und Konflikt.

Wieder anders gerichtet ist die Gegensatzdimension von Harmonie und Konflikt. Daß Harmonie — die Einstimmigkeit in sich — an einem jeden Gebilde, dem sie zukommt, ein Wert ist, bedarf keiner Erklärung. Harmonisch kann eine Persönlichkeit, ein Zusammenleben von Personen, ein Gemeinwesen, eine Entwicklung, ein Menschenleben sein. Überall ist Harmonie ein unmittelbar fühlbarer Eigenwert — ein Wert, dessen Materie in der Statik des Gebildes liegt. Steigert sich dieser Wert zur Vollendung, so nähert er sich dem der Vollkommenheit.

Ein solcher Wert schwebte dem Aristoteles in der „Teleiosis" vor, in der er den axiologischen Sinn der Eudämonie erblickte. Er ist offensichtlich verwandt dem Wert der „Breite" des Typus, obgleich er an derselben Erscheinung doch ein anderes Moment bezeichnet. Denn nicht die innere Weite, sondern der innere Einklang in aller Weite der Mannigfaltigkeit ist sein Inhalt.

Digitized by Google

Ein Wert des Gleichgewichts und der Statik ist er aber gleichwohl nur von außen gesehen. Das Gebilde kann in sich sehr wohl bewegt sein, ein Widerspiel differenter Mächte zeigen. Worauf es ankommt ist nur das Ebenmaß des Ausgleichs, die synthetische Verbundenheit der inneren Mächte ineinander, gleichsam die Kompensation alles Überschusses, das Insichruhen des Ganzen. Es ist ein Einheitswert, aber die Einheitsstruktur seiner Materie ist ganz und gar gebundene Mannigfaltigkeit. Statisch ist nur diese Einheitsstruktur als Ganzes, die Momente in ihr können so dynamisch sein, wie nur immer möglich. Der Einheitstypus aber kommt dadurch zustande, daß sich die Statik des Ganzen der Dynamik der Momente ontologisch wie axiologisch überordnet. Sie ist das Beherrschende.

In aller ethischen Wirklichkeit aber, und zwar an ebendenselben Gebilden, tritt dieser Statik eine Dynamik gegenüber, die gleichfalls den Anspruch der Beherrschung erhebt und gleichfalls selbständig wertbetont ist. In aller Tendenz steckt diese Dynamik, in allem Hinausgehen über sich; und sie teilt mit diesem den Werttypus. Aber im Grunde ist sie ein anderes als Aktivität. Sie ist die hinter ihr stehende Unrast der Gegensätzlichkeit, das bewegende Prinzip des Widerstreits.

Was Heraklit im Kosmos den „Krieg" nannte und als „Vater und König" aller Dinge erkannte, das gibt es auch in der ethischen Wirklichkeit: das alle lebendige Mannigfaltigkeit tragende Moment des „Flusses" und der Rastlosigkeit, das unerschöpfliche Hervortreten neuer und neuer Verhältnisse, Situationen, Anforderungen, mit ebenso unerschöpflich neuen Konflikten und Rätseln. Es ist das, was die inhaltliche Unendlichkeit des ethischen Seins, seinen Reichtum, seine ewige Neuheit und Fülle ausmacht. Es ist nicht übertrieben, wenn man in diesem Sinne direkt von einem Wert des Konfliktes spricht. Er entspricht dem, was auf dem Gebiet der Erkenntnis — freilich verengert und verblaßt — der Wert des Problems ist. Wie dieser ein grundlegender Erkenntniswert ist, obgleich das Problem gerade das Gegenstück der Einsicht bedeutet, so ist der Wert des Konflikts im ethischen Sinne ein Grundwert, obgleich der Konflikt die Unerfülltheit, Disharmonie, ja den Mangel eindeutigen Wertes bedeutet.

Der Konflikt ist es, aus dem heraus Entscheidung, Intention, Handlung geboren wird; Intentionswerte aber sind die sittlichen Werte. Der Konflikt ist es, der die Wertschau, ja das Wertfühlen, lebendig erhält, den Ausblick auf neuen Wertgehalt öffnet. An der Unstimmigkeit fühlt der Wertblick seine Enge und drängt sie zu durchbrechen. Sittliches Leben ist überhaupt Leben in gegebenen Konflikten, Hingabe an sie, schöpferische Lösung durch den Einsatz der Person; und alles Vorbeigehen an den Konflikten ist Versündigung an ihnen, unwider-

Digitized by Google

bringlicher Verlust an ethischem Sein — auch an dem der eigenen Person.

In diesem Sinne ist jede Lebenssituation schon rein als solche wertvoll. Sie ist die Materie alles eigentlich ethischen Gutes, ist Möglichkeit schöpferischer Gestaltung für den, dem sie „gegeben" ist, ja die Möglichkeit alles bestimmten Verhaltens einer Person. Der Mensch ist in sie einbezogen und Glied in ihr, denn alle Situation baut sich im ethisch intentionalen Verhältnis der Personen auf. Und gleichzeitig wiederum ist sie ihm auch als Gegenstand möglicher Auffassung, Teilhabe, Stellungnahme und schöpferischer Tätigkeit gegeben, bleibt als Objekt ihr als dem Subjekt gegenüber, als dasjenige, worein einzugreifen sie berufen ist. Das Menschenleben besteht im Fluß der Situationen, und alle sind einmalig, unwiederbringlich, nur eine Spanne lang dem Menschen geschenkt. Und weil das Leben sich aus ihnen integriert, so ist es auch der materiale Grundwert des dem Menschen ebenso einmalig in der Fülle geschenkten Lebens selbst, der sich aus diesen Werten der Situation integriert.

Zwischen Harmonie und Konflikt liegt zunächst nur ein Wertgegensatz vor, keine eigentliche Wertantinomie. Es bestätigt sich darin, daß Einstimmigkeit immer nur an einem Ganzen als Gesamtheit der Momente besteht, die Momente aber sehr wohl widerstreitend sein können, wenn sie sich nur die Wage halten.

Aber das ändert sich, wenn man auf die tatsächlichen Konflikte hinblickt, die in einer Situation liegen können. Sofern sie ein schaffendes Aus-sich-Herausgehen der Person erfordern, durchbrechen sie schon Gleichgewicht und Harmonie. Dennoch ist gerade dieses Hinaustreiben wertvoll, nicht weniger als die durchbrochene Harmonie. So ergibt sich denn freilich eine *Wertantinomie*. Und sie verschärft sich noch, wenn man hinzunimmt, daß in der ethischen Wirklichkeit immer diese *zwei Tendenzen* sich entgegenstehen und sich zu überbieten suchen. Über jedes harmonische Gleichgewicht hinaus schießen neue Konflikte; und eben diese Konflikte, indem sie zur Lösung zwingen, ziehen neue Formen des Gleichgewichts nach sich. Der beständigen Tendenz des Konfliktes, über bestehende Harmonie hinauszutreiben, begegnet die ebenso beständige Tendenz der Harmonie, über die Pole des Konflikts überzugreifen, den Konflikt einzubeziehen, aufzulösen. Tendenz der Zusammenstimmung und Tendenz der Durchbrechung, Statik und Dynamik, *greifen fortgesetzt übereinander über*, bilden gleichsam ein unstetes Gleichgewicht höherer Ordnung. Es ist ein Gleichgewicht, das immer ebensosehr Ungleichgewicht ist, und eben damit zugleich eine *Dynamik höherer Ordnung*, in deren Formen sich

Digitized by Google

wechselvoll, und dennoch einheitlich gebunden, das Leben der ethischen Wirklichkeit abspielt.

Ob dieser — an sich bloß ontologischen — Syntheſe der Wertmaterien auch eine Wertsyntheſe entspricht, läßt sich nicht eindeutig entscheiden. Eindeutig fest steht nur die Antithetik der beiden Werte.

e) Simplizität und Komplexität.

Innerhalb jeder Art von Harmonie oder Konflikt klafft wiederum der Gegensatz von Einfachheit und innerer Vielspältigkeit. Auch er ist ein Wertgegensatz, und zwar ein solcher zweier Einheitstypen. Und darin liegt der Unterschied vom vorigen Wertgegensatz. Dort stand Einheitlichkeit überhaupt gegen Diskrepanz. Hier aber steht die in sich differenzlose Einheit gegen die differenzierte, in sich mannigfache Einheit.

Daß beide einen eigentümlichen Wertakzent tragen, ist leicht zu sehen. Die Einfachheit bedeutet innere Gediegenheit, gewachsene Einheitlichkeit eines Gebildes, Ursprünglichkeit und ursprüngliche Ganzheit. An einer Persönlichkeit aber ist es das, was wir ihr Aus-einem-Guß-Sein nennen, absolute Eindeutigkeit, Ungespaltenheit, Unreflektiertheit, Schlichtheit. Ruhige Selbstverständlichkeit, das Fehlen alles Schwankens, ist ihr äußeres Zeichen. Es ist inhaltlich dieselbe Wertregion, in der weiter hinauf die sittlichen Werte der Einfalt, Unschuld, Reinheit liegen. Die Unberührtheit von Konflikten, die für die letzteren charakteristisch ist, liegt nicht notwendig schon in der Einfachheit. Es gibt auch ein schlichtes Verhalten im gefühlten Konflikt: ein solches kann bis zur bedenklichen Einseitigkeit schlicht sein und schwere Wertverletzung einschließen. Die Schlichtheit des Verhaltens, etwa das gerade Losgehen auf ein Ziel, bleibt als solches nichtsdestoweniger wertvoll. Der Konflikt mit anderen Werten hebt auch diesen Wert keineswegs auf.

Aber die Vermeidung der Wertverletzung, die wache, der Mannigfaltigkeit zugewandte Wertschau, ist ihrerseits nicht weniger wertvoll. Nur involviert die Mannigfaltigkeit der Einstellung erst recht eine innere Mannigfaltigkeit der Person. Und diese ist das materiale Gegenstück zur Einfachheit. Es gibt also offenbar den Gegenwert zur Simplizität. Es ist der Wert der ethischen Komplexität selbst oder, wenn man so will, der Komplexität des Ethos selbst. Der gediegenen, gewachsenen Einheit gegenüber tritt eine andere, eine sekundäre, geschaffene Einheit, und zwar mit dem Anspruch, das höhere Gebilde zu sein. Es ist die Einheit vielseitiger Entfaltung und des inneren Ausbaues der Person.

In der Richtung dieses Wertes liegt die Erweiterung des Wert-

Digitized by Google

sinnes für die bunte Fülle der Situationen, auch für den Konflikt als solchen, die wissende Teilhabe an der Mannigfaltigkeit werterfüllten Seins, die Fähigkeit der Einstellung auf das Eigentümliche, Neuartige, Unbekannte, ja Befremdliche, der gesteigerte Sinn für die Auswertung des Gegebenen überhaupt — sei es in bloßer Teilhabe und in der Sinngebung durch sie, oder im tätigen Ergreifen der vom Augenblick erforderten Initiative, im Schaffen aus der Beherrschung des Gegebenen heraus.

Daß Auswertung und Gestaltung des Lebens — und keineswegs nur des eigenen — im Sinne dieser Wertrichtung ganz andere Größe erlangen kann als im Sinne der Einfalt und Schlichtheit, bedarf keines Wortes; desgleichen daß darin ein Zeugnis des selbständigen Eigenwertes der Komplexion in allem sittlichen Leben liegt. Dennoch unterscheidet sich dieser Wert noch deutlich von dem der „Breite" des Typus, sowie auch von dem des Konfliktes und dem der Harmonie; denn hier ist die materiale Größe der Wertteilhabe selbst das Bestimmende, nicht ihre Einstimmigkeit oder Diskrepanz, auch nicht ihr Gegensatzverhältnis zum eindeutig gerichteten Streben. Es ist das Geöffnetsein für jeden Wertgehalt, das rein als solches, auch abgesehen von möglichem Streben und vom Wert des Einklanges, wertvoll ist. Die Komplexion im axiologischen Sinne ist schon an sich ein Modus der Erfüllung, der Reife, des Auf-der-Höhe-Seins.

34. Kapitel. Qualitativ-quantitative Wertgegensätze.

a) Allgemeinheit und Einzigkeit.

Es ist eine verbreitete Ansicht, daß Werte überhaupt allgemein seien. Meint man damit nur die Allgemeingültigkeit des Wertvollseins einer Sache für alle wertfühlenden Subjekte, so besteht die Ansicht zu Recht und findet ihre Grenze nur am individuellen Versagen des Wertgefühls, an der Wertblindheit. Solche bloß intersubjektive Allgemeingültigkeit ist es aber nicht, was jene Ansicht meint, sondern eine objektive: das Gelten des Wertes für eine Allheit möglicher Wertträger.

In diesem Sinne aber besteht Allgemeinheit keineswegs für alle Werte zu Recht. Schon Güter- und Sachverhaltswerte können derart spezialisiert sein, daß es nur einen Fall gibt, der überhaupt für sie in Betracht kommt. Von dieser Art sind die meisten geistigen Werte, die Dingen oder Verhältnissen anhaften, z. B. der Wert des Vaterhauses, der Heimat, der durch eigenes Erleben geheiligten Sache, des Andenkens, der Reliquie; aber erst recht der Wert des spezifischen Er-

Digitized by Google

lebens selbst, sowie der Situationen, die den Inhalt des Erlebens ausmachen.

Dasselbe gilt in der Sphäre der Personwerte, und hier liegt weit größerer Nachdruck auf der Individuation des Wertes. Denn das moralische Sein der Person besteht eben in ihrem Wertgehalt, und das bloß Ontische an ihr ist nicht das Personale. Personen sind unvertauschbar, unersetzlich; was einer mir ist, kann kein anderer mir sein — so spricht alles differenziertere Personempfinden. Kurz es gibt Wertgehalte, die ebenso individuell sind wie das ontologisch Einmalige und Einzige, d. h. Werte, die selbst Individualität haben.

Das Eigentümliche nun — und keineswegs ein Selbstverständliches — ist dieses, daß der kategoriale Gegensatz von Allgemeinheit und Einzigkeit, der auf diese Weise im Wertreich wiederkehrt, seinerseits auch den Charakter eines Wertgegensatzes hat. Beide Seiten in ihm sind wiederum wertbetont. Und zwar ist dieser Wertgegensatz kein quantitativer, wie man meinen sollte, sondern ein qualitativer. Nicht auf dem Umfang, sondern auf dem Inhalt liegt der Wertakzent, nicht auf der Menge der Fälle, sondern auf ihrer Übereinstimmung, bzw. Verschiedenheit.

In diesem Sinne „qualitativ" ist der Wert der Allgemeinheit. Wertvoll ist hier die Gleichartigkeit selbst, die gemeinsame Beschaffenheit, formal gesprochen, die Identität des Merkmals. Daß hierin ein Wert liegt, kann man an der Idee des Rechts sehen, die eben auf dem Wert der Gleichheit aller Personen vor dem Gesetz beruht. Gemeinsamer Anspruch und gemeinsame Pflicht, gleicher Spielraum und gleiche Last — das bedeutet nicht nur einen opportunen modus vivendi, es entspricht auch einer primären Sollensforderung, so daß es sinnvoll und jedermann verständlich ist, wenn man sagt: wie verschieden die Menschen auch sein mögen, es gibt gewisse Lebensgrundlagen, in bezug auf die sie dennoch gleich sein sollten, und aller individuelle Vorzug hat hieran seine Wertgrenze. In diesen Dingen soll gleiches Urteil sein über alle und gleiches Gewissen in allen. Die über der empirischen Ungleichheit stehende Gleichheit des Wertmaßstabes ist als solche wertvoll. In diesen Dingen soll niemand ein Privatgewissen und niemand privates Werturteil haben; er würde damit sofort für seine Person die Ausnahme machen, mit der er die Gleichheit verletzte.

Kant hat im kategorischen Imperativ dieser Wertidee den formelhaften Ausdruck verliehen. Die Gleichheit ist hier nach innen gewandt auf die Richtung oder Einstellung (Maxime) der Intention selbst: gut ist diejenige Einstellung, von der ich wollen kann, daß sie die Einstellung aller sei. Der Sinn des „Guten" freilich ist damit eingeengt,

Digitized by Google

auf einen einzigen Wert zugestutzt. Aber dieser eine Wert wenigstens kommt darin zu schärfstem Ausdruck. Es ist der Wert der objektiven, für alle Personen verbindlichen Allgemeinheit — und zwar verbindlich für die Vielheit der Personen nicht als Subjekte möglichen Werturteils, sondern als Träger möglichen Wertseins, als sittliche Wertträger.

In demselben Sinne „qualitativ" ist auch das Gegenstück dieses Wertes, der Wert der Individualität als solcher. Dieselben Personen, deren ideale Gleichheit vor dem Gesetz wertvoll ist, sind in Wirklichkeit ungleich, und zwar nicht nur mit ihrem Natursein, sondern gerade auch mit ihrem moralischen Sein. Diese ihre Ungleichheit aber ist selbst wiederum wertvoll. Ja, es ist leicht zu sehen, daß dieser Wert tiefer auf das Wesen der Person geht als der der Gleichheit. Das Gleichseinsollen kann immer nur die äußere Lebensstellung betreffen; denkt man es sich auf das Innenwesen der Person übertragen, so ergibt sich die Forderung einer allgemeinen Uniformität des Ethos selbst, was dem Wertgefühl offenbar widerspricht. Eine ethisch uniforme Menschheit würde überhaupt nur einen oder wenige engverwandte Werte realisieren, und zwar nicht die höchsten und gehaltvollsten; sie würde sich an der ihr offen stehenden Fülle des Wertreichs vorbei entwickeln in einseitiger Wertsteigerung ohne inhaltliche Wertentfaltung. Der Uniformität der Allgemeingesetzlichkeit in den äußeren Lebensformen tritt unabweislich die eigenartige Geformtheit, das ethische Sein sui generis der Einzelperson, als Eigenart entgegen. Die axiologische Einzigartigkeit und Einzigkeit des Ethos ist am Individuum als solche wertvoll, in ihr wurzelt alle moralische Mannigfaltigkeit. Der Wert der Gleichheit ist deutlich begrenzt vom Wert der Ungleichheit, die gleiche Pflicht und der gleiche Anspruch von der Sonderpflicht und dem Sonderanspruch, wie sie nur eine einzige Person, und nur um ihrer Einzigkeit willen, haben kann. Und so verschieden die Tiefenschichten des menschlichen Ethos sein mögen, in denen die beiden entgegengesetzten Eigenwerte Herrschaft beanspruchen, es gibt doch auch in allen Lebenslagen die mittlere Linie, auf der sie sich treffen und mit ihrem Seinsollen antinomisch aufeinanderstoßen. Hier ist der Mensch vor den Konflikt gestellt und hat ihn unvermeidlich auszufechten.

Nicht die Person allein ist Träger des Individualitätswertes. Er kehrt an Einheiten höherer Ordnung, an Gemeinschaften jeder Art, wieder, wobei der Umstand, daß diese nur Personalität niederer Ordnung haben, der Individualisierung in Qualität und spezifischem Wert keinerlei Eintrag tut. Ebensowenig wird der Wert der Einzigartigkeit an solchen Gebilden dadurch in Frage gestellt, daß auch die Gleich-

Digitized by Google

gestelltheit und Gleichartigkeit analogen Gebilden gegenüber als Wert in Kraft bleibt (z. B. in den Grundwerten des Völkerrechts). Darüber hinaus aber hat der Wert der Individualität noch sein besonderes, unerschöpflich reichhaltiges Feld an allem sonstigen ethischen Sein, wie flüchtig oder konstant es immer sein mag.

Hierher gehört vor allem der Eigenwert der Einzelsituation, die Einmaligkeit und Unwiederbringlichkeit aller dem Erleben und der Betätigung sich öffnenden Lebenslagen, deren Mannigfaltigkeit die Fülle des Menschenlebens ausmacht. Gewiß gibt es auch eine gewisse Gleichartigkeit und Typik der Situationen, und insofern mögen sie wohl auch einen Wertakzent der Allgemeinheit tragen; aber wenn irgendwo, so ist es hier greifbar, daß jedes Anlegen eines Schemas notwendig Verkennung des eigentlich Wesentlichen ist. Denn alle Analogie und alle Verallgemeinerung bleibt hier an der Oberfläche haften, dringt nicht vor in die Fülle des ethisch Wirklichen. Je differenzierter und individualisierter das Wertgefühl des in der Situation Stehenden ist, um so innerlicher und wesensgebundener seine Teilhabe an ihrer Wertfülle. Alle Verallgemeinerung ist eben schon rein als solche Schematisierung, Verarmung, ja Versündigung an gegebener Werterfülltheit. Und alles Eindringen, alle Würdigung und Auswertung, sowie alle eigene Gestaltung an der Situation, ist ethischer Reichtum, moralisches Wachstum, axiologische Entfaltung und Erfüllung.

Hier liegt der Grund, warum alle kasuistisch vorgehende Ethik sich selbst von vornherein ins Unrecht setzt. Nicht daß sie der Mannigfaltigkeit der Situationen Raum gibt, ist ihr Verschulden, sondern daß sie es zu tun vorgibt und doch nicht tun kann. Denn kein endlich-menschliches Vorstellen kann die Individuationsfülle der realen Situationen antizipieren. Die Kasuistik ist auf dem toten Gleis, weil sie aus einem Prinzip heraus das entrollen und diskutieren will, was nur die unverfälschte Fülle des wirklichen Lebens und sonst keine Macht der Welt zu entrollen imstande ist. Sie ist dem Schematismus verfallen, ist eine Ausgeburt des Buchstabens, der da tötet.

b) Die Wertsynthese im „Typus".

Zwischen den beiden Extremen, dem Allgemeinen und dem Individuellen, liegt das Besondere — in mannigfaltiger Abstufung. Es wäre ganz falsch anzunehmen, daß die Extreme allein wertvoll seien, das ganze Kontinuum der Übergangsstufen aber wertindifferent. Im Gegenteil, wenn irgendwo, so ist gerade an dieser Polarität zu sehen, daß in allen positiven Wertgegensätzen die ganze sich zwischen ihnen spannende Wertdimension eine durchweg axiologisch positive ist, d. h. daß jeder Punkt auf ihr wiederum positiven Wert-

Digitized by Google

charakter hat. Aus dem logischen Verhältnis von Umfang und Inhalt, das hier als kategoriale Struktur zugrunde liegt, folgt das freilich keineswegs. Es ist ein durchaus eigenartiges Gesetz des Wertreichs, das sich hierin ankündigt — im Gegensatz zu dem anders gearteten Gesetz der Wert-Unwert-Dimension.

Der Wert des Besonderen rechtfertigt nicht etwa die Kasuistik oder sonst eine Form schlechter Verallgemeinerung des an sich Individuellen, ebenso wie er nichts mit abgeschwächter, unscharf gesehener Allgemeinheit zu tun hat. Es gibt vielmehr Gebilde spezifischer Art, die ihrer eigenen autonomen Seinsweise nach *auf halber Höhe* zwischen Allgemeinheit und Individualität stehen, oder genauer gesprochen, *auf sehr verschiedener Stufenhöhe* zwischen ihnen stehen können. Von dieser Art ist *das Typische*. Es gleicht dem Allgemeinen darin, daß es Gemeinsamkeit der Merkmale vieler Individuen zeigt und diesen gegenüber selbst Allgemeinheitscharakter hat. Dem Individuellen aber gleicht es darin, daß es andere Typen neben sich hat und diesen gegenüber den Charakter eines Individuellen zeigt. Es hat an beidem Teil, nur in verschiedener Richtung. Es ist strukturell eine Synthese. Und darin liegt der Grund, daß es *auch axiologisch eine Synthese* darstellt. Es hat Teil am Wert beider Extreme. Die Synthese zeigt einen neuen Eigenwert, den Wert des Typus.

Es gibt Typenwerte aller Art, keineswegs bloß ethische. Es gibt biologische Werte der Rassetypen, sowie die sie begleitenden ästhetischen Typenwerte. Aber es gibt auch moralische. Dem Historiker ist das eine bekannte Tatsache; es gibt den moralischen Typus — etwa des Atheners und des Spartaners, des Römers und des Germanen. In der Ferne geschichtlicher Perspektive lassen sie sich leicht als wirkliche Typenwerte erkennen. Aber auch der Zeitgenosse kennt das gleiche Phänomen innerhalb der Mitwelt. Und wenn er auch selten einmal in Schärfe angeben kann, wie die Wertstruktur der Typen ist, so ist doch sein unreflektiertes Wertgefühl gemeinhin schon scharf genug für sie. Am fremdvölkischen Zeitgenossen ist es sogar leichter das Typische zu sehen und moralisch zu würdigen (sei es ablehnend oder anerkennend) als das Individuelle und das Allgemein-Menschliche. Ja, ein dunkles aber starkes Bewußtsein des eigenen moralischen Typenwertes begleitet alles echte Nationalgefühl. Und es ist dasselbe Wertphänomen vom großen, geschichtlich schöpferischen Gemeinschaftsbewußtsein bis zum kleinen und kleinsten Lokal- und Familienstolz. Die gelegentlich ans Komische grenzenden Auswüchse solchen Wertbewußtseins dürfen die ethische Grundtatsache darin nicht verdunkeln: das vollgewichtige ideale Ansichsein all dieser moralischen Typenwerte selbst. Die axiologische Buntheit im Gesamtbilde der ethischen Wirklichkeit ist wesentlich

Digitized by Google

bedingt durch die außerordentliche Mannigfaltigkeit der material übereinandergeschichteten Typenwerte und das vielfache Überlagerungs- und Überschneidungsverhältnis ihrer Geltungsumfänge. In Wirklichkeit ist eben jedes Individuum möglicher Träger der allgemeinsten und individuellsten Werte zugleich, und eben dadurch auch der ganzen Skala von Typenwerten, die zwischen diesen und jenen Raum finden.

Eine Wertsynthese der in Gegensatz stehenden Extreme findet also im Wert des Typischen freilich statt. Aber die Antinomie des Allgemeinheitswertes und des Individualitätswertes wird dadurch keineswegs gehoben. Die Synthese ist nicht von der Art, daß sie die Extreme selbst mit einbezöge. Sie hat nur den Charakter des Zwischengliedes, des Überganges; die Extreme bleiben konträr. Das Allgemeine wird im Typus nicht individuell, das Individuelle nicht allgemein; und auch der Wert des einen nähert sich als solcher nicht dem Wert des anderen. Sie bleiben außerhalb der Synthese, und alle künstliche Einbeziehung in den Wert des Typischen ist ein Kompromiß.

e) Kategoriales Verhältnis von Allheit und Allgemeinheit, Individualität und Individuum.

Material verwandt dem Wertgegensatz von Allgemeinheit und Individualität, und dennoch im Grunde ein völlig anderer und selbständiger ist der von Allheit und Individuum. Dieser Gegensatz ist der Materie nach ein quantitativer. Das läßt sich schon an der kategorialen Stellung der Allheit zur Allgemeinheit, des Individuums zum Individuellen sehen. Und da der quantitative Gegensatz für die Disposition der konkreteren Werte von besonders einschneidender Bedeutung ist, so muß hier mit der Aufrollung dieser kategorialen Stellung begonnen werden.

Daß Allgemeinheit nicht ohne Allheit der Fälle bestehen kann, ist ein analytischer Satz. Daß eine Allheit von Fällen ihrerseits wenigstens die Allgemeinheit eines Merkmals voraussetzt, welches die Fälle überhaupt erst als zusammengehörige charakterisiert, ist ebenso evident, wenn auch kein analytischer Satz. In diesem Sinne also gehen Allgemeinheit und Allheit notwendig zusammen. Aber auch nur in diesem Sinne.

Darüber hinaus bedeuten sie Verschiedenes und treten gesondert auf. Die Allgemeinheit ist durchgehende Gleichartigkeit der Fälle, die Allheit aber ist ihre Zusammenfassung in eine größere Einheit. Jene ist qualitative Übereinstimmung ohne Rücksicht auf den konkreten Seinszusammenhang der Fälle; diese ist der quantitativ-numerische Zusammenschluß der Fälle in ihrem konkreten Seinsverhältnis, ohne Rücksicht auf Gleichheit und Ungleichheit, ja trotz der Ungleichheit.

Digitized by Google

Allheit ist die konkrete Umspannung, nicht komparative, sondern komprehensive Einheit, das höhere Ganze, das Integral der Fälle; in dieses ist Besonderheit und Individualität der Fälle mit einbezogen, Die Totalität braucht das Ungleichartige als solches nicht abzustreifen, die Mannigfaltigkeit gehört mit zu ihr. Am schärfsten zeigt sich der Unterschied, wenn man in Betracht zieht, daß die Allheit als „Fall" höherer Ordnung nicht wiederum Allgemeinheit, sondern numerische Einzigkeit und qualitative Einzigartigkeit zeigt. Denn sie ist dasjenige Gebilde, in dessen Wesen es liegt, kein Gleichgeartetes neben sich zu haben. Sobald sich ein solches einstellt, springt vielmehr der kategoriale Sinn der Allheit von ihr über auf die Einheit ihrer und des Gleichgearteten. Allheit, streng verstanden, ist das an sich Einzige, der große Singular, der sich nicht verallgemeinern läßt. —

Dasselbe kategoriale Verhältnis kehrt an den beiderseitigen Gegengliedern wieder. Individualität besteht gewiß immer nur an einem Individuum, setzt also ein solches voraus. Das ist ein analytischer Satz. Ebenso evident, wenn auch nicht analytische Folge aus dem Begriff, ist es, daß ein Individuum notwendig wenigstens ein Minimum an Individualität haben muß, und sei es auch nur die Einzigkeit seiner Stelle in Raum und Zeit. Individuell in diesem verblaßten Sinne ist schließlich alles Wirkliche bis hinab zum nichtigsten Dinge oder Geschehnis.

Aber nur in diesem Sinne, und nur soweit er reicht, gehen Individuum und Individualität zusammen. Im übrigen bedeuten sie durchaus Verschiedenes. Individualität ist Einzigartigkeit des Falles; das Individuum dagegen ist der Fall selbst, unabhängig davon, ob gleich oder ungleich geartet anderen Fällen gegenüber. Ein Individuum bleibt Individuum, auch wenn es sich qualitativ noch so sehr in Allgemeinheiten erschöpfen läßt. Sein nacktes kategoriales „Dieses-Sein" ist indifferent gegen die Uniformität und den Schematismus des Allgemeinen, sowie gegen die Höhe der qualitativen Individuation. Es ist nicht das Gegenstück des Allgemeinen, sondern der Allheit, das numerisch Eine, das Einzelwesen als solches. Es ist derjenige ontologische Singular, dessen Eigenwesen — nicht etwa den Plural ausschließt (wie das der Allheit), wohl aber dem Plural als solchem ewig entgegengesetzt bleibt. Dem widerspricht es nicht, daß es als eines immer neben anderen auftritt, und daß alle reale Pluralität notwendig eine solche von Individuen ist. Die anderen Individuen sind eben nicht Wiederholungen des einen, sondern ebenso ursprüngliche Einzelwesen, ebenso ontologisch wesenhafte Singulare. Ihre Pluralität aber beweist am deutlichsten, daß das bloße Individuum-Sein nicht Individualität, d. h. Einzigartigkeit bedeutet. Denn gerade

Digitized by Google

dieses Individuum-Sein als solches ist allen gemeinsam, ist ihre prinzipielle Gleichartigkeit, ihr Allgemeines.

Und so ergibt sich das Paradoxe, daß die Allheit als solche ein im strengen Sinne Einziges und Individuelles, das Individuum als solches aber ein im strengen Sinne Allgemeines und gegen alle inhaltliche Individuation indifferentes ist. Das ist es, was die quantitative Korrelation von der qualitativen radikal scheidet.

d) Der Wertgegensatz von Allheit und Individuum.

Dieses kategoriale (d. h. an sich bloß ontologische) Grundverhältnis der beiden Korrelationen bleibt bestimmend für die Ethik. Die radikale Scheidung kehrt im Wertreich als Unterschied der axiologischen Gegensatzdimensionen wieder.

Es gibt einen spezifischen Wert der Allheit, unabhängig von Gleichartigkeit oder Mannigfaltigkeit der Glieder. Und es gibt einen spezifischen Wert des Individuums, unabhängig von dem seiner qualitativen Individuationshöhe. Daß beide Wertdimensionen in der ethischen Wirklichkeit oft so eng aufeinander bezogen erscheinen, daß zumal Individuum und Individualität derart unlösbar verbunden auftreten, daß man ihre Wertcharaktere nicht mehr in Schärfe auseinanderhalten kann, darf diesen prinzipiellen Unterschied niemals verdunkeln.

Seine axiologische Färbung erhält der quantitative Gegensatz dadurch, daß die Einheit, um deren Einzelheit, Vielheit und Allheit es sich handelt, das personale Wesen, der Träger der sittlichen Akte und ihrer Werte ist. Das ethische Individuum ist die Person — mit allen ihren charakteristischen Funktionen, als Subjekt wie als Objekt intentionaler Akte, als wertschauendes wie als werttragendes Wesen. Die ethische Allheit aber ist Allheit der Personen — einschließlich ihres gegenseitigen Objektseins und der Mannigfaltigkeit aller sie verbindenden und trennenden Akte.

Nach der älteren, bei den meisten Klassikern der Ethik wiederkehrenden Auffassung liegen die eigentlich großen sittlichen Aufgaben im Sein der Allheit (des rechtlichen, sozialen, bürgerlichen Gemeinwesens). Die Allheit führt ein Leben größeren Stils über dem Leben der Individuen; sie ist dadurch Träger der größeren Ziele und Werte, gegen welche die der Individuen zurückzustehen haben. Empirische Gemeinschaften solcher Art sind zwar niemals strenge „Allheit"; ihnen bleibt die Idee der Menschheit noch in weiter Ferne gegenüber. Aber solche Grenzen sind nicht gewollt, liegen nicht in der Idee der Gemeinschaft, die Tendenz zur Expansion ist vielmehr aller menschlichen Gemeinschaft eigentümlich. Insofern darf man in aller Gemeinschaftsethik ungeschmälert die Grundtendenz des Allheitswertes erkennen. Er

Digitized by Google

ist die Wertsubstanz aller ethischen Werte großen Stils — von der schlichten rechtlichen Ordnung aufwärts bis zu den höchsten Kulturidealen; die Allheit ist die Idee des universalen Trägers dieser Werte, und insofern überträgt sich auf sie der Wert des sittlichen Wertträgers (vgl. Kap. 33. a.).

Die Gesamtheit ist der Wertträger im großen Stil; ob auch Wertträger höherer Ordnung, ist eine andere Frage — das hängt von der Höhe der getragenen Werte ab. Sie ist die Substanz, an der allein sich ferne Ziele, weitausschauende Aufgaben des Menschen verfolgen lassen. Und sofern der Einzelne an diesen Aufgaben mitarbeitet, zumal wo er bewußt in ihren Dienst tritt (nicht nur sich von leitenden Organen für sie als Mittel gebrauchen läßt), ordnet er sich selbst und seine individuellen Zwecke diesen Aufgaben unter, erkennt ihre Überlegenheit an und macht sich bewußt zum Mittel für sie, opfert gegebenenfalls auch sein persönliches Sein für sie. Er ordnet sein Leben als Glied organisch einem Prozeß größeren Stiles ein, der über ihn weg auf ein Künftiges geht, auf ein Leben der Gesamtheit, an dem er nur schaffend, nicht empfangend teilhat.

Sinnvoll ist dieses Selbstopfer — und niemand wird bestreiten, daß es sittlich wertvoll ist — nur unter der Voraussetzung, daß es wirklich Werte, Aufgaben und Ziele gibt, die nur in der Gesamtheit als solcher und an ihr als Wertträger realisiert werden können. Nur so kann man von einer sittlichen Erhebung des Menschen durch die Werteinstellung auf die Gemeinschaft sprechen. An dem Bestehen solcher Werte nun kann ja im Ernst auch kein Zweifel sein. Ist doch schon die soziale Organisation jeder Art und Stufe ein Eigenwert, ein Gebilde, dessen Realisation selbst in der einseitigsten Verzerrung noch wertvoll ist, weil seine Vernichtung die Entfesselung des privaten Egoismus ist. Ob diese Werte die höchsten sind, ist eine ganz andere Frage; und wiederum eine andere ist die nach den Grenzen ihrer Realisierbarkeit. Aber das Bestehen der Werte ist unabhängig vom idealen Höhenverhältnis in der Rangordnung, sowie vom Grade ihrer Realisierbarkeit.

Der Wert des Individuums aber ist demgegenüber leicht zu erschauen und hat immer wieder die Opposition gegen die klassische Moral der Allheit hervorgerufen. Denn Träger des vollen Menschentums ist niemals die Gemeinschaft. Sie hat nicht Personalität im vollwertigen kategorialen Sinn des Wortes. Zur Person gehört ein Subjekt, ein Bewußtsein, mit aller nur ihm eigentümlichen Akt- und Inhaltsfülle. Das hat nur das Individuum. Gäbe es ein überindividuelles Subjekt der Gemeinschaft, das als solches Träger derselben Akte und Aktwerte sein könnte wie das individuelle Subjekt, oder gar noch höherer,

Digitized by Google

so wäre dem freilich anders; desgleichen wäre es anders, wenn es Personalität ohne Subjektivität gäbe.

Beides trifft nicht zu. Subjekt und Person stehen in einem eindeutigen kategorialen Abhängigkeitsverhältnis: das höhere Gebilde, die Person, ist bedingt durch das niedere, das Subjekt. Ein Subjekt höherer Ordnung aber zu hypostasieren verbietet gerade das Phänomen der Gemeinschaft; an der Gemeinschaft eben ist alle Personalität eine entliehene, vom Individuum her übertragene. Die Gesamtperson hat nur Personalität niederer Ordnung[1]).

Dem entspricht die Tatsache, daß gerade die höchsten Werte, die sich in der Gemeinschaft realisieren lassen, nicht eigentlich Werte der Gemeinschaft, sondern Werte der Individuen sind. Rechts- und Staatsordnung, öffentliche Einrichtungen aller Art haften freilich dem Gemeinwesen und nicht dem Einzelwesen an; dieses hat nur Teil an ihnen, schaffend und nutznießend. Aber eben als Werte sind solche Gebilde nicht das Höchste, denn es sind gar keine sittlichen Werte. Ein sittlicher Wert dagegen ist der Gemeinsinn, die bürgerliche und staatliche Gesinnung, die solche Früchte zeitigt. Diese Gesinnung aber ist die der Individuen, das Gemeinwesen als solches hegt keine Gesinnungen. Die gerühmte Bürgertugend des Römers ist ein Wert, der seiner Republik wohl zugute kommt — als Güterwert (denn alle Tugend hat die axiologische Kehrseite an sich, ein Gut für jemand zu sein) —, aber als sittlicher Wert, d. h. als Wert höherer Ordnung ist sie ein Wert der Individuen. Dem Individuum schweben dabei als seine Zwecke freilich die Gestaltung und das Heil des Gemeinwesens vor, es intendiert die der Allheit eigentümlichen Sachverhaltswerte. Aber der moralische Wert seiner Intention ist eben dabei ein anderer als der intendierte, wie in allem sittlichen Verhalten. Auf dem Rücken des Aktes, seines Strebens, erscheint — durch eben dieses Streben realisiert, obgleich nicht in ihm intendiert — der Wert höherer Ordnung. Er kommt daher in Wirklichkeit nur ihm, dem Individuum zu. Indem das Individuum sich an Allheitswerte hingibt, realisiert es gerade an sich selber die höheren Werte. Das ist der moralische Sinn des „Opfers" für Volk und Vaterland.

Dieses Verhältnis der Werte von Individuum und Allheit ist in keiner Weise umkehrbar, oder auch nur verschiebbar. Es wurzelt in dem unverschiebbaren Grund- und Wesensverhältnis der materialen Fundierung von sittlichen Werten überhaupt auf Sachverhaltswerte. Das Irritierende darin liegt nur in dem Umstand, daß die Sachverhaltswerte — in diesem Fall die Allheitswerte — eben die intendierten sind.

[1]) Vgl. hierzu die Kritik des Personalismus, Kap. 25. c. und d.

Digitized by Google

So kann es einer oberflächlichen Betrachtung allenfalls scheinen, als wären sie den Werten des Individuums gegenüber die höheren Werte. Gerade am „Opfer" des Individuums für die Allheit erreicht dieser Schein seinen Höhepunkt, denn Preisgabe der höheren Werte zugunsten niederer wäre widersinnig. Man vergißt daß die Einzelperson im Opfer ihres Daseins den höheren Wert gerade an sich selbst realisiert, daß die Person also gerade in ihrem Selbstopfer sich selbst axiologisch erhält und erhöht, sich moralisch vollendet. Dasjenige, wofür das Opfer geschieht, muß freilich im Wert höher stehen als das, was geopfert wird. Aber der sittliche Wert des Opfers ist eben nicht der des Geopferten; wie er denn auch keineswegs mit geopfert wird, sondern gerade realisiert wird im Opfer. Dieser Wert aber ist dem Wert dessen gegenüber, wofür das Opfer geschieht, der entschieden höhere, der ganzen Wertklasse nach überlegene Wert.

Hält man dieses fest und erwägt dazu, daß nicht die Höhe des erstrebten Sachverhaltswertes, sondern die Größe des Einsatzes der Person den Maßstab des sittlichen Aktwertes ausmacht, so kann man nicht verkennen, daß es die Werte des Individuums sind, welche die makrokosmischen Werte der Allheit an axiologischer Höhe überragen. Dann aber ist es auch klar, daß als Wertträger das Individuum selbst höheren Wert hat als die Allheit, und daß es ein tief begründetes Recht der Individualethik gegen die reine, einseitig orientierte Gemeinschaftsethik gibt.

Der Gemeinschaftsmoral wird deswegen ihr Recht nicht bestritten; in ihrer Richtung mögen die höchsten erstrebbaren Zwecke liegen. Nur die höchsten realisierbaren Werte können nicht Werte der Gemeinschaft sein. Reine Allheitsethik wäre reine Zweckethik und liefe immer Gefahr in Erfolgsethik zu versanden.

c) Die Antinomie im quantitativen Wertgegensatz.

An sich trägt der Wertgegensatz von Allheit und Individuum nicht antinomischen Charakter. Auf beiden Seiten ist eine gewisse axiologische Überlegenheit. Die Allheit ist das Gebilde großen Stiles, ihre Werte sind makrokosmisch; die des Individuums dagegen sind sittliche Werte. Das beiderseitige Übergewicht ist heterogen, es könnte sich also sehr wohl vertragen.

Aber in der ethischen Wirklichkeit *erweisen sich beide Grundwerte als tyrannisch*. Jeder tritt mit dem Anspruch auf, der allein maßgebende zu sein, den anderen sich unterzuordnen.

Vom Standpunkt der Allheit aus ist das Individuum das an sich nichtige, ephemere Gebilde; ungezählte seinesgleichen kommen und gehen im Leben der Allheit. Sie sind zu nichts anderem da, als dieses

Digitized by Google

„höhere" Leben des Ganzen zu tragen, fortzuführen, zu erhöhen. Auf das einzelne Individuum kommt es dabei nicht an. Es ist bloß Materie „höherer" Formungen. Nicht das Individuum, sondern die Allheit ist das Substrat der Geschichte, nur ihr Prozeß und nur ihre Ziele sind geschichtlich bedeutsam; und das Individuum steigt zu geschichtlicher Größe nur auf, sofern es an seinem Teil diesen Prozeß bewegt, diese Ziele irgendwie sichtbar aufgreift, fördert, oder auch hindert. Sein Bedeutsamkeitswert ist aber dann vom Allheitswert geborgt, von ihm ganz und gar getragen. Auch in den großen Persönlichkeiten also ist das Individuum immer nur um der Allheit willen da.

Ja, die Alleinherrschaft des Allheitswertes geht noch weiter. Die Gemeinschaft duldet nur Individuen, die ihren (der Gemeinschaft) Zwecken in ihrem Verhalten entsprechen; sie stößt die unbrauchbaren aus, stempelt sie zu Verbrechern, vernichtet sie durch ihre auf das Allheitsleben orientierte Jurisdiktion oder macht sie unschädlich. Ihr Hoheitsrecht tritt dem Individuum als Zwang, als Einschränkung der Handlungsfreiheit, gegenüber, das Individuum aber fügt sich diesem Zwang; ja es kommt dem Zwang zuvor, es ersetzt ihn durch freiwillige Unterwerfung unter die „höheren" Ziele des Ganzen. Es erkennt damit zugleich die Unterordnung seines Wertes unter den der Gemeinschaft an.

Diese öffentlich sanktionierte Werteinstellung — es ist im allgemeinen wohl die natürliche aller jugendstarken Völker — findet dann ihren Ausdruck in populären metaphysischen Theorien, nach welchen die Aufteilung des Menschentums in Einzelwesen überhaupt etwas Sekundäres, die Individuation (der μερισμός) ein Stand der Unvollkommenheit ist, und dem Menschen keine höhere Bestimmung zu erfüllen obliegt als die Rückkehr in die gemeinsame Substanz durch Hingabe an das „Ganze".

Dieser bis ins Vorgeschichtlich-Patriarchalische zurückreichenden Stammes-, Volks- und Sozialethik tritt das erwachende Selbstbewußtsein des Individuums entgegen mit der einfachen Erwägung: wie kann ich mich für Ziele einsetzen, die nicht die meinigen sind? Sie müssen wenigstens zugleich auch meine Ziele sein. Zwecke setzen und verfolgen kann nur das Individuum; aber es kann das nur, wenn es an ihnen interessiert ist, einen Wert für sich in ihnen sieht. Die Gemeinschaft muß also die Zwecke des Individuums respektieren, muß so geartet sein, daß sie das einleuchtende Mittel für diese Zwecke ist. Der Einzelmensch muß sich in ihr bejaht sehen, sonst kann er nicht umhin seinerseits sie zu verneinen.

Auch das bestätigt die Geschichte. Kein Gemeinwesen vermag sich zu halten, das nicht im gemeinsamen Interesse der Einzelnen wurzelt.

Digitized by Google

Dann aber kehrt sich die These zur Antithese um: nicht das Individuum ist um der Allheit willen da, sondern die Allheit um des Individuums willen. Sie ist nichts als der modus vivendi der Individuen; denn eine Ordnung, eine Gesamtstruktur des gemeinsamen Lebens braucht gerade das Individuum für sein privates Leben. Ohne dieses private Leben aber und ohne den Eigenwert des Individuums wäre die Gemeinschaft sinnlos.

Dieser Individualismus gipfelt darin, daß das Individuum sich das Urteil über Wert und Existenzberechtigung der bestehenden Gemeinschaft genau ebenso skrupellos beimißt, wie die Allheit das Urteil über Wert und Existenzberechtigung des Individuums. Und wie die Allheit nur Individuen duldete, die ihr konvenierten, so duldet nun das Individuum nur eine Allheit, die ihm konveniert in Struktur und Tendenz. Die unbrauchbare Allheit weist es zurück, bestreitet, vernichtet sie durch seinen Widerstand. Die Gemeinschaft ist ihm nur Mittel seines Lebens und seiner Zwecke.

In dieser Einstellung sieht sich das Individuum weit über die Grenzen seines natürlichen Egoismus hinaus objektiv bestärkt durch die Erwägung, daß menschliche Größe niemals bei der Menge ist, sondern immer und notwendig Sache Einzelner bleibt. Die Auffassung der großen Individuen im Sinne des Allheitswertes verkennt notwendig das über die Gesamtheit Hinausragende der sittlichen Größe. Es ist ein Widersinn, daß die Großen nur um der Kleinen und Nichtigen willen da sein und mit ihrem Streben in deren gemeinsamen, am Erdboden klebenden Zielen aufgehen sollten. Ihr Hinausragen über die Menge ist ja gerade ein axiologisches, kann also nur im Sinne höherer Wertmaßstäbe als der gemeinsamen verstanden werden. Die großen Individuen sind es vielmehr, die dem Leben der Gemeinschaft erst Licht und Glanz geben, nämlich Teilhabe an einer höheren Wertschicht, die den übrigen — einzeln wie gemeinsam — abgeht. Sie sind es, in denen das Bedeutsame lebt, um dessentwillen die Gemeinschaft erst zur Bedeutsamkeit gelangt. Ihr Bild überragt und überlebt denn auch geschichtlich, wenn die Gemeinschaft längst ausgelebt hat. Um ihretwillen also — axiologisch gesprochen — ist die Allheit da. Nicht von der Allheit geborgt ist ihr Wert, sondern von ihnen geborgt ist recht eigentlich der Wert der Allheit.

f) Die Grenze der Antinomie.

Daß in dieser Antinomie These und Antithese einseitig sind, ist leicht zu sehen. Sozialismus und Individualismus — beides streng im Sinne obiger Antithetik verstanden, die dem üblichen Sprachgebrauch nur annähernd entspricht — sind eben typische „Ismen": der Wahr-

Digitized by Google

heitskern in beiden besteht zu Recht, aber er ist zu Unrecht auf das Ganze übertragen. Beide Theorien begehen den Fehler der Abstraktion, der Wertisolierung, wie es sie im konkreten Menschenleben gar nicht gibt. Die Alleinherrschaft des einen wie des anderen Grundwertes ist Usurpation.

Bei der Allheitsethik liegt der Fehler ganz an der Oberfläche. Die Allheit selbst nämlich, für sich genommen, besteht überhaupt nur in der Abstraktion. Ihr Fürsichsein den Individuen gegenüber gibt es schlechterdings nicht. *Sie besteht nur in den Individuen*, denn sie besteht aus ihnen. Sie muß also dem Individuum seine Seinsweise und Eigenwerte lassen, sie anerkennen und in ihrer Selbständigkeit respektieren. Sie muß es nicht nur, weil das Individuum sich sonst gegen sie erhebt, sondern weil sie sich sonst selbst aufhebt. Das Ganze muß das Sein der Bestandteile bejahen; dieses ihr Sein aber ist eben ihre Selbständigkeit gegen das Ganze. Die Gesamtheit muß also *um ihrer selbst willen gerade dasjenige anerkennen, was sie ihrem strukturellen Wesen nach negiert hat*: das axiologische Fürsichsein des Individuums.

An keiner ontischen Totalität gibt es eine ähnliche Dialektik des „Ganzen". Erst das Verhältnis des Wertgegensatzes bringt sie mit sich. Das Individuum ist eben nicht schlechterdings „Teil". Es ist als Baustein des „Ganzen" dennoch zugleich das höhere Gebilde, Person im vollwertigen Sinne — was die Allheit nie sein kann. Und soweit hier das Verhältnis von Mittel und Zweck waltet, wächst das Mittel über den Zweck hinaus. Gerade in seinem Mittelsein für die Allheit (den Wertträger niederer Ordnung) ist das Individuum zugleich Wertträger höherer Ordnung, und insofern Selbstzweck. *Die Teleologie des „Teiles" bleibt selbständig gegen die Teleologie des „Ganzen"*, obgleich sie deren Umkehrung ist. Das Ganze kann sich nicht als Selbstzweck durchsetzen, sofern es sich selber nicht zugleich zum Mittel des Teiles macht.

Das Gleiche aber zeigt sich am Individualismus. Auch hier ist ein falscher Anspruch erhoben. Das Individuum für sich genommen ist gleichfalls nur eine Abstraktion. Auch sein Fürsichsein gegenüber der Allheit *gibt es isoliert schlechterdings nicht*. Der isolierte Einzelmensch kommt überhaupt nicht vor. Der Einzelmensch existiert nur in der Gemeinschaft, ist vollständig *von ihr getragen* als von dem größeren, unendlich stärkeren Gebilde. Er wird in sie hineingeboren, schöpft aus ihr die gemeinsamen Güter — durch Vererbung, unmerkliche Anpassung, Erziehung —, er rückt nach und nach in die gebahnten Lebensformen ein, die nicht er geschaffen, gewinnt Teil am gemeinsamen Sein, an Bildung und Kultur, Lebens- und Weltauffassung, am „ob-

Digitized by Google

jektiven Geist". Auch der nachträglich Isolierte, der Anachoret, der Robinson auf seiner Insel, bringt all diese Teilhabe schon mit sich und zehrt von ihr sein Leben lang. Er beruht eben mit seinem ganzen Menschentum auf den realisierten Werten der Gemeinschaft. Und alles, was er an Eigenart und Eigenwert an sich selber hervorbringt, ist schon getragen von jenen Gemeinschaftswerten. Er erhebt sich damit bestenfalls ein Stück weit über diese. Aber auch die Erhebung bewegt sich nur in den Grenzen dessen, was von den realisierten gemeinsamen Werten aus überhaupt erreichbar ist. Im allgemeinen ist es wenig genug. Und selbst wo es viel ist, wie beim „großen Individuum", verliert es doch nie die gemeinsame Basis unter den Füßen. Wo es sie aber verliert, da ist das seine Selbstpreisgabe.

Das Individuum muß notwendig den Eigenwert der Allheit anerkennen; es hebt sich anders selbst auf. Es muß, gerade indem es sich als Selbstzweck verstehen lernt, auch die Allheit als Selbstzweck respektieren und sich ihrer makrokosmischen Teleologie als Mittel einfügen. Auch die Teleologie des Individuums wendet sich dialektisch gegen sich selbst. Sie kann sich nur durchsetzen in ihrer Selbstüberwindung.

Dadurch aber fällt sie inhaltlich zusammen mit der Teleologie der Allheit, die ja die gleiche Rückläufigkeit zeigt. Nicht dem Zweck nach freilich, wohl aber dem Prozeß nach. Es sind also nicht zwei verschiedene Teleologien, die sich hier überschneiden, sondern nur eine. Von beiden Seiten gesehen ist es dieselbe teleologische Wechselbedingtheit von Individuum und Allheit. Auf die beiderseitigen Eigenwerte bezogen heißt das aber, daß Individuum und Allheit nicht nur ontologisch, sondern auch axiologisch streng aufeinander bezogen sind. Im Wertgegensatz beider steckt eine Korrelation, in der die Verbundenheit der Glieder immer noch stärker ist als ihre Diskrepanz. Darin findet das Antinomische des quantitativen Wertgegensatzes deutlich seine Grenze.

Nicht eine Lösung der Antinomie ist das, eher möchte man es noch eine Verschärfung nennen, denn je weniger ablösbar die Gegensätze voneinander sind, um so härter stoßen sie überall in der ethischen Wirklichkeit aufeinander. Es ist vielmehr eine innere, in den Materien selbst liegende Grenze des antinomischen Verhältnisses als solchen, unabhängig von aller prinzipiellen Lösbarkeit. Wohl aber dürfte darin die axiologische Einheitlichkeit des Wertkontinuums zum Ausdruck kommen, das sich zwischen den Extremen spannt. Und darin liegt der Hinweis auf die Richtung der konkreten Lebensaufgaben, vor die den Menschen diese Antinomie stellt.

Digitized by Google

g) Die antinomisch durchgehenden Elemente im Wertreich und im ontisch Realen.

Dieses Bindungsverhältnis der Werte innerhalb der quantitativen Antinomie erstreckt sich auch mit auf den qualitativen Gegensatz, in dem als solchem es an sich nicht besteht. Die Allheit hat selbst ein Interesse nicht nur am Individuum als ihrem Gliede, sondern auch an der Höhe der Individualisierung. Je mannigfaltiger und reichhaltiger differenziert die Einzelpersonen, um so reicher und werterfüllter das Ganze der Gemeinschaft.

Das gemeinsame Leben ist nicht eine Funktion der Gleichartigkeit; seine Form ist Einheit des Ungleichartigen. Für alle weiter ausschauenden Aufgaben des großen Gebildes ist gerade die Herausbildung individueller Eigenart in Begabung, Verstehen und Leistung das tragende Element. Die Funktionen der Glieder in der Gesamtaufgabe sind notwendig mannigfaltige. Sie leiden keine Schematisierung, sie fügen sich gerade in ihrer Heterogeneität zur organischen Einheit eines Gesamtprozesses und Gesamtzieles zusammen. Die notwendige Gleichartigkeit bildet demgegenüber nur eine Art Basis, eine condicio sine qua non.

Und ebenso hat das Individuum um seiner selbst willen nicht nur ein Interesse an der Allheit als konkreter Einheit, sondern auch an allem, was für sie bedingend ist. So wenig sein Leben in der Gleichartigkeit der elementaren Lebensbedingungen aufgehen kann, es muß doch auch diese bejahen. Die Höhe seiner qualitativen Individuation, in der sein Eigenleben gipfelt, muß die Grundlage gleichen Anspruchs und gleicher Pflichten auch dort noch anerkennen und mit allen Mitteln wahren, wo es sich selbst hoch über sie erhebt. Ja, sie bleibt ihr ein Eigenwert auch dort, wo sie in Konflikt mit ihr gerät. Und eben deswegen bedeutet ihr dieses Aufeinanderstoßen der Werte einen Konflikt. Könnte der höhere Wert den niederen aufheben, könnte das Individuum in seiner Erhebung über das Niveau sich konfliktlos über die Gleichheitsgrundlagen hinwegsetzen, so bestünde die Alternative, in der es frei zu wählen hat, für sein wirkliches Verhalten gar nicht. Dieser Konflikt aber besteht nicht nur, sondern er ist geradezu die Grundform der meisten menschlichen Konflikte, ist zum mindesten in ihnen als Element enthalten.

Individuum und Allheit sind ebenso wie Individualität und Allgemeinheit grundverschiedene Wertrichtungen oder Wertregionen, die selbständig nebeneinander bestehen und nichtsdestoweniger im konkreten Leben aufs engste material verflochten sind. Beide Antinomien gehen ungehoben durch das ganze Wertreich hindurch und sind dadurch in die axiologische Struktur aller konkreten Lebenssituationen mit einbezogen.

Digitized by Google

Überall spalten sich die Werte selbst in Allheitswerte und Individualwerte, und selbst an vielen sonst einheitlichen Wertmaterien bilden sie entgegengesetzte Kehrseiten. Dieselbe spezielle Wertmaterie — etwa Redlichkeit, Gesinnungstreue, Energie, Gehorsam, Vertrauensfähigkeit — kann einen grundverschiedenen Wertakzent als Allheitswert haben und als Individualwert. Ja, was in der einen Wertrichtung wertvoll ist, kann sehr wohl in der anderen wertindifferent oder wertwidrig sein. Diese Zweideutigkeit vieler spezieller Werte (und gerade der sittlichen) darf nicht durch künstlichen Ausgleich verwischt werden. Sie ist für das Wertreich selbst charakteristisch.

Daß den anderen Wertgegensätzen, den modalen und relationalen, soweit sie nicht die Tendenz des Ausgleichs in sich tragen, eine ähnliche Bedeutung durchgehender Strukturelemente zukommt, bedarf keines Erweises. Wohl aber ist für die philosophische Erschließung des Wertreichs der quantitativ-qualitative Doppelgegensatz von einzigartig wegweisender Bedeutung. An ihm ist dieser durchgehende, strukturbildende und die Materien axiologisch akzentuierende Charakter der Wertgegensätze in einzigartiger Weise faßbar. Kein anderer Wertgegensatz hat so maßgebend wie dieser die bewußten Wertbegriffe bis in ihre terminologische Prägung hinein bestimmt. Und kein Gegensatztypus in der Mannigfaltigkeit der positiven Moralen ist so bewußt und rein in der Geschichte herausgebildet wie der von Sozialethik und Individualethik.

Die Aufgabe des sittlichen Lebens aber, und damit zugleich die der philosophischen Ethik, besteht angesichts dieser Sachlage in der Synthese der beiden Wertstandpunkte. Die Verwurzelung der beiden Wertträger, des Individuums und der Allheit, ineinander ist, wie gezeigt, noch keineswegs eine Wertsynthese. Eine prinzipielle, allgemeine Lösung nun kommt hier nicht in Frage, weil die Einheit der Werte nicht erschaubar ist. Das konkrete Leben aber heischt nichtsdestoweniger ständige Lösung von Augenblick zu Augenblick. Jede neue Situation stellt den Menschen vor neue Entscheidung, und nie kann er sich dieser Notwendigkeit entziehen. Die Aufgabe aber ist eben deswegen eine unbegrenzbare, weil unendlich aus der qualitativen Unendlichkeit der Situationsmannigfaltigkeit heraus neue. Und eben das ist wiederum wertvoll für die Gesamtentfaltung des moralischen Lebens. Denn die Größe der Spannung im durchgehenden Wertkonflikt macht das stärkste innere Stimulans menschlichen Schaffens, Sicheinsetzens, menschlicher Verantwortungsfähigkeit aus. Sie fordert die höchste Spontaneität, die größte sittlich schöpferische Kraft des Menschen heraus. Denn die immer neuen Versuche der Bewältigung schreiten an ihrer nie bewältigten Spannweite fort.

Digitized by Google

b) Das axiologische Zwischenglied. Engere Gemeinschaft und politische Partei.

Ähnlich wie beim qualitativen Gegensatz tritt auch zwischen Allheit und Individuum ein Zwischenglied, mannigfach abgestuft, auf: die engere Gemeinschaft — die Gruppe, die Gemeinde, die Interessengemeinschaft jeder Art, die Familie usw. Sie vereinigt die Züge der Extreme. Sie ist Allheit als komprehensive Einheit der Individuen und zugleich Individuum unter anderen Gemeinschaften gleicher Ordnung. Auch Volk und Staat gehören als empirische und begrenzte Gebilde, streng genommen, hierher, und nicht rein zur Allheit.

Das Zwischenglied nun zeigt wiederum einen Eigenwert, der teilweise den Charakter der Wertsynthese hat, ohne freilich die Antinomie zu bewältigen. Für das Individuum liegt schon in der engeren Gemeinschaft ein Allheitswert; sein Wirken in ihr und für sie geht in der Richtung der Allheit. Hat doch die engste Gemeinschaft bereits ganz die innere Struktur der Allheit, ihre Art zu existieren, zu leben, ja ihre Art, sich in Wertgegensatz zum Individuum zu setzen. Dieses sieht sich ihr als heterogener Eigenwert gegenüber. Aber im Völkerleben spielt ein Volk durchaus die Rolle des Individuums. Ebenso ist jeder Staat wiederum Individuum mit den Eigenwerten eines solchen und ist seinerseits der höheren Zusammenschlüsse mit Individuen gleicher Ordnung fähig. Die Föderation, der Bundesstaat, der Staatenbund, ja die Idee des Weltstaates, die in der Geschichte der Völker ewig lebendige und oft aktuell erstrebte, liegen in dieser Richtung. Ein jeder Staat hat individuelles Leben, das sich nach eigenen Lebensgesetzen bewegt, nach Gesetzen, die schlechterdings unübertragbar und für andere Staaten eine Unnatur sind. Das sind keineswegs bloß die „gegebenen Gesetze," die nur die Oberfläche dieses Eigenlebens streifen. Denn jedes Gemeinwesen handelt wie eine Person und trägt Verantwortung wie sie — nach außen dem fremden Gemeinwesen gegenüber, wie nach innen dem Individuum gegenüber. Und dieses sein moralisches Eigenleben geht in keinem positiven oder idealen Recht auf.

Freilich ist hierbei nie zu vergessen, daß Bewußtsein, Vorsehung, Handlung, Schuld im Staate letzten Endes den Individuen zufallen. Es gibt eben kein eigentliches Subjekt der Gemeinschaft. Die Schuld ist bestenfalls die Schuld aller (meist tatsächlich nur Einzelner); aber das macht die Gemeinschaft nicht zur Person. Die Vertretung des fehlenden Gesamtbewußtseins durch das an leitende Stelle gesetzte Einzelbewußtsein ist unvollkommen genug. Keine empirische Person steht eben auf der Höhe des geforderten Gesamtbewußtseins. Und selbst wo sie intellektuell auf dieser Höhe stünde, da könnte sie es moralisch doch nicht. Kein Individuum kann seine individuellen Interessen derart hinter sich

Digitized by Google

lassen, daß es rein in denen der Gemeinschaft aufginge und selbst nichts wäre als nur noch deren Repräsentant.

Es hat von hier aus gesehen seinen guten ethischen Sinn, wenn im empirischen Gemeinwesen die untergeordneten Gruppen ihr Sonderinteresse selbständig vertreten — auf die Gefahr hin, sich gegenseitig zu befehden. Gäbe es ein adäquates personales Gesamtbewußtsein, so wäre das nicht nötig; ein solches hätte eben die Wertfühlung mit allem berechtigten Sonderinteresse. So aber ist die selbständige Aktion der Gruppe im Gemeinwesen notwendig. Die politische „Partei" hat ihren ethischen Sinn darin, daß sie eine in Vielen lebendige Wertrichtung des Gemeinschaftslebens selbst vertritt. Ihre Stärke ist das Positive des Wertes, der ihr Interesse leitet; ihre Schwäche ist die notwendige Einseitigkeit, die in der Vertretung nur eines Wertes liegt. Jede Anmaßung, den einen Wert zum alleinherrschenden zu machen, ist schon Usurpierung. Aber ebenso ist jede Vergewaltigung der Partei Versündigung gegen diesen Wert. Der Parteikonflikt im politischen Leben ist eine Notwendigkeit, gehört mit zur Lebensgesetzlichkeit des Gemeinwesens. Denn er ist positiver Wertkonflikt und als solcher selbst wertvoll. Wertwidrig können dagegen die Mittel sein, mit denen er ausgefochten wird. Das typische Vorgehen dieser Art ist die Verkennung des positiven Wertcharakters, der verbreitete Wahn, es stünde hier nicht Wert gegen Wert, sondern Wert gegen Unwert. Alle gegenseitige Verachtung und Verlästerung der Parteien vergeht sich in diesem Punkt. Man will es nicht wahr haben, daß die Gegenpartei auch Werte sieht und erstrebt; man vindiziert ihr das Menschenunmögliche, Sinnwidrige, den Unwert um seiner selbst willen zu wollen. Es gibt Zeiten im geschichtlichen Leben der Völker, die an dieser Unmoral des politischen Sinnes geradezu erkrankt sind und sich dadurch von aller Interessenverständigung abschneiden. In solchen Zeiten scheint das Leben des Gemeinwesens unterhöhlt, es zehrt sich auf in der zuchtlosen Wucherung seiner eigenen Grundkräfte. Es gibt aber eine Moral des politischen Lebens, die sittliche Grundlage der staatlichen Gesundung und Kraft: das unverfälschte, entwickelte Wertgefühl für die notwendige Mannigfaltigkeit der Interessen selbst und für das Recht gegnerischer Bestrebung. Der Sinn dieser Moral ist das Über-der-Partei-Stehen des Parteigängers selbst als Staatsbürger.

i) Menschheit und Volk.

Ein Blick auf diese Sachlage beweist zur Genüge, wie sehr die begrenzte empirische Gemeinschaft — ob nun höherer oder niederer Ordnung — das eigentlich ethisch Aktuelle ist. Aber auch allgemein läßt es sich zeigen.

Digitized by Google

Die strenge Allheit kann nicht aktuell sein, sie ist Idee. Die Individualität der Person ist es gemeinhin auch nicht, sie ist tief verborgen und will in ihrem echten Eigenwert immer erst entdeckt sein. Die konkrete Sphäre ethischer Wirklichkeit ist die naturgewachsene, oder auch die geschichtlich geschaffene empirische Gemeinschaft. Auf ihr, nicht auf der Allheit im strengen Sinne, erblüht die Fülle all der Werte, in deren Teilhabe das Individuum durch Geburt und Entwicklung hineinwächst: der vitale Typus, die Sprache, Sitten, Geistesrichtung, Kultur. Es gibt keine Menschheitssprache und keine Einheitskultur der Menschheit, sondern nur spezifische, völkische. Gegen diese Gegebenheiten konkretester Wertfülle ist das Allgemein-Menschliche blaß genug, und vollends die Idee der Menschheit als Allheit tief unwirklich.

Damit hängt es zusammen, daß die Eigenwerte eines Stammes oder Volkes niemals ganz aufgehen dürfen in die nivellierende Menschheitsidee. Sie sind und bleiben Individualwerte und zeigen als solche ein gleiches Verhältnis zur strengeren Allheit wie die des Einzelwesens zur Volksgemeinschaft. Sie stehen zwar in Gegensatz zu den Menschheitswerten; aber in diesem Gegensatzverhältnis ist die Bindung und Bezogenheit aufeinander stärker als die Auseinandergespanntheit. Ungeachtet ihrer Antithetik fordern sie einander als Ergänzung. Die Idee der Menschheit selbst kann die völkische Individualität so wenig entbehren wie der Staat die persönliche Individualität. Die Mannigfaltigkeit und selbständige Wertdifferenz ist für die Entfaltung des Menschentums und seines Ethos nicht weniger wesentlich als die überragende Einheitsperspektive. Denn nicht nur Gemütsart, seelischer Typus, Moral, Dichtung, Kunst und Idealbildung ist notwendig eine spezifische, mit völkischer Individualität, unnachahmbar für fremdes Volksleben; sondern es gibt auch den nationalen Weltberuf, die spezifische Aufgabe im Ganzen der Menschheit als solcher und um ihrer selbst willen, eine Aufgabe, welche nicht sie, sondern allemal nur ein bestimmt geartetes Volk mit seinen besonderen Gaben und seiner einmaligen Stellung im Gesamtprozeß der Geschichte erfüllen kann.

Darin liegt der Selbstzweck der Völker, ihre innere Bestimmung, ihre allemal einzige und unvergleichbare nationale Idee. Sie besteht, ähnlich wie die Idee eines Einzelindividuums, unabhängig davon, wieweit ihr Träger, das Volk, sie erfüllt, realisiert, ja überhaupt sie erfaßt. Sie geht, wie alles axiologisch Ideale, niemals in der Wirklichkeit des realen Trägers auf. Ein Volk kann seine innere Bestimmung, seine spezifischen Werte, seinen Weltberuf auch verfehlen. Es kann fremden Idealen nachhängen, kann sich durch übermächtige Einflüsse aus seiner Eigenrichtung bringen, sich geistig vergewaltigen lassen. Auch dafür hat die Geschichte manches trübe Beispiel. Aber es ist ein tragisches

Digitized by Google

Schauspiel, wo das zugrunde geht, was nur einmal und nur in einem Volke möglich war. Denn auch die Völker wiederholen sich nicht, so wenig wie die Persönlichkeiten. Und es ist umgekehrt ein Großes und Erhebendes im Schauspiel der Geschichte, wo solche innere Bestimmung sich erfüllt. Denn die erfüllten Eigenwerte der Völker sind es, die allein von ihnen überleben und als geistige Erbschaft fortwirken, wenn der reale Volkskörper längst dem Untergange anheimgefallen ist.

III. Abschnitt:

Die inhaltlich bedingenden Grundwerte.

35. Kapitel. Allgemeiner Charakter der Wertgruppe.

a) Konkretheit und Inhaltsfülle.

Das Wertreich ist inhaltlich eine zusammenhängende Mannigfaltigkeit von Materien, und vielleicht gar in allen seinen Dimensionen ein lückenloses Kontinuum. Wir aber können es als Kontinuum nicht sehen. Wir sehen nur einzelne Wertgruppen, zwischen denen ganze Partien des intelligiblen Wertraumes unerfüllt bleiben. Die Enge des Wertblickes läßt es nicht anders zu. Die Zusammenhänge freilich bekunden sich in der Wiederkehr elementarer Wertmomente an den komplexeren Materien. Aber sie lassen keinen Schluß zu über die Erfüllung der Lücken. In jeder einzelnen Wertgruppe, die sichtbar wird, ist es eine neue und anders geartete Einstellung des Wertblicks, mit anderem Leitfaden und anderem Ansatzpunkt. So fällt zunächst notwendig die Heterogeneität in die Augen.

So ist es mit der Gruppe der inhaltlich bedingenden Grundwerte. Sie ist ein Ausschnitt, so gut wie die der Wertgegensätze, und nicht einmal ein in sich vollständiger. Die Zwischenglieder fehlen. Es ließe sich vielleicht manche Vermutung über sie aufstellen; aber die Bestätigungen durch das Wertgefühl bleiben aus. So ist es geboten, die für uns bestehende Sachlage der Diskontinuität in ganzer methodologischer Schwere bestehen zu lassen. Ob es sich um eigentliche Irrationalität der Zwischenglieder handelt oder nur um einstweiliges Unerkanntsein (Transobjektivität), kann aus dieser Sachlage als solcher nicht entschieden werden. Die Aufgabe weiteren Vordringens in die Intervalle, das vielleicht von beiden Seiten her möglich ist, muß als bestehend anerkannt werden.

Die neue Wertgruppe zeichnet sich der vorigen gegenüber durch

Digitized by Google

weit größere materiale Inhaltlichkeit aus; die fast formale Leere der Wertgegensätze, der das Wertgefühl nur mit Mühe folgt, verschwindet hier ganz. Es sind Inhalte, die einem jeden leicht als Werte einleuchten. Sie liegen in weit größerer Intuitionsnähe. Das hängt mit der Seinsform desjenigen Gebildes zusammen, an dessen Zergliederung sie sich als konstituierende Momente ergeben.

Die Wertgegensätze ergaben sich an der Kategorialanalyse von Wert und Sollen; daher ihre Abstraktheit. Die inhaltlich bedingenden Grundwerte ergeben sich an der Analyse desjenigen Gebildes, welches allein in der Sphäre des Wirklichen ein aktuales Seinsollen aufzugreifen und in Wirklichkeit umzusetzen imstande ist und dadurch die Vermittelung zwischen idealer Wertsphäre und realer Seinssphäre herstellt (vgl. Kap. 19). Daß dieses Gebilde mit allem, was wesenhaft zu ihm gehört, selbst wertvoll sein muß, folgt schon aus dieser seiner Vermittlerstellung. Die Grundzüge dieses Gebildes müssen also notwendig Wertmaterien ausmachen. Und da das in Frage stehende Gebilde ebendasselbe personale Subjekt (der Mensch) ist, welches allein Träger der sittlichen Werte sein kann, so ist es zugleich klar, daß diese schon in seinem Wesen liegenden Wertelemente inhaltlich bedingende Grundwerte für alle sittlichen Werte ausmachen müssen. Die letzteren haften eben denjenigen Akten an, die auf jener Wesensbeschaffenheit beruhen, in denen also die bedingenden Grundwerte schon realisiert sind. In diesem — und nur in diesem — Sinne eben sind die Grundwerte in der Wesensbeschaffenheit der Person „inhaltlich bedingend" oder „konstitutiv" für das Auftreten sittlicher Werte. Und zugleich sind sie aus demselben Grunde von konkreter Inhaltsfülle und ohne Umwege der Reflexion direkt der Anschauung zugänglich. Denn das Wesen des personalen Subjekts ist in seinen ethisch konstitutiven Momenten selbst ein konkret anschauliches.

b) Die einseitigen Wertreihen und ihr Verhältnis zu den Antinomien.

Das Eigentümliche dieser Wertgruppe nun ist, daß hier die positive Gegensätzlichkeit bereits aufgehört und einem komplexeren Bezogenheitsverhältnis der Materien Platz gemacht hat. Hier steht nicht mehr Wert gegen Wert, sondern durchweg nur Wert gegen Unwert. Die positiven Gegenstücke fehlen, und selbst wo sie noch auftauchen, fehlt ihnen doch der antinomische Charakter. An Stelle des konträren ist das schlicht kontradiktorische Verhältnis getreten. Dieses Verhältnis ist zwar kein Novum, denn auch die Wertgegensätze haben sich gegenüber immer noch die Unwertgegensätze, und ihrem polar strukturierten System entspricht ein ebenso polar strukturiertes System der Unwerte. Hier aber liegt auf den Unwerten ein anderes axiologisches Gewicht, weil

Digitized by Google

sie von keiner positiven Gegenstruktur verdeckt sind. Und dieser Grundzug bleibt für alle höheren Werte (in den folgenden Gruppen) der vorherrschende.

Die axiologischen Dimensionen, die hier auftauchen, sind also einseitige Wertreihen. Sie schließen zwischen ihren Extremen ein Kontinuum ein, das nur zur Hälfte positiv, zur Hälfte aber negativ ist. Die jedesmalige Verbindungslinie von Wert und Unwert ist eine eindeutig aufsteigende Linie, vom Negativen über den Nullpunkt (das Wertindifferente) zum Positiven.

Diese in sich konfliktlose Eindeutigkeit des Wert-Unwert-Verhältnisses ist charakteristisch für alle weiteren und konkreteren Güter-, Sachverhalts- und Personwerte. Die strenge Scheidung der letzteren Wertgruppen unter sich ist in der Ebene der fundierenden Werte noch nicht durchgeführt. Hier stehen innere allgemeine Sachverhaltswerte dicht neben Aktwerten mit bereits deutlich sittlichem Einschlag. Ja, innerhalb der einzelnen Materien treten Merkmale beider Wertklassen klar unterscheidbar und dennoch untrennbar und wesenhaft verbunden auf. Allgemein aber läßt sich sagen, daß in der Gesamtreihe dieser Werte der Charakter der Güter- und Sachverhaltswerte an den kategorial niederen Materien unter ihnen noch in einem gewissen Übergewicht ist, nach den höheren zu aber immer mehr abnimmt, während umgekehrt der Charakter des sittlichen Wertvollseins im gleichen Verhältnis zunimmt und schließlich durchaus im Übergewicht ist. Die Übergangsstellung der Gruppe kommt darin deutlich zum Ausdruck. Im Werthöhenverhältnis bedeutet diese Reihe von Werten daher eine eindeutig aufsteigende Linie, wenn auch an einzelnen von ihnen (den mittleren Gliedern) das Höhenverhältnis weniger durchsichtig ist. Unter allen Umständen aber ist es wichtig dieses Ansteigen der Werthöhe selbst innerhalb der ganzen Wertgruppe von dem Ansteigen der Wertteilhabe des werttragenden Gebildes (des personalen Subjekts) innerhalb jeder einzelnen Wert-Unwert-Dimension aufs strengste zu unterscheiden.

Andererseits hat die Gruppe als Ganzes den Konflikt der Gegensätze sehr wohl in sich. Die Gegensatzelemente kehren eben in ihnen wieder, erstrecken sich als Strukturelemente in sie hinein — nicht anders als auch in die höheren Wertschichten. Und wo unter ihnen der Widerstreit sichtbar wird, da bleibt er genau so sehr ungelöst wie dort.

Aber von einem inhaltlichen Bestimmtsein durch die Wertgegensätze kann man bei diesen Werten doch nur in einem sehr äußerlichen Sinne sprechen. Sie fallen zwar immer irgendwie in das allgemeine Schema der einen oder der anderen Wertgegensätze, nehmen bestimmte „Stellen" im „Wertraum" ein, lassen sich in gewissen Grenzen sogar

Digitized by Google

material unter sie subsumieren. Man kann also hier sehr wohl ein Schichtungsverhältnis erkennen. Aber es macht nicht das Wesen der Wertgruppe aus. Die Gegensätze kombinieren sich zwar mannigfaltig, aber niemals ist aus solcher Kombination die neue Materie, geschweige denn ihr eigentlicher Wertcharakter zu gewinnen. Von Ableitung könnte daher auch dann nicht die Rede sein, wenn wir die ganze Reihe der Zwischenglieder zwischen beiden Wertgruppen übersehen könnten. In jedem neuen Wert steckt ein materiales Novum, das seine Eigenart erst bestimmt. An ihm haftet das axiologische Wesen.

c) Die zweite, ergänzende Untergruppe.

Neben dieser dem personalen Subjekt als solchem anhaftenden Gruppe von Grundwerten steht eine zweite Reihe von Werten da, die auch inhaltlich bedingend für die sittlichen Werte ist, aber in einem anderen Sinne bedingend, nämlich material fundierend. Sie haftet nicht dem personalen Subjekt an und ist aus seiner Analyse nicht zu gewinnen.

Die ethische Wirklichkeit baut sich nicht aus den Wesenszügen des Menschen allein auf. Diese sind vielmehr selbst weiter ontologisch eingebettet in allgemeine Seinsstrukturen. Und die letzteren zeigen jene Wertcharaktere, die als Inhalte in die Materien der sittlichen Werte einbezogen sind. Sie sind bedingend in einem mehr äußerlichen Sinne. Der axiologische Grundzug in ihnen ist der des Objektwertes.

Diese zweite Reihe von Werten unterscheidet sich also von der ersten und fundamentaleren im Sinne der „Antinomie des Wertträgers" (vgl. Kap. 33. a.). Sie ist denn auch als Ganzes anders geartet. Sie beginnt mit sehr allgemeinen Seinsstrukturen, sofern diese mit fundierend sind für Person- und Aktwerte, und verläuft sich, zu bestimmteren Materien aufsteigend, in die unbegrenzte Mannigfaltigkeit der Güterwerte. Sie steigt also in der umgekehrten Richtung wie die erste Reihe an, auf die andere niedere Wertklasse zu, die freilich in sich selbst hoch genug differenziert ist. Sie bildet innerhalb des ganzen ethischen Wertraumes diejenige Region, in welche das Reich der Güterwerte hineingehört. Nicht diese ganze Region mit ihren bunten Sonderwerten kommt hier in Frage, sondern wiederum nur die fundamentalsten, in eminentem Sinne fundierenden, die für die allgemeine axiologische Problemlage des Menschenwesens in der Welt und seiner sittlich relevanten Stellungnahme material bestimmend sind.

Das Gemeinsame aber, das diese zweite Reihe mit der ersten verbindet, liegt darin, daß ihre beiderseitige Stellung im Wertreich gleichsam eine parallele ist. Diese Werte sind nicht nur ähnlich bedingend wie jene, sondern zeigen auch die gleiche Stellung zu den Wertgegen-

Digitized by Google

sätzen. Auch in ihnen kehren die Gegensätze wieder, und zwar gleichfalls nur als untergeordnete Elemente, die der Inhaltsfülle nichts von ihrer Selbständigkeit rauben. Auch hier verschwindet die eigentlich positive Gegensätzlichkeit und macht einem einfachen Wert-Unwert-Verhältnis Platz; hier wie dort herrschen eindeutig ansteigende Kontinuitäten, zur Hälfte mit negativem Vorzeichen. Und ebenso gibt es auch hier das gelegentliche Hervorbrechen des Wertkonfliktes, der sich dann weiter auf die Gegensätzlichkeit der Aktwerte erstreckt, sofern die Akte auf Objektwerte gerichtet sind.

Schließlich liegt ein noch intimerer Zusammenhang in den Ausgangspunkten beider Wertreihen. In den niedersten Werttypen beider ist enge Zusammengehörigkeit ohne scharfe Grenzscheide; erst mit der zunehmenden Komplexion und Werthöhe der beiderseitigen Materien divergieren die Reihen, indem dort der Charakter des Akt- und Personwertes, hier der des im Akte intendierten Sachverhaltswertes deutlicher hervortritt. Für die Spannweite der Wertdifferenzen im ethischen Leben überhaupt ist diese Divergenz von durchschlagender Bedeutung.

36. Kapitel. Die dem Subjekt anhaftenden Wertfundamente.

a) Der Wert des Lebens.

Der elementarste Wert der ersten Reihe ist der Wert des Lebens. Gemeint ist damit nicht der auch außer aller Beziehung zum Ethos bestehende Form- und Seinswert alles Lebendigen in sich selbst, sondern nur der viel engere Wert des Lebens als ontologische Basis des Subjekts — und damit mittelbar auch des sittlichen Wesens und Wertträgers, der Person. Wir kennen ein personales Wesen schlechterdings nur auf vitaler Grundlage — gleichsam auf einem Organismus als physischem Träger aufsitzend. Und alle höhere Entfaltung geistig sittlicher Potenz ist bedingt durch die Entfaltung des tragenden Lebens; sie steht und fällt nicht nur mit ihr, sondern sie wächst im allgemeinen auch mit ihr.

In diesem Sinne ist die Vitalität, Lebenskraft und Lebenshöhe am Menschen ein Eigenwert. Es ist der Wert derjenigen Seite seines Wesens, mit der er tief im Naturhaften wurzelt und selbst Naturwesen ist. Die Bodenständigkeit des Naturwesens in ihm ist als solche schon wertvoll; sie ist sein Antäusgeheimnis, sein Rückhalt am Sein, ohne den er mit aller Geistigkeit in der Luft schwebte, der Nährboden aller unverbrauchten Kraft. Hier hat er seine Erdschwere, die ihn niederhält und in allem Aufstieg erst überlistet werden muß; aber hier auch

Digitized by Google

ist die Wurzel, von der das geistige Leben zehrt bis in seine höchste Erhebung hinein und mit der es abstirbt, wenn es sie aufgezehrt hat.

Als Unwert steht diesem Wert der Tod gegenüber. Er ist nicht nur Vernichtung des vitalen Lebens, sondern mit ihm auch des geistigen und personalen. Die einzigartige Schwere dieses Unwertes erhellt aus der Größe der moralischen Versündigung gegen das Leben, des Mordes. Aber auch jede Schädigung oder Schwächung des Lebens trägt den gleichen Stempel des elementar Wertwidrigen: etwa der vitale Niedergang, der Verfall, die Entartung. Eine ernste Gefährdung des Lebens ist alle vitalitätsfeindliche Geistigkeit, alle Überkultur und Lebensschwäche, das Versagen der sicheren Urinstinkte — und in der Folge der symptomatische, zersetzende Lebenspessimismus der Lebensuntauglichen und Angekränkelten.

Der Wert kernhaften gesunden Lebens verlangt gebieterisch die ethische Bejahung des Natürlichen und Triebhaften, die ehrfürchtige Wahrung und Pflege des inneren naturgewachsenen Urgutes. Der antike Mensch besaß diese Ehrfurcht; in seiner Grundanschauung von der Schönheit und Unschuld alles Natürlichen hat dieser ethische Habitus seinen klassischen Ausdruck gefunden. Unnatur jeder Art, Perversität, krankhafte Instinkte sind dieser Einstellung verabscheuenswert. Auf Gesundheit des Gefühlslebens baut sich das individuelle, auf Gesundheit der Artinstinkte das Gemeinschaftsleben auf. Auch der Gemeinschaftskörper wurzelt in derselben vitalen Grundlage; wo der Gemeinschaftsinstinkt degeneriert, da ist Volk und Gemeinwesen mit all seinem höheren Wertgehalt dem Untergange geweiht.

Man kann den Lebenswert freilich auch überschätzen. In der Ethik der Alten findet sich auch die Auffassung der Seele als eines vitalen Organismus, und des „Guten" als des „Gesunden", des „der Seele Zuträglichen". Nicht nur bei Epikur und der Stoa findet sich dieser Gedanke, auch die Platonische Ethik kennt ihn, und keineswegs bloß als Gleichnis. Auf diese Weise wird die Gesundheit überhaupt zum „höchsten Gut" gemacht; und wenn es auch nicht die des Leibes ist, so bleibt es doch eine durch nichts gerechtfertigte Ausdehnung des Lebenswertes über seine Grenzen, fälschliche Analogie zwischen Seele und Leib, ein ethischer Naturalismus.

Der schwerere Fehler aber ist der umgekehrte, der ethische Antinaturalismus, die Verkennung und Bekämpfung des Natürlichen. Viele ethische Theorien haben diesen Fehler begangen. Gewöhnlich handelt es sich um die „Affekte". In ihnen glaubt man etwas Minderwertiges zu erblicken, das den Menschen zum Bösen hinreißt. Sofern sie nun aber zur „Natur" des Menschen gehören, sieht man sich dann genötigt, das Natürliche für schlecht zu erklären. Daraus resultiert der

Digitized by Google

Kampf gegen die Affekte, die Tendenz, sie nicht nur zu beherrschen, sondern auch ganz auszurotten. Das ist die Tendenz der Askese, der Ertötung alles Begehrens und aller Lust, die ausgesprochene Feindschaft gegen das Naturhafte und den Vitalwert.

Daß auf dem Boden christlicher Denkweise, wo aller Wert auf das Jenseits übertragen ist, solche Tendenzen aufkommen konnten, ist begreiflich; es ist hier eben die prinzipielle Absage an das Fleisch und an die Sündhaftigkeit der Natur. Sonderbar dagegen mutet es an, daß die Stoa, die im „Gehorsam gegen die Natur" den Sinn alles sittlich guten Verhaltens erblickt, denselben Weg einschlagen konnte. Aber der Widerspruch ist ein scheinbarer; dem Stoiker bedeutet eben „Natur" etwas anderes: nicht das, was die übliche Redeweise das Natürliche nennt, sondern eine metaphysisch-ideale Vernunftgesetzlichkeit. Der „Affekt" aber gilt ihm als dasjenige im Menschen, was „dem Logos ungehorsam ist" und in diesem Sinne als das „Widernatürliche" (τὸ παρὰ φύσιν). So kommt es, daß in der Stoa zwei scheinbar entgegengesetzte Tendenzen Hand in Hand gehen konnten, der ethische Naturalismus und der ethische Antinaturalismus. In Wahrheit beruhen beide auf der gleichen Wertverkennung. Und nur die Äquivokation des Naturbegriffs verdeckt die einheitliche Fehlerquelle.

Nüchterne Überlegung hat es früh erkannt, daß im natürlichen Affekt- und Begehrungsleben tiefsinnige vitale Zweckmäßigkeit steckt, und daß seine Vernichtung die Vernichtung des Lebens ist. Wie sehr immer die Moral eine Überordnung höherer Wertgesichtspunkte und Beherrschung des Trieblebens durch sie verlangen mag, die Wahrung des Naturhaften bleibt doch ein Eigenwert. Ja, dem Menschen fällt gerade als sittlichem Wesen die Wertbewahrung des Lebens und der ganzen Fülle seiner Phänomene als Aufgabe zu; und das um somehr, als er wohl Leben vernichten, aber nicht willkürlich wiedererwecken kann.

Darin besteht das Eigentümliche dieses Wertes: das Leben ist nicht vom Menschen geschaffen, aber es besteht, ist wirklich, und ist ihm gegeben — gleichsam in seine Hände gelegt und seiner Pflege anvertraut. Er kann es aufgreifen und mit Liebe zur Höhe führen. Ja, er kann auf seiner Grundlage weit Höheres entwickeln, kann seinen Prozeß hinlenken auf Ziele von ganz anderem Wert. In dieser Tendenz geht der Naturwert in sittlichen Wert über.

b) Der Wert des Bewußtseins.

Dem Wert des Tierischen im Menschen tritt der des Übertierischen entgegen. Er beginnt mit dem Bewußtsein. Die Unbewußtheit des Tieres ist dumpfes, dunkles Leben, blindes Geschehen. Über diesem

Digitized by Google

dunklen Hintergrund im Menschen erhebt sich das „Licht" des Bewußtseins, das sehende, wissende Leben. Es ist nicht ohne weiteres dem seelischen Leben gleichzusetzen; dieses hat eine Tiefenschicht eigener Art, verschieden von der des Vitalen und dennoch ähnlich unbewußt. Der Wert des Bewußtseins erstreckt sich freilich mit auf diese Tiefe des Subjekts. Aus ihr steigt die Erlebnisfülle auf, soweit sie nicht von außen bedingt ist, in ihr liegt die Welt der Gefühle, aus ihr entspringt wertende Stellungnahme, Gesinnung, Tendenz. Das eigentliche Bewußtsein ist darüber nur eine Oberflächenschicht des Seelischen. Dennoch liegt auf ihm der eigentliche Wertnachdruck. *Denn nur, was ins Licht des Bewußtseins tritt, wird geistiges Eigentum des Menschen.* Was in der Ichtiefe verschlossen bleibt, daran lebt er vorüber — und wenn es noch so sehr den Kernpunkt seines Eigensten ausmacht. Das An-sich-selbst-Vorbeileben ohne Teilhabe an sich, ohne „Fürsichsein" (nach dem Worte Hegels) ist eben das Geschick alles Bewußtlosen.

Freilich darf man unter Bewußtsein dann nicht Verstandeswissen allein verstehen. Es gibt andere Formen des Erlebens, die tiefer hineinreichen, ja denen potentiell die ganze Innenwelt des Seelenlebens offen steht. Inneres Schauen jeder Art, qualitativ differenziertes Fühlen, wie alogisch sie immer sein mögen, sind gleichwertiges inhaltserfülltes Bewußtsein, Formen des Erfassens, wenn auch nicht in die Sprache des Begriffs übertragbar. Der Wert des Bewußtseins aber steigt mit der Höhe seiner Entwicklung — oder was nahezu dasselbe ist — mit der Tiefe seines Eindringens, mit der Größe seiner Teilhabe. Und nicht nur der Teilhabe am eigenen seelischen Sein. Er steigt auch mit der Größe und Inhaltsfülle des äußeren Seins, das sich in ihm spiegelt. Denn nach außen hin ist eben dasselbe Bewußtsein der *Spiegel der Welt*, und je größer der Umkreis seiner Reflexion, um so mehr erfüllt sich an ihm die Bestimmung des Bewußtseins in der bewußtlosen Welt. Es ist dasjenige Gebilde in der Welt, „für" *welches zu sein allem an sich bloß Wirklichen einen Schimmer von Sinn und Bedeutung gibt*, den es von sich aus nicht hat, der seiner Seinsform fremd ist. Das Wirkliche rein als solches hat — Hegelisch gesprochen — kein „Fürsichsein". Es liegt aber sehr wohl in seiner Möglichkeit, „für" ein anderes zu sein. Es kommt nur darauf an, ob dieses andere, „für" welches es sein könnte, in seinem Umkreise, d. h. im Reich des Wirklichen, und selbst als ein Wirkliches, existiert. *Das Bewußtsein nun ist dieses andere.* In seinem Erkennen, Erfassen, Erleben kommt es zum *Sein des Wirklichen „für" ein Wirkliches.* Ihm objiziert sich das Ansichseiende, ihm wird es zum „Objekt". Das Bewußtsein als die *Reflexion des Seins in sich*, als das einzigartige reale Gebilde, in dessen Wesen die wissende Teilhabe, die Re-

Digitized by Google

präsentation des Andersseienden als solchen liegt, bedeutet die Einbeziehung des an sich bloß Seienden in einen höheren, die ontologischen Zusammenhänge überbauenden *Sinnzusammenhang* und ist in diesem Verstand tatsächlich das Wunder einer Sinngebung.

Das Bewußtsein ist die Grundlage des geistigen Seins. Sein Eigenwert ist der *Grundwert der geistigen Werte*. Er steigert sich aber noch, sofern Bewußtsein nicht Seinsbewußtsein allein, sondern auch *Wertbewußtsein* ist. Der Schlüssel zu dieser zweiten Dimension der Teilhabe ist das Wertgefühl — und darüber hinaus die auf die Differenz der Materie eingestellte Wertschau. Ein zweites Reich des Anschseienden eröffnet sich hier dem Subjekt. Aber seine Teilhabe an ihm bleibt nicht die bloße Schau; sie trägt die geschauten Wesenheiten als Maßstäbe in die Welt des Wirklichen hinein. Dadurch entsteht eine Seinserfassung anderer Art, die bewertende Seinserfassung, die *Wertteilhabe*.

Hier erfüllt sich eine neue und tiefere metaphysische Bestimmung des Menschen. Er ist das „Maß der Dinge" (nach dem Wort des Protagoras), ihr Wertmaß. Er ist *der Wertende*. Man darf das nicht im Sinne irgendeines Wertsubjektivismus mißverstehen. Das „Werten" des Menschen besteht nicht in Wertgebung. Die Werte gibt nicht er, sie sind ihm gegeben, sei es ideal oder als realisierte. Aber erstens bestehen sie, sofern sie am Wirklichen realisiert auftreten, im eminenten Sinne „*für ihn*" als den Wertfühlenden und Wertverständigen; und zweitens ist die ganze Klasse der Güter- und Sachverhaltswerte *relativ auf ihn*. Güter sind eben wertvoll nicht an sich, sondern „für ihn". Und in diesem Sinne darf man freilich von einer Art Wertgebung, einer „Bewertung" des an sich Wertindifferenten vermittelst seiner als Bezugspunkt, also mittelbar „durch ihn", sprechen.

Diese zweite, höhere Art der Teilhabe am Wirklichen ist die in praktischer Beziehung ausschlaggebende. In ihr vollendet sich der Wertcharakter des Bewußtseins. Nicht die Dingerfassung allein wurzelt in ihr, sondern die ganze *Lebenserfassung des Menschen*, einschließlich seiner auf alles reagierenden Stellungnahme. Alle Sachverhalte, die ihm entgegentreten, alle Situationen, in die er gerät, fallen ihm unter die erschauten Wertgesichtspunkte und haben unter ihnen Sinn, Bedeutung, Gewicht für ihn. Alles Situationsbewußtsein ist schon zugleich komplexes Wertbewußtsein, auch wenn die darin beteiligten Werte nicht als solche erfaßt sind. Die axiologischen Dimensionen des Wirklichen überlagern darin die ontologischen. Im Eindringen des Menschen in ihre Tiefe wächst die wertfühlende Teilhabe des Bewußtseins am Wertgehalt seines Lebens; und zugleich damit wächst auch eben dieser Wertgehalt. Denn diese Teilhabe ist selbst wertvoll, sie gehört mit zu ihm.

Digitized by Google

Der Mensch kann das Bewußtsein so wenig erschaffen wie das Leben. Aber er kann es in ganz anderem Maße steigern an Kraft und Werthöhe — nicht wie das Leben, durch andere Werte, die auf ihm gedeihen, sondern in seinem Eigenwert. Das Bewußtsein ist im weitesten Maße bildbar. Und hier eröffnet sich der Ausblick auf eine Reihe speziellerer Werte, wie Erziehung, Bildung, Geistespflege jeder Art, welche Aufgaben am Bewußtsein selbst für das Bewußtsein bezeichnen. Sie fordern ein Schaffen des Bewußtseins an sich selbst. Dieses Schaffen aber trägt bereits einen Wert anderer Art, einen Aktwert.

o) Der Wert der Tätigkeit.

Über dem Bewußtsein erhebt sich, wie dieses über dem Leben, das moralische Wesen des Menschen, die Person. Es ist selbstverständlich, daß die Personalität als solche ein Eigenwert ist, und ein höherer als jene. Aber da ihre Struktur eine komplexe ist und alle sie konstituierenden Elemente selbst wiederum eigenen Wertcharakter haben, so ist auch ihr Gesamtwert ein komplexer. Diesen Wertkomplex gilt es aufzulösen. Die Reihe der folgenden sechs Werte gibt seine Hauptmomente; der letzte ist ihre Zusammenfassung.

Über die bloße Teilhabe am Sein ragt als erstes Moment der Personalität die Aktivität hinaus. Ihr in erster Linie, und ihr am sichtbarsten, haften sittliche Werte und Unwerte an. Das Tätigsein als Wert ist uns schon bei den Gegensätzen begegnet; dort stand ihm die Trägheit gegenüber als positiver Wertgegensatz. Gemeint war mit letzterer die Beharrung. Hier ist das anders; hier steht der Tätigkeit die bloße Untätigkeit, die Passivität gegenüber. Das ist Trägheit in einem anderen Sinne: nicht als ontologische, sondern als ethische Trägheit, Stillstand, Stagnierung, Indifferenz gegen Werte und Zwecke — kurz rein negative Trägheit, als Unwert.

Das gibt auch der „Tätigkeit" einen anderen, spezielleren Sinn. Nicht die Unrast der Tendenz überhaupt ist hier gemeint, sondern die Stellungnahme, die lebendige Beweglichkeit des Ethos im Ergreifen der Initiative und Sich-Einsetzen, auch wo sie nicht in äußere Aktion übergeht. Schon im wertenden Sachverhaltsbewußtsein kündet sie sich an, im Situationsbewußtsein steigert sie sich zum inneren Akt. Sie ist der Gegensatz zu allem rein passiven Sein, der sichtbarste Grundzug des moralischen Wesens.

Die Tätigkeit ist keineswegs nur Mittelwert zu höheren Werten, die sie intendiert. Ist doch unter den Gegenständen des Schaffens für den Menschen auch wiederum der Mensch selbst als Schaffender enthalten, und vielleicht in der Tat als extremer und höchster Gegenstand; in weitester Perspektive erscheint das personale Subjekt mit sei-

Digitized by Google

nen werthaltigen Aktpotenzen — freilich nicht in der eigenen Person — als sein eigenes „unendliches Objekt" (vgl. Kap. 33. a.). Die Aktivität erzeugt schließlich wieder sich selbst, bringt sich potenziert wieder hervor. In diesem Sinne ist sie Selbstwert, ohne Unterschied des jeweiligen Gegenstandes. Und in diesem Sinne hat Fichte sie dem Guten gleichgesetzt; die Trägheit gilt ihm als das Böse schlechthin. Das ist freilich eine Überspannung des Tätigkeitswertes. Aber sie ist nicht so paradox, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Denn für Fichte ist nicht jedes äußere Tun echte Tätigkeit. Die bloß naturhafte, triebhafte Tendenz ist es nicht; sie gerade ist Hingegebenheit an den Strom des Seins, ein passives Treiben in ihm, also Trägheit. Nur was über das Seiende hinauszielt, was einem Seinsollen folgt, ist Aktivität. So liegt es dann freilich im Wesen der Aktivität, sittlich „gut" zu sein.

Dennoch bleibt der ethische Aktivismus eine Überspannung. Denn man kann den Satz nicht umkehren und sagen, es liege auch im Wesen des sittlich Guten, nichts als Aktivität zu sein. Mag nun der Zirkel der Selbstwiedererzeugung im Wesen der Aktivität schließen oder nicht — und axiologisch wenigstens schließt er nicht notwendig —, so bleibt doch immer noch die große Fülle sittlicher Werte übrig, die auf keine Weise in Aktivität aufgehen, Werte wie die der Liebe, der Reinheit, der Wahrhaftigkeit, der Treue, der Persönlichkeit. Die spezifischen Materien müßten bei derart gewaltsamer Reduktion vollständig ihrer Eigenart verlustig gehen. Wahr aber bleibt deswegen, daß überhaupt Aktivität als solche ein Selbstwert ist, und daß auch die höheren, sittlichen Werte der Person mehr oder weniger an ihm teilhaben.

d) Der Wert des Leidens.

Ein anderes Gegenstück noch als die Trägheit steht der Aktivität gegenüber, und zwar als Wert, wenn auch das Gegensatzverhältnis nur ein äußeres, uneigentliches ist: das Leiden.

Es gibt einen eigenen Wert des Leidens. Er war der Antike fremd und ist auch später aller rationalistisch oder eudämonistisch gerichteten Ethik fremd geblieben. Denn eudämonologisch gehört eben das Leiden zur Unlust und ist ein Übel. Anders steht schon das Christentum zum Leiden, wenn auch nicht auf rein ethischer Grundlage. Hier ist das moralisch Erhebende und Erlösende im Leiden deutlich erkannt; hier gilt es nicht als Schwäche, sondern eher umgekehrt als das Freiwerden einer tiefinneren, geheimnisvollen Kraft.

Man braucht hierbei nicht gleich an die Kraft der Läuterung und Wandlung zu denken, deren Bestehen ja auf der Hand liegt. Das sind schon moralisch differenziertere Phänomene, die nicht am Leiden allein hängen, sondern von ihm nur den Anstoß erfahren. Der Wert des

Digitized by Google

Leidens selbst dagegen ist ein mehr elementarer. Ein Blick auf den zugehörigen Unwert kann darüber belehren. Es ist die Leidensunfähigkeit, das Unvermögen, Leid und Mißgeschick zu tragen, das Zusammenbrechen unter seiner Schwere, das innere Nachgeben, Sinken, die Erniedrigung des Menschenwesens, seine Brüchigkeit und innere Unelastizität. Geht über den Leidensunfähigen lastendes Mißgeschick hinweg, so läßt es ihn gebrochen, moralisch verbogen, verunstaltet, geschwächt zurück: er kann sich nicht mehr erheben, ist in seinem personalen Grundwert geschädigt. Für ihn ist das Leiden in der Tat nur ein Unwert. Der Leidensfähige dagegen *erstarkt im Leiden*, seine Tragkraft, sein Menschentum, *sein sittliches Sein wächst*. Sein Leiden ist wertvoll, denn es ist das umgekehrte Verhalten wie das des Brüchigen und Verzagenden. Es ist das positive, bejahende Verhalten des Menschen unter der Last des Geschicks, unter der äußeren Übermacht, gegen welche die eigene Aktivität nicht aufkommen kann.

Denn eben da, wo die Aktivität versagt und lahmgelegt ist, wo, wie es scheint, nur noch passives Über-sich-ergehen-Lassen übrigbleibt, da öffnet sich eine tiefere Kraft des sittlichen Wesens, die sonst verschlossen ruht, die nun, frei geworden, an Stelle jener gleichsam den Entscheidungskampf um die moralische Existenz aufnimmt. Das Leiden ist die Kraftprobe des sittlichen Wesens, die *Belastungsprobe* seiner Elastizität. Es ist nicht nur kein Unterliegen, sondern geht auch in bloßem Widerstand, in Beharrung und moralischer Selbstbehauptung nicht auf. Es ist vielmehr tatsächlich das Freiwerden und *die Erweckung der tieferen sittlichen Potenz* — einer Macht höherer Ordnung, gegen die der Aktivität gesehen. Denn eben da, wo alle Tätigkeit zuschanden wird, setzt die Kraft des Leidens, das positive Leidenkönnen ein.

In Wirklichkeit ist es natürlich so, daß jeder Mensch seine eigene, individuelle Grenze der Leidensfähigkeit hat. Für jeden gibt es ein Übermaß an Leiden, das über seine Tragkraft geht und ihn dann erdrückt. Deswegen gibt es für einen jeden auch eine Grenze des Leidenswertes; über sie hinaus wird Leiden ihm zum Unwert. Das ist *der Widerhaken im Wert des Leidens*, daß es auch einen Unwert des Leidens gibt, und daß die Grenzscheide zwischen diesem und jenem nicht objektiv in der Größe dessen liegt, was zu tragen ist, sondern subjektiv in der Tragkraft des Menschen. Innerhalb der Grenze aber, und zwar je näher an sie heran, um so mehr, bedeutet das Leiden dem Menschen die Erweckung seines innersten moralischen Wesens, die Erschließung seiner Tiefe, die *Befreiung seiner edelsten Kräfte*. Der im Leiden Geprüfte ist der Gestählte und Gediegene, dem nichts mehr zu schwer ist; in ihm ist das moralische Können gleichsam aufgestaut; er gleicht

Digitized by Google

der elastischen Sprungfeder, welche die akkumulierte Kraft zu ihrer Zeit wieder hergibt, — oder nach dem Gleichnis Nietzsches dem gespannten Bogen, der auf den Pfeil wartet. Er ist in der Tat der sittlich potenzierte, der wertgesteigerte Mensch.

Aber nicht ins Dynamische allein geht die Potenzierung. Sie geht auch in die stille Verinnerlichung des ethischen Gefühls und des Verstehens. Der große Schmerz ist auch Versenkung, er erschließt Tiefen, wie sie der leicht schreitende Ungeprüfte nicht ahnt. Und nicht nur Tiefen des eigenen Herzens, auch die des fremden, ja Tiefen des Lebens überhaupt und seiner unerschöpflichen Situationsfülle. Die ganze Lebenseinstellung ändert sich. Der Unbeschwerte haftet mit seinem Wertblick an der bunten Oberfläche; der im Leiden Gereifte sieht dieselben Situationen, Konflikte, dasselbe menschliche Trachten und Ringen mehr in seiner Tiefenschicht; er hat in einem anderen Sinne Teil daran, sein Wertblick ist erweitert, geschärft. Das Leiden hat ihm das Organ für Werte verliehen, die ihm vordem verschlossen waren. Ja vielleicht ist es nicht zuviel gesagt, daß Leiden der eigentliche Lehrmeister des Wertbewußtseins ist. Wenn es wahr ist, daß an der Situation, am gegebenen und erlebten Konflikt der Wertblick fortschreitet, so dürfte das sich im weitesten Maße bestätigen. Denn auch die lebendige Situation verrät ihren Wertgehalt dem in ihr Stehenden nur, wenn er mit vertieftem Blick in sie hineinschaut.

Ist es aber so, daß der Mensch das im höchsten Sinne Wertvolle mit seinem Leiden erkauft, so hat auch der Gedanke des Leidenwollens nichts Sinnwidriges. Es gibt solches Leidenwollen. Wer Großes auf sich nimmt, muß es notwendig haben. Daß man um eines hohen Zieles willen, um einer Idee willen, um des Gemeinwesens willen leiden will, ist nichts so seltenes. Tiefer aber geht das Leidenwollen um der Liebe willen, oder richtiger um der geliebten Person willen. Das ist keineswegs ein bloß äußerliches, oder gar widerwilliges In-den-Kauf-Nehmen des Leidens, wo es nicht zu vermeiden ist. Eine rätselhafte und doch unverkennbare Tiefe der Teilhabe liegt im Leiden um eine Person, eine Gemeinschaft mit ihr, der an Innerlichkeit nichts gleichkommt. Eine Mutter liebt ihr Kind nicht weniger um des Leidens willen, das es ihr bereitet, sondern nur noch um so mehr; und um nichts in der Welt würde sie sich dieses ihr Leiden rauben lassen. Es ist ihr innerster Anteil am Kinde und unabhängig von aller Erwiderung, allem Dank oder Undank. So schwebte auch dem Urchristen als höchste Teilhabe an der Person Jesu das „Leiden um seines Namens willen" vor.

Der Potenzierung, Erhöhung und Veredlung der Person im Leiden entspricht auch — was man am wenigsten erwarten sollte — die Stei-

Digitized by Google

gerung der Glücksfähigkeit. Denn mit dem Leiden steigt die Glückswürdigkeit. Die sittliche Größe des Geprüften ist fern von allem ängstlichen Fliehen vor Leid und Ungemach, fern von kleiner Furcht und Sorge. Das ruhige, gefestigte Wesen des Erprobten hascht nicht nach Lust und Glückseligkeit. Es „sorget nicht". Und eben darum fällt ihm — nach dem Gesetz der Eudämonie — alles solches zu.

e) Der Wert der Kraft.

Ethische Kraft fällt nicht mit Aktivität zusammen; auch Passivität kann stark sein, sowohl in Beharrung und Bewahrung als auch im leidenden Tragen. Die Kraft ist etwas, was hinter Tätigkeit und Leiden steht, aus dem beide schon hervorwachsen. Auch ein aktives Wesen kann schwach sein, sich ablenken oder verwirren lassen — nicht anders als auch ein passives stark sein, unbeugsam bleiben kann.

Am sichtbarsten freilich ist der Eigenwert der Kraft am Willen, am Entschluß, am Vorsatz; denn hier erscheint er greifbar in der Durchführung. Schwacher Wille nämlich, auch wo er wohlgeleitet und in der Tendenz schaffend ist, bleibt doch sittlich minderwertig, ja verächtlich, und zwar unabhängig von Wert und Unwert des Zieles. Die Regsamkeit allein macht es nicht; die Beharrung beim Ziel, die Überwindung des Widerstandes, ja das eigene Wachsen mit dem Widerstande ist es erst, was den Willen als bloßen Willen (ohne Rücksicht auf sein Ziel) wertvoll macht. Das Gleiche aber gilt auch von aller inneren, nicht äußerlich in die Erscheinung tretenden Intention. Es gibt in eben demselben Sinn auch eine Kraft der Gesinnung, Kraft der Liebe und des Hasses, Kraft der Überzeugung; nicht anders als es auch eine Kraft des Glaubens gibt, unabhängig davon, was Gegenstand des Glaubens ist. Das Wort vom „Berge-Versetzen" mag ein Gleichnis sein, aber es ist ein tief zutreffendes Gleichnis. Und nicht für den Glauben allein.

Stärke des Willens ist ferner etwas anderes als Freiheit des Willens. Starker Wille kann unfrei, durchaus heteronom bestimmt sein. Freier Wille aber kann ebensogut schwach sein. Diesen Unterschied hat gerade die um beide Werte (Freiheit und Kraft) am meisten verdiente Ethik Fichtes unbekümmert verwischt; beide fließen hier mit einem dritten, dem Wert der Aktivität zusammen. Dagegen ist festzuhalten: die Freiheit betrifft den Bestimmungsgrund, den Ursprung, Aktivität die Tendenz als solche, die Kraft aber das dynamische Gewicht. Ihr Wert liegt einerseits in der Macht der Bestimmung selbst, etwa im Gewicht des Entschlusses als solchen, sie ist insofern herrschende Kraft. Aber auch im umgekehrten Sinne hat sie Eigenwert, als dienende Kraft. Der sittliche Wert einer Handlung steigt im allgemeinen nicht mit der Wert-

Digitized by Google

höhe des in ihr intendierten Gegenstandes (Sachverhalts) — so wenig als mit dem Erfolge; wohl aber steigt er mit der Größe des Einsatzes für denselben und erreicht eine unüberschreitbare Höhe dort, wo sich die ganze Person rückhaltslos für die erstrebte Sache einsetzt.

Dieser Kraftwert gipfelt im Wert des Opfers. Der Eigenwert an ihm leuchtet hier gesteigert daran ein, daß das Opfer nicht moralisch geringer wird durch die Minderwertigkeit der Sache, für die es geschieht. Wer für eine schlechte Sache heldenhaft kämpft, mag darum zu tadeln sein, daß überhaupt er es tut; aber seine Tapferkeit bleibt dieselbe Tapferkeit, die sie an sich ist, und die auch im Dienst einer guten Sache keine andere wäre. Und sagt man etwa, sie wäre „einer besseren Sache wert" gewesen, so bestätigt man eben damit nur ihren Eigenwert.

In dieser Wertrichtung liegt der Wert der sittlichen Konsequenz, der Treue, der Energie, ja schon der Wert der Arbeit, des Wirkens, der Leistung jeder Art.

f) Der Wert der Willensfreiheit.

Das personale Wesen unterscheidet sich von allen Wesen anderer Art am tiefsten dadurch, daß es die Bestimmung, die es von seinen ihm geltenden Prinzipien (den Werten) empfängt, nicht gezwungen ist zu erfüllen, sondern ihnen gegenüber die Macht behält, sich für oder wider sie einzusetzen. Man hat diese einzigartige Dignität von jeher als Willensfreiheit bezeichnet. Sie fällt nicht zusammen mit der Freiheit, welche das reine Seinsollen der Werte ihm läßt; diese ist an sich schon ein Eigenwert für das personale Subjekt, aber nicht ein Eigenwert, der an ihm (als Träger) bestände. Diesem negativen Spielraumlassen der Werte muß vielmehr noch eine andere, positive Macht der Eigenbestimmung an der Person entsprechen; ohne eine solche bliebe die Unbestimmtheit (gleichsam die Ohnmacht der Werte) bestehen, und es käme überhaupt zu keiner Bestimmung des Willens.

Ein Wille, der nicht durch das Prinzip als solches schon bestimmt ist, muß sich eben selbst für das Prinzip wenigstens bestimmen können. Hat er dieses Können nicht, so fehlt überhaupt die Bindung zwischen Wertreich und Wirklichkeit, und die Werte verharren machtlos in ihrem idealen Jenseits, ohne ins Leben einzugreifen. Das aber ist gerade das Grundwesen des personalen Subjekts, daß es diese Jenseitigkeit der Werte durchbricht, daß es die Werte fühlend aufgreift, sich für sie einsetzen, sie in Realität umsetzen kann. Das also macht an ihm noch eine besondere Potenz der positiven Entscheidung aus. Und dieser positive Sinn der Freiheit als der Entscheidungsinstanz ist das Gegenstück zu jener bloß negativen Freiheit, welche die Werte ihm lassen. Folglich ist auch der Wertcharakter der eigentlichen Willensfreiheit im

Digitized by Google

Menschen ein anderer, durchaus neuer, am personalen Subjekt als solchem haftender, wie sehr er auch metaphysisch durch jenen Spielraum bedingt sein mag (vgl. Kap. 32. a.).

Neben die Werte des Wertbewußtseins, der Aktivität und der Kraft tritt also als ein Novum der Wert der Willensfreiheit, als der Selbstbestimmung der Person in der Zielrichtung ihrer ethisch intentionalen Akte. Von dem vielumstrittenen „Problem der Willensfreiheit" ist dieser Wert ganz unabhängig; in jenem „Problem" handelt es sich darum, ob es Willensfreiheit gibt oder nicht; hier aber handelt es sich nur um ihren Wert. Dieser ist ein ideales Gebilde wie alle Werte, d. h. er besteht auch zu Recht, wenn es keinen Wertträger für ihn im Realen gibt, also auch wenn es tatsächlich keinen realen Willen geben sollte, der frei wäre. Das Wertvolle ist eben dann nur unwirklich, aber nicht weniger wertvoll. Es würde dann im strengen Sinne gar kein sittliches Wesen geben. Das sittliche Wesen aber ist — ob real oder irreal — wertvoll. Also ist auch Freiheit wertvoll.

Freiheit ist die Erhebung der Initiative über das blinde Weltgeschehen. Diese Erhebung ist als solche wertvoll, sie hebt den Menschen über die Naturzusammenhänge hinaus, in denen er wurzelt, läßt ihn, ohne ihn dort loszureißen, in das „zweite Reich" hineinragen. Unfreiheit ist das totale äußere Determiniertsein, die Knechtschaft des Menschen unter den allgemeinen Ablauf des Geschehens. Schon im tiefen Ringen des menschlichen Gedankens um den metaphysischen Erweis der Willensfreiheit dokumentiert sich ihr Wert. Wie verzweifelt auch die Problemlage sein mag, wie sehr auch alle psychologische Einsicht überwältigend gegen die Freiheit sprechen mag, der Mensch kann und darf sie sich nicht rauben lassen. Er kämpft mit allen Mitteln, sich den Glauben an sie zu wahren. Er hat eben das tiefe Wertbewußtsein: er will frei sein. Er fühlt, selbst wenn er nicht frei ist, er „soll" dennoch frei sein. Denn er soll sittliches Wesen, Person sein. Der Wille zur Unfreiheit, oder selbst der kampflose Verzicht auf das Bewußtsein der Freiheit, wäre der Verzicht auf sich selbst.

Aber es gibt diesen selben Willen zur Freiheit in noch viel konkreterer Form, mitten in der ethischen Lebensfülle. Am stärksten dokumentiert er sich dort, wo man ihn am wenigsten erwarten sollte, wo dem Freien Verantwortung und Schuld zufällt, der Unfreie schuldlos und unbeschwert dastehen würde. Es gibt einen Willen zur Verantwortung, ja einen Willen zum Schuldigsein am eigenen Tun; und es gibt einen Widerwillen gegen die Zumutung der Entschuldigung, als einer Aberkennung der Schuld. Nicht als ob man die Schuld als solche wollte — man wäre schon froh sie nicht zu haben. Hat man sie aber einmal auf sich geladen, so kann man sie sich nicht nehmen lassen, ohne

Digitized by Google

sich selbst zu negieren. Der Schuldige hat ein Recht auf das Tragen seiner Schuld. Er muß die Erlösung von außen her ablehnen. Die Bewahrung der Schuld ist ihm wertvoll ungeachtet ihrer lastenden Schwere; sie bedeutet ihm die Erhaltung seiner Person, die Wahrung und Anerkennung seiner Freiheit. Mit der Schuld würde er das größere sittliche Gut, sein Menschentum, preisgeben. Im Eintreten für die eigene Tat und Schuld, im Bejahen der Verantwortung, im aufrechten Tragenwollen spricht sich der sittliche Stolz der freien Tat aus, das grundlegende, alles moralische Sein und Nichtsein tragende Hoheitsrecht des Menschentums. Seine Preisgabe ist moralische Niedrigkeit, wirkliche Unfähigkeit zum Freisein. Wer den Schuldigen entschuldigt, vergeht sich zuinnerst an ihm. Er spricht ihm die Zurechnungsfähigkeit ab. Die Zumutung der Schuldabnahme, der Entlastung, das Geltenlassen „mildernder Umstände" ist im Grunde die sittliche Entmündigung und Entwürdigung des Menschen. Daß der von schwerer Strafe Bedrohte solche Entlastung sehr wohl wollen kann, spricht keineswegs gegen diesen axiologischen Sachverhalt: das ist eben seine Schwäche, seine moralische Erniedrigung, sein Mangel an sittlichem Stolz, an Freiheit, Verantwortungsfähigkeit und Menschenwürde. Ihm ist Unzurechnungsfähigkeit und Entmündigung lieber als die Konsequenz der Freiheit, die verwirkte Strafe. Aber niemand wird das, ob er es gleich menschlich verstehen mag, sittlich rechtfertigen.

Daß hier am Schuldbegriff selbst ein Wertkonflikt vorliegt, ist nicht zu verkennen. Schuld ist und bleibt ein Unwert am Menschen; niemand wird sie wollen können — solange er schuldlos ist. Aber das Erstaunliche ist: hat der Mensch sie einmal auf sich geladen und trägt sie, so gewinnt sie einen Wertcharakter, der dem Wert der Unschuld widerspricht. Es ist nicht so, daß letzterer dadurch aufgehoben würde; er bleibt bestehen, dem Wert der Schuld zum Trotz. Hier ist in einem und demselben sittlichen Empfinden Verneinung und Bejahung der Schuld, ein Losseinwollen und ein Sichbekennen zu ihr (ein Habenwollen), ein Wille zur Verantwortung und eine Sehnsucht nach Erlösung von ihr. Und beides ist tief berechtigt.

Dahinter steht die Verneinung und Bejahung der Freiheit. Wie weit sich diese beiden miteinander vertragen, wie weit sie sich ausschließen, ist eine andere Frage. Vielleicht ist es so, daß der Mensch das Maß der Freiheit, das ihm zuteil geworden, gar nicht ertragen kann; sie ist es ja, die ihm Verantwortung aufbürdet. Und vielleicht ist es sein inneres Geschick, die Freiheit — und mit ihr sein sittliches Menschentum — zuletzt wieder verneinen zu müssen, weil er der Größe der Gabe nicht gewachsen ist. Wie dem Charakterschwachen Reichtum und

Digitized by Google

Macht zum Fluch werden können, so könnte auch das größte der inneren Güter, die Freiheit, dem moralisch Kleinen und Schwachen, der ihr nicht gewachsen ist, zum Fluch werden. Es scheint demnach, daß auch am Wert der Freiheit ein Widerhaken ist, daß auch Freiheit dem Menschen nur bis zu einer gewissen Grenze ein Wert ist, darüber hinaus aber zum Unwert wird. Freiheit setzt, ähnlich wie das Leiden, eine Tragkraft ihres Trägers voraus, und sofern diese begrenzt ist, dürfte auch das Maß an Freiheit, das der Einzelne erträgt ein begrenztes sein. Daß dieses Maß mit dem sittlichen Wachstum einer Person selbst wachsen kann, braucht deswegen nicht bestritten zu werden. Aber eine Grenze, über die hinaus die Freiheit den Menschen moralisch erdrücken würde, bleibt wohl immer bestehen.

Die Sehnsucht nach Erlösung ist ein Zeichen inneren Bankrotts. Die Religion baut ihr Erlösungswerk gerade auf diesem Bankrott, dem moralischen Gebrochensein auf. Die Erlösung entmündigt den Menschen tatsächlich, mutet ihm die Preisgabe der Freiheit zu. Die Folge ist eine scharf zugespitzte Antinomie zwischen Ethik und Religion, d. h. zwischen Freiheit und Erlösung. Diese Antinomie ist weit prinzipieller und aller Lösung unzugänglicher als die von Schuld und Unschuld. Denn hinter dem Wert der Schuld steckt eben der der Freiheit, und dieser ist an sich kein Gegenstück zur Unschuld. Freiheit und Erlösung dagegen sind nicht zusammenzubringen, wenigstens nicht als Werte; denn Erlösung ist Preisgabe der Freiheit. Aber diese Antinomie hat nicht mehr die Ethik, sondern die Religionsphilosophie zu lösen — und ob diese es kann, das ist die Grundfrage ihrer prinzipiellen Möglichkeit. Die Ethik kennt keine Erlösung. Nur die Religion spricht von ihr. Und ihr allein fällt die metaphysische Last der Konsequenzen zu.

g) Der Wert der Vorsehung.

Das Bewußtsein des Menschen ist als solches noch nicht praktisch. Auch die Aktivität allein macht es nicht dazu. Erst seine Fähigkeit, zeitlich vorauszublicken, Zukünftiges zu sehen, vorzusorgen, erhebt es über die Spiegelung des Wirklichen. Der Mythos hat das in der Gestalt des Prometheus anschaulich zum Ausdruck gebracht. Schon der Name besagt „der Vordenkende", wie sein Gegenstück Epimetheus „der Nach-Denkende" besagt. Der erste Mensch ist der Vordenkende. Seine Menschwerdung ist Raub an der Gottheit. Und wenn der Mythos auch nur vom Raube des Feuers zu berichten weiß, so ist es doch dahinter deutlich ein anderes, das mit geraubt wird, die Vorsehung der Gottheit (πρόνοια). Providenz ist das Attribut der Gottheit. Das Ethos des Menschen ist seine Hybris, seine Erhebung wider die Gottheit, seine Anmaßung ihres Attributs.

Digitized by Google

Vorsehung ist das Seherische im Menschen, in höchster Potenz ist es die Weissagung. Der Vorblick macht ihn zielbewußt schreiten. Der Mensch lebt nicht in der Gegenwart allein. Er gehört der Zukunft. Und die Zukunft gehört ihm — in den Grenzen seines Vorblicks. Ja, genau genommen ist die Zukunft das einzige, was praktisch ihm gehört. Das Vergangene steht ewig still und ist nicht zu ändern. Aber auch das Gegenwärtige ist nicht mehr zu ändern, es hat seine unwiderrufliche Bestimmtheit schon in sich. Nur das, was noch nicht in die Gegenwart eingetreten ist, das noch „auf uns Zukommende" — denn das heißt „das Zukünftige" — kann noch gelenkt werden, beeinflußt werden.

Alle Tätigkeit, alles Streben geht notwendig auf Zukünftiges. Ein Bewußtsein, dem die Zukunft schlechterdings verschlossen wäre, würde ein zur Untätigkeit verdammtes sein. Die Vorsehung des Menschen ist es, die ihm sein einzig mögliches Aktionsfeld, die Zukunft, erschließt. Sie ist der Schlüssel aller Aktionsfähigkeit. Die Fähigkeit der Antizipation durchbricht den Bann des Gegenwärtigen, durchstößt die eherne Grenze des Wirklichseins, dessen zeitlicher Fluß niemals dem Zeitlauf vorgreift. Der Gedanke greift vor, er ist zeitlos, obwohl er Gedanke eines zeitlich gebundenen realen Subjekts ist. Er lüftet den Schleier, der über das Zukünftige gebreitet ist. Und wie unvollkommen seine Voraussicht auch sein mag, nur durch ihn gibt es die Vorsorge und das Bewirken eines Gewollten.

Das Gegenstück der Vorsehung ist das Hängenbleiben des Gedankens an der Gegenwart und am Fertigen, das Mit-Blindheit-Geschlagensein für das noch Unwirkliche, das ahnungslose Treiben im Strom des Geschehens, das stumpfe In-den-Tag-Hineinleben, dem nur das Nachsehen und die Reue bleibt (*μετάνοια* und *μεταμέλεια* anstatt der *πρόνοια* und *ἐπιμέλεια*). Für den Wertcharakter der Vorsehung ist nichts bezeichnender als das ewige Streben des Menschen nach Voraussicht, das Ringen und Bangen um sie. Von der engsten Perspektive des um das tägliche Brot Sorgenden bis hinauf zum leitenden Staatsmann, der ferne Entwicklung des Künftigen im Auge hat, ist dieses Streben im Grunde ein und dasselbe. Nur die Weite der Ausschau macht den Unterschied. Wir sprechen auch im persönlichen Leben von kurzsichtigem und weitblickendem Verhalten; ja in der Rede von „Vorsicht" und „Unvorsicht" blickt noch am Wortsinn dasselbe Werturteil durch.

Diese Wertung fällt um so schwerer ins Gewicht, als der Vorblick des Menschen ein prinzipiell begrenzter ist, und außerdem auch innerhalb seiner Grenzen ein unsicherer. Er verdient den Namen der Erkenntnis gar nicht. Das Zukünftige, solange es zukünftig ist,

Digitized by Google

läßt sich nicht zur Gegebenheit bringen; gegeben ist von allem Realen eben nur das Gegenwärtige. Schon das Vergangene muß mittelbar erschaut werden — an den „Spuren", die es hinterlassen hat. Das Zukünftige aber hat im Gegenwärtigen kein gleich starkes, den „Spuren" des Vergangenen vergleichbares Zeugnis. Ihm geht wohl das Netz der Bedingungen voran, aus denen es sich aufbaut; und daran eben wird es antizipierbar. Denn der Lauf des Geschehens ist gesetzlich. Aber dieses Netz ist breit und keinem menschlichen Auge übersehbar. Der Mensch faßt nur einzelne Fäden; sein Wissen bleibt also gerade dort, wo es praktisch in die Wagschale fällt — am Zukünftigen — ewiges Stückwerk. Ein intuitiver Verstand könnte vielleicht das noch nicht Seiende direkt erschauen. Aber der Mensch hat keinen intuitiven Verstand (in diesem Sinne). Er ist weitsichtig genug in theoretischer Vorausberechnung (etwa des Wandels der Gestirne) — soweit eine einfache, berechenbare Regelmäßigkeit herrscht; aber er ist kurzsichtig und seiner selbst ungewiß im Aktuellen, das ihn und sein Leben betrifft. Hier hängt der Schleier der Zukunft dicht genug vor seinen Augen, und selbst die reichste Lebenserfahrung gibt nur einen schwachen Schimmer echter Gewißheit. Das alles ändert aber nichts am Wert der Vorsehung. Auch der schwächste Schimmer von Licht, der auf das Kommende fällt, ist unschätzbar wertvoll. Und die Idee der vollkommenen göttlichen Vorsehung bestätigt diesen Wert.

Dennoch hat auch der Wertcharakter der Vorsehung seine Grenze, richtiger seinen Widerhaken. Deutlich ist das am Mythos der Kassandra zu sehen. Sie sieht das Geschick kommen, ohne es abwenden zu können; der Seherblick vergiftet ihr Leben, die göttliche Gabe wird ihr zum Fluch; sie beneidet die Glücklichen, die mit Blindheit geschlagen sind, denen wenigstens die kurze Spanne, die ihnen noch gegeben ist unvergällt gehört. — Hat der Mythos recht? Ist die Gabe des Vorblicks ein Unwert? Könnte Kassandra die Ahnungslosen überzeugen, so wäre er von höchstem Wert, wäre die Abwendung des Unheils. Was also macht ihn unheilvoll?

In der Homerischen Welt waltet das Verhängnis, die unabwendbare Moira. Was geschehen muß, ist durch göttlichen Ratschluß vorbestimmt, der Mensch kann nicht dawider an. Seine Vorsehung ist machtlos, darum ist sie eine unselige Gabe. Die Blindheit der Zukunftblinden ist selbst verhängt. Der Seher ist zum passiven Kommensehen verurteilt. Er hat wohl das eine Attribut der Gottheit, die Vorsehung, aber nicht das andere, die Vorbestimmung. Er kann das Erschaute nicht abwenden, es hilft ihm auch nichts dem Verhängnis Trotz zu bieten. Das ist die Auffassung der Alten. Auch Lajos wendet den Fluch der Labdakiden nicht ab, wiewohl er dem Orakel Glauben schenkt und den

Digitized by Google

Sohn aussetzt. Die Heimarmene ist stärker, sie findet Mittel sich zu vollziehen. Philosophisch ausgedrückt: in einer durchgehend teleologisch determinierten Welt, wo alles Geschehen unwiderruflich vorbestimmt ist und einer Vorbestimmung des Menschen keinen Raum läßt, ist Vorsehung tatsächlich ein Übel. Anders in einer kausal determinierten Welt. Kausale Determination läßt sich umlenken, sie ist nicht an die Endstadien der Prozesse festgeschmiedet, nicht verhaftet im Unwandelbaren. Ein einziger vom Menschen spontan hineingefügter Faden im Netz der ursächlichen Verflechtung ist imstande alles anders zu gestalten. In der teleologisch determinierten Welt ist das Zukünftige ebenso unverrückbar wie das Vergangene und Gegenwärtige; in der kausal determinierten ist seine Bestimmtheit noch unabgeschlossen, steht der Initiative des Menschen wenigstens prinzipiell noch offen. In ihr steigt im Maße der Vorsehung auch die Reichweite der Initiative. In einer solchen Welt — und eine solche ist die unsrige[1]) — ist die Gabe der Vorsehung ein Wert.

Und dennoch bleibt der Widerhaken am Wert der Vorsehung bestehen. Und das ist der Wahrheitskern des Kassandramythos. Wüßte der Mensch alles, was ihm bevorsteht, er würde es nicht ertragen; es überstiege seine moralische Kraft, mit diesem Wissen zu leben. Denn lange nicht alles steht in seiner Macht zu lenken und abzuwenden. Der Mensch ist auch in dieser Hinsicht ein Mittleres zwischen Gottheit und Tier. Er erhebt sich erst durch seine Vorsehung über die blind hinlebende Kreatur, aber er kann eben diese Vorsehung in ihrer Ganzheit nicht tragen. Er kann nur leben mit einem gewissen Einschlag von Unbeschwertheit und Leichtsinn, das volle Attribut der Gottheit würde ihn erdrücken. Und so wird das volle Maß des an sich Wertvollen an ihm zum Unwert.

Man kann schließlich angesichts dieses Gefährdetseins nach zwei Seiten eine erstaunliche Zweckmäßigkeit in der moralischen Anlage des Menschen erblicken: er hat ungefähr das Maß von Vorsehung, das allein er ertragen kann, ohne das er aber nicht Mensch wäre. Er steht auf der Schneide zwischen Providenz und Imprudenz. Nach beiden Seiten kann er entarten — in der Leichtfertigkeit des Kurzsichtigen, um nichts Besorgten, wie im lähmenden Pessimismus des zuviel Wissenden und Begreifenden.

h) Der Wert der Zwecktätigkeit.

Was über Freiheit und Vorsehung hinaus das Maß der Personalität vollmacht, ist die Zwecktätigkeit des Menschen, seine Teleologie.

[1]) Vgl. Kap. 21 c. und d.

Digitized by Google

Über den Wertcharakter dieses Grundmomentes aller tendierenden Akte ist nach dem Voraufgehenden wenig mehr hinzuzufügen. Es ist Abschluß und Krönung aller jener Teilmomente, und damit auch Krönung ihrer Wertcharaktere. Der Mensch ist das einzige Wesen, an dem wir die Macht der Teleologie wirklich kennen. Und darin liegt seine qualitative Überlegenheit über alles andersgeartete Reale, seine Machtstellung in der Welt.

An allen drei Stufen (oder Schichten) des finalen Nexus haftet der Wert seiner Teleologie: an der Fähigkeit Zwecke zu setzen, Inhalte vor ihrer Realisation einem Geschehen als Zielpunkte vorzuzeichnen; an der Fähigkeit, die Mittel zu ihrer Verwirklichung zu finden und zu gebrauchen; und an der nicht geringeren Fähigkeit, durch sie den realen Prozeß auf das vorgesteckte Ziel hinzulenken. Diese dreifache Machtbetätigung mitten im breiten Kausalstrom blinden Geschehens — ohne das Kontinuum des Stromes zu zerreißen, und dennoch ein Fremdkörper in ihm — das ist es, was die eigenartige Stellung des Menschenwesens in der Welt ausmacht, was ihn befähigt Werte zu verwirklichen, die ohne sein Zutun unwirklich blieben. Durch diese Machtstellung hat er — zu seiner inneren Willensfreiheit — auch noch die äußere, die Bewegungsfreiheit und Wirkungsfreiheit im Strom des Geschehens. Er kann die natürlichen Kräfte für sich arbeiten lassen, ja nötigenfalls mit ihnen gegen die natürliche Richtung des Stromes steuern.

Die Teleologie des Menschen ist das zweite Attribut der Gottheit an ihm, die Vorbestimmung, die Prädestination. Dadurch unterscheidet sich innerlich das Tun des Menschen vom Wirken anderer Mächte — denn äußerlich, als Prozeß, zeigt es die gleiche Form zeitlichen Ablaufs wie alles Wirken —, daß es ein Vorbestimmtes zur Wirklichkeit bringt. Hier werden die natürlichen Prozesse, soweit der Mensch sie in seine Zwecktätigkeit einbeziehen kann, an Werte gebunden. Der Mensch schafft zwar die Prozesse nicht; aber er lenkt sie um, auf seine Zwecke zu. Er prädestiniert damit ihren Verlauf. Er fügt den kausalen Determinanten eine finale hinzu. Seine Vorsehung befähigt ihn dazu. Damit erfüllt er seine metaphysische Rolle als Mittler zwischen Wertreich und Wirklichkeit. Zugleich aber wird er damit zum Träger sittlicher Werte. Denn die durch solche Teleologie ausgezeichneten Akte sind es, denen die Qualitäten gut und böse zukommen. Und das gilt nicht vom eigentlichen Handeln und Tun allein, sondern auch von allen Typen innerer tendierender Akte, bis zur allgemeinen Grundhaltung, Einstellung oder Stellungnahme gegen Mitwelt und Leben. Denn der Tendenz nach liegt auch hier schon die Richtung auf ein Telos, und tatsächlich geht alle Handlung aus innerer

Digitized by Google

Einstellung hervor. Alle wertgerichtete Intention enthält schon ein Moment der Prädestination. In ihr wurzeln die aktuellen Entscheidungen, und diese sind zweckgerichtet.

Ähnlich wie die Freiheit und die Vorsehung des Menschen hat aber auch seine Vorbestimmung als Wert ihren Widerhaken. Kann der Mensch schon die Providenz in vollem Maße nicht ertragen, so vollends die Prädestination nicht. Jene läßt wenigstens seine Verantwortlichkeit unbeschwert, diese zieht Verantwortung nach sich. Das eben ist der Sinn der Vorbestimmung, daß derjenige, der sie übt, Schuld und Verdienst hat an allem, was sie bewirkt. Unbegrenzte Zwecktätigkeit bedeutet unbegrenzte Verantwortung, Verantwortung für alles. Wer die Macht hat, den trifft die Schuld. Die Idee Gottes als des alles prädestinierenden Wesens ist die Idee einer unbegrenzten Verantwortung, zugleich freilich auch die Idee einer unbegrenzten Verantwortungsfähigkeit. Die moralische Tragkraft ist hier selbst ins Unendliche gesteigert gedacht. Der Mensch ist ein solches Wesen nicht. Das Maß der Verantwortung, das er tragen kann, ist eng begrenzt; und wo im Leben es überschritten wird, da bricht er unter der Last zusammen und gibt sich selbst preis; da bekennt er sich nicht mehr zu seiner zwecktätigen Initiative, sondern schaut nach Entlastung aus. Er kann das zweite Attribut der Gottheit noch weniger als das erste in vollem Umfange ertragen. Jenes bedroht nur sein Glück, dieses sein moralisches Sein. Er ist auch in dieser Beziehung nur ein Mittleres zwischen Gottheit und Tier. Wohl erhebt ihn gerade die eigene Vorbestimmung hoch über das naturgebundene Lebewesen; aber er kann nur mit einem geringen Maß eigener Vorbestimmung leben; auch hierin bedarf er einer gewissen Unbeschwertheit. Das Übermaß der Macht in seiner Hand fällt auf ihn selbst als lähmende Last zurück.

Und auch hier ist für Begrenztheit gesorgt. Ja, die Grenzen seiner Vorbestimmung sind vielleicht noch enger als die seiner Vorsehung. Viele Mächte im Weltgeschehen, die er sehr wohl vorblickend ein Stück weit verfolgen kann, entziehen sich seiner Initiative ganz und gar. Er kann sie bestenfalls durch Anpassung an sie beherrschen. Dennoch waltet hier nicht ein gleich zweckmäßiges Gleichgewicht, wie in der Begrenzung der Vorsehung. Es läßt sich nicht behaupten, daß der Mensch ungefähr das Maß an Vorbestimmungskraft besitze, das er ertragen kann. Im allgemeinen ist seine Verantwortungsfähigkeit (seine moralische Tragkraft) geringer als sie. Darum gibt es im Menschenleben das nicht seltene Phänomen, daß einer die Schuld, die er auf sich lädt, hinterher nicht zu tragen vermag. Darum gibt es die moralisch Gebrochenen, die sich nicht mehr erheben können; oder auch die moralisch Abgestumpften, in denen die Abstumpfung selbst eine Funktion geheimer Furcht vor

Digitized by Google

Klarheit und Rechenschaft ist, ein zweifelhafter Selbstschutz vor dem eigenen Gewissen und der Verzweiflung.

Prädestination ist die gewaltigste, aber auch gefährlichste aller Gaben, die dem Menschen gegeben sind. Sie ist für ihn ein Wert nur in den Grenzen seiner Tragkraft. Darüber hinaus ist sie ein Unwert. Das ganze praktische Menschenleben aber ist Schritt für Schritt ein Spiel mit dieser gefährlichen Gabe: freilich nicht ein müßiges Spiel, sondern ein notgedrungenes, unausweichliches. Denn darin hat der Mensch nicht Freiheit, er kann, solange er atmet, die Hände nicht aus diesem Spiel ziehen. Nur *wie* er es spielt, *wie* er die Gabe gebraucht, steht in seiner Macht. Und es geschieht, daß die Gabe, je mehr er sich der Macht bewußt wird, die sie in seiner Hand ist, ihn verführt, ihn fortreißt zu immer höherem Spiel. Der Grenzen seiner Tragkraft aber wird er in diesem Taumel erst inne, wenn er sie überschritten hat und das Spiel für ihn verloren ist.

37. Kapitel. Die Güterwerte

a) Stellung der Gütertafel in der allgemeinen Werttafel der Ethik.

Bei den Alten überwiegt die Auffassung, daß die ethischen Werte überhaupt in der Gütertafel aufgehen. Daher die Einbeziehung der „Tugend" unter die Güter, als „höchstes Gut". Diese Ansicht läßt dem Sondercharakter der Aktwerte wenig Spielraum. Dennoch hat sie sich in der populären Moral ungeschwächt erhalten und hat in manchen Theorien neuerer Zeit (z. B. in Schleiermachers Sittenlehre) neue Begründungen erfahren. Die Kantische Pflichtethik steht ihr extrem entgegen; und wer mit Kant auf der Überzeugung fußt, daß nur Gesinnung und Wille gut oder böse sein können, der ist von vornherein geneigt die Güterlehre überhaupt aus der Ethik zu verdrängen.

Beide Extreme gehen zu weit. Die Güter gehören zu den Sach- und Sachverhaltswerten, die als erstrebbare fundierend für die Aktwerte sind. Sie sind nicht sittliche, wohl aber sittlich relevante Werte. Das Schalten und Walten des Menschen mit ihnen ist die Sphäre des sittlich Guten und Bösen. So beanspruchen sie unweigerlich ihren Platz in der Werttafel der Ethik, wenn auch einen untergeordneten.

Sie sind der Sphäre nach den zuletzt entwickelten Werten insofern verwandt, als auch diese bedingend sind für sittliche Werte, und überdies einen deutlichen Einschlag an spezifischem Güterwert zeigen. Leben, Bewußtsein, Freiheit, Vorsehung sind innere Güter. In ihrer Gesamtreihe erscheint der Charakter des „Gutes" am Lebenswert noch ganz im Vordergrunde, nimmt aber dann immer mehr ab, bis er in der Vorbestimmung fast ganz zurückgetreten ist gegen den Cha-

Digitized by Google

rakter des Altwertes. Am unteren Gliede dieser Reihe, am Lebenswert, setzt die Reihe der Güterwerte unmittelbar ein, entfernt sich dann aber, zu komplexeren Materien aufsteigend immer weiter von ihr, bis sie in das breite Gebiet der mannigfachen „Glücksgüter" einmündend in einen charakteristischen Gegensatz zu jenen Werten gerät. Die beiden Gesamtreihen divergieren also, material wie axiologisch. An Werthöhe sind die Glieder der ersten denen der zweiten durchaus überlegen; und mit der Divergenz nimmt auch diese Überlegenheit zu.

Im Folgenden seien aus der zweiten Reihe nur gewisse Grundtypen herausgehoben. Eine wirkliche Analyse der Gütertafel mit ihrem inneren Werthöhenverhältnis bleibt eine Aufgabe für sich, die hier nicht Raum finden kann. Wäre die Werthöhe des sittlichen Wertes im Streben proportional der Werthöhe des erstrebten Sachverhalts, so müßte freilich die materiale Wertethik mit der genauen Analyse der Gütertafel beginnen. Nun besteht solche Proportionalität aber offenbar nicht. Ein Opfer an dinglichem Besitz kann sittlich wertvoller sein als der weiseste moralische Rat, wenn dieser kein Opfer des Ratgebers verlangt. Der sittliche Wert steigt eben nicht mit der Werthöhe des intendierten Sachverhalts, sondern mit der Größe des Einsatzes.

Aus diesem Grunde bleiben die Werthöhenverhältnisse der Güter der Ethik relativ äußerlich, wie sehr auch die Werte selbst fundierend sein mögen.

b) Der allgemeine Grundwert des Daseins.

Die eigentlichen Güterwerte unterscheiden sich von den Werten der ersten Reihe dadurch, daß sie nicht dem Subjekt anhaften, wiewohl sie auch Werte „für" das Subjekt sind. Sie haften am Objekt, am Sein, an der Umwelt. Nun ist es klar, daß bereits die allgemeine Daseinssituation, in die das Subjekt (als Lebendiges, als Bewußtes, als Aktives usw.) hineingestellt ist, mit allem, was in ihr zweckmäßig für sein Leben ist, einen Wert bedeutet. Dieser besteht unabhängig davon, ob und wieweit er vom Subjekt als Wert empfunden wird. Zu seiner Materie gehören die natürlichen Lebensbedingungen, begonnen mit Erde, Wasser, Luft und Licht, bis hinauf zu den speziellen Nahrungs- und Wohlfahrtsquellen. Ein ganzes System von Werten ist in diesem allgemeinen Grundwert des gegebenen Daseins eingeschlossen. Man braucht dem Menschen nur eines dieser elementaren Naturgüter vorübergehend zu entziehen, so tritt sein sonst unbeachteter Wertcharakter sofort übermächtig ins Bewußtsein.

Aber nicht für sein Leben und dessen Bedürfnisse allein liegt hier eine reichgegliederte Wertmasse vor, sondern auch für sein moralisches Sein, für seine Aktivität, Freiheit, Zwecktätigkeit. Diese Welt ist eben

Digitized by Google

von Grund aus so geartet, daß ein freies und zwecktätiges Wesen in ihr Spielraum findet. Als Grundzug dieser Wertbeschaffenheit der Welt läßt sich die kausale Struktur der in ihr herrschenden Ordnung anführen. Wäre die Welt ebenso durchgehend teleologisch determiniert, so wäre für all das eben kein Spielraum, Aktivität und Teleologie der Person wären lahmgelegt, ihre Freiheit wäre Illusion, ihre Vorsehung ein verhängnisvolles, unerträgliches Vermögen. Wäre dieselbe Welt aber gänzlich undeterminiert (weder kausal noch final geordnet), oder auch nur lückenhaft in ihren Abhängigkeitszusammenhängen (etwa im Sinne eines partialen Indeterminismus), so wäre die Vorsehung unmöglich, wären Freiheit und innere Kraft zwar ohne Schranken, aber auch ohne die Fähigkeit äußerer Auswirkung; die Zwecktätigkeit vollends wäre dem Menschen ebenso an der Wurzel abgeschnitten wie in der finalen Welt, denn alle zwecktätige Realisation (das dritte Glied des Finalnexus) setzt die kausale Struktur der Welt schon voraus, sie hat als reales Geschehen selbst die Form des kausalen Prozesses. Hat ein bestimmter Ursachenkomplex nicht eine eindeutig bestimmte und notwendige Wirkung, so gibt es auch kein eindeutig bestimmtes Mittel zu einem bestimmten Zweck. Der Finalnexus (in der Handlung des Menschen) hat also den Kausalnexus der Welt zur kategorialen Voraussetzung. Und so ist der letztere ein fundamentaler Grundwert am Wesen der realen Welt für das moralische Sein der Person. Denn die moralischen Wertqualitäten haften an der Teleologie der wertgerichteten Akte.

In der Werttafel also hat dieser Grundwert der ontischen Weltstruktur — ungeachtet seines bloß sekundären, äußeren Güterwertcharakters — eine streng komplementäre Stellung zu den inneren Grundwerten: Aktivität, Kraft, Freiheit, Vorsehung und Vorbestimmung. Diese sind ohne seine Realität selbst nicht real möglich. Sie haben der Materie nach ihre gemeinsame Grundbedingung an ihm. Hier zeigt sich noch deutlich die enge Zusammengehörigkeit beider Wertreihen.

c) Der Wert der Situation.

Innerhalb der allgemeinen Daseinssituation des Menschen ergeben sich die mannigfaltigen Einzelsituationen. Von ihrem hoch individuellen Wertcharakter war schon bei den Wertgegensätzen die Rede (vgl. Kap. 34. a.). Aber nicht in ihrer Individualität allein liegt der Wert der Situation. Unabhängig von Typik und Einzigkeit der Lebenslagen liegt ihr Wert vor allem darin, daß sie den Menschen erst vor seine Aufgaben stellen, seine Stellungnahme herausfordern, seiner Entscheidungen harren. Sie sind sein Aktionsfeld, ja die inhaltliche Basis seines moralischen Lebens überhaupt, soweit diese eine äußere

Digitized by Google

ist. Ihre Mannigfaltigkeit ist die Inhaltsfülle seines Daseins. Die Vielseitigkeit der in den Situationen sich kreuzenden Interessen ist der Schlüssel seines Wertgefühls. Das neue Wertbewußtsein geht immer an der Neuheit des gegebenen Konflikts auf. Keine gedankliche Kombination aber und keine Phantasie, sei sie auch noch so kühn, reicht heran an die Tiefe und Reichhaltigkeit der lebendigen Situationen. Mit dem Verständnis für diese Tiefe der ethischen Wirklichkeit und mit der wertfühlenden Teilhabe an ihr wächst der Mensch moralisch, auch dort wo er nicht selbst in der Situation steht und nicht schaffend in ihr handelt. Bis in die flüchtigsten Augenblickswerte hinein differenziert sich ihm der Wert der gegebenen Situation.

Darüber hinaus aber kann man von einem noch höheren Wert derselben Materie sprechen. Es gibt menschliche Beziehungen, die den Charakter eines relativ festen Verhältnisses annehmen. Von der äußeren Arbeits- und Nutzgemeinschaft bis zur seelisch tiefsten Liebe und Freundschaft ist das persönliche Leben voll von ihnen. Solche Verhältnisse haben einen in sich geschlossenen Seinscharakter, zeigen eine Art Eigenleben, das mit dem Leben der beteiligten Personen keineswegs zusammenfällt; es ist inhaltlich etwas anderes und kann sich an moralischem Gesamtgehalt weit über den der Personen erheben. Es kann auch als Macht stärker werden als sie, ihnen über den Kopf wachsen, so daß die Situation ihrerseits die Personen, auf denen sie beruht, in ein höheres, ihrem Niveau überlegenes moralisches Sein hineinreißt, über sich selbst emporreißt. Wer das im Leben nicht kennt, kann es in der Dichtung finden. Ein höchst bedeutender dramatischer Konflikt kann zwischen lauter im Grunde unbedeutenden Personen spielen. Sein Wert — nicht der ästhetische, sondern der ethische Situationswert — ist ein objektiver; er besteht für den Unbeteiligten genau so sehr wie für den Beteiligten. Das Eigenleben solcher Situationen aber ist ein durchaus reales, zeitlich ablaufendes, wie das des Menschen auch. Es hat seine Geburtsstunde, seine Entwicklung, Höhe, Abstieg und Auflösung. Alle tieferen menschlichen Verhältnisse zeigen etwas von dieser Seinsweise. Alle zeigen denn auch denselben, freilich unendlich variierenden Werttypus. Eine jede menschliche Situation ist ein Stück ethischen Seins. Die Gesamtheit der Situationen in diesem volleren Sinne macht den Gehalt der ethischen Wirklichkeit aus.

d) Der Wert der Macht.

Was in der Mannigfaltigkeit der Situationen überall gleich schwer ins Gewicht fällt, das ist die Macht, in ihnen bestimmend zu sein, sie nach eigenem Gefallen zu gestalten. Nicht um die bestimmenden Werte in diesem „Gefallen" handelt es sich hier, sondern um die — äußere

Digitized by Google

oder innere — Gewalt, ihm zu genügen. Die Macht im Sinne des Könnens und Beherrschens ist durchaus ein Eigenwert; sie wird um ihrer selbst willen begehrt, keineswegs bloß als Mittel zu anderen Werten, deren Realisation an ihr hängt. Der Wille zur Macht — den Nietzsche mit Recht über den Willen zum Leben stellte — ist eine Triebfeder sui generis im Menschenleben, wenn auch gewiß nicht — wie Nietzsche wollte — die einzige.

Und interessanterweise findet sich am Wert der Macht, einem typischen Güterwert, derselbe Widerhaken wie an Freiheit, Vorsehung und Vorbestimmung. Auch diese sind ja Mächte, wenn auch innere, personale Aktmächte. Es ist eine triviale Lebensweisheit, daß große Machtstellung den Sinn verwirrt, das Werturteil verfälscht. Die Macht erfaßt den Menschen wie ein Schwindel, reißt ihn fort bis an ihre Grenzen, zeigt unverhohlen die Tendenz, ihn moralisch zu vernichten; zu jener inneren Machtgefahr, die schon in der Gabe der Vorbestimmung liegt (Kap. 36. h.), tritt hier noch die äußere der fehlenden Widerstände. Der Mensch erträgt auch an äußerer Macht nur ein gewisses Maß; darüber hinaus wird sie ihm zum Unwert, zum Verhängnis. Von der leicht erregten Tätlichkeit des physisch Starken bis zum Cäsarenwahnsinn begleitet dieses axiologische Grenzphänomen alle Grade und Arten der Machtentfaltung. Die Ohnmacht bleibt deswegen ein Unwert; aber der Güterwert der äußeren Macht ist für den Menschen dennoch eben so begrenzt wie der Aktwert der inneren Macht (Freiheit und Zwecktätigkeit) — ein weiterer Beweis für die Verwandtschaft der Güterwerte mit jenen Aktwerten.

e) Der Wert des Glückes.

Der populärste unter den Güterwerten, das „Glück", das so oft für den Wert der Werte gegolten hat, läßt sich der Macht allenfalls nebenordnen, der es auch der Materie nach verwandt ist.

Ein Doppelsinn haftet dem Glück an: objektiv ist es die Gunst der Umstände, des Geschicks (εὐτυχία), subjektiv aber das Empfinden der Gunst, die bejahende, wertfühlende Teilhabe an ihr (εὐδαιμονία). Das Glück im ersteren Sinne ist reiner Sach- und Sachverhaltswert; in seine Wertregion fällt das Angenehme, das Begehrte, das Gelingen, der Erfolg, der „glückliche Zufall". Glück im zweiten Sinne steht den Aktwerten weit näher; es ist innerer Güterwert, aber ein rein zuständlicher, ohne zielgerichtete Initiative, oder auch nur Intention, daher ohne sittliche Wertqualität. Es umspannt Lust, Zufriedenheit, Freude, Seligkeit — und zwischen diesen eine unübersehbar reich differenzierte Stufenleiter seelischer Tiefe in der Art der Wertteilhabe selbst. Die höheren Stufen dieser Skala nähern sich dem

Digitized by Google

sittlichen Aktwert; und darin liegt die Verführung des ethischen Eudämonismus als Lebensstandpunkt. Dabei bestehen äußeres und inneres Glück relativ unabhängig voneinander. Glücksgefühl ist nicht Funktion der Glücksgüter, sondern der eigenen Glücksfähigkeit. Und darin wurzelt der Sinn des antiken Eudämonismus, der die innere Haltung des Glücklichen unabhängig von äußerem Geschick setzt.

Von der sehr eigenartigen Dialektik des Strebens nach Glück (als äußerem Gut), das seinem eigenen wahren Ziel (dem Glück als innerem Gut) im Wege steht, ist schon in anderem Zusammenhang die Rede gewesen (Kap. 10. f.). Dem Wert des Glücks aber tut diese Zweideutigkeit keinen Abbruch; sie betrifft nur den Wert des Glück-Strebens. Der Wert des Glücks selbst ist von Erstrebbarkeit genau so unabhängig wie die sittlichen Werte, wenn auch der Grund, warum die Erstrebbarkeit Grenzen hat, bei den letzteren ein anderer ist. In dieser Hinsicht steht der Glückswert den sittlichen Werten offenbar einen Schritt näher als andere Güterwerte.

Andererseits leuchtet seine Nähe zu den dem Subjekt anhaftenden Grundwerten ein, wenn man erwägt, daß auch das Glück als Wert nicht ohne Widerhaken ist. Auch das ist eine triviale Wahrheit, daß der vom Glück Verwöhnte verflacht. Es ist, als verdrängte die Nähe und Drastik der gegebenen Güterfülle die höheren Werte aus dem Gesichtsfelde des Wertblicks. Auch an Glück trägt der Mensch nur ein begrenztes Maß, ohne moralisch zu sinken; auch im Glück lauert ein versteckter Unwert. An keinem Werte wohl ist dieses Grenzphänomen so paradox wie am Glück. Geht doch die gemeinmenschlichste aller Wertideen eben auf „vollkommenes Glück". Auch der sittlich Ernstgesinnte, der keineswegs auf „Glücksgüter" gestimmt ist, läßt sich dieses Ideal nicht leicht nehmen. Dennoch ist das Ideal nicht einwandfrei; es rechnet nicht mit der Natur des Menschenwesens, die solche Reinkultur eines Wertes nicht ohne Schaden erträgt. Sie versagt moralisch vor dem Extrem des Glücks nicht anders als vor anderen Wertextremen auch.

Damit hängt die Tatsache zusammen, daß der Glückswert in einer deutlichen Gegensatzstellung zum Wert des Leidens steht (unbeschadet der Gegensatzstellung von Leiden und Aktivität), zu einem Werte also, der seinerseits den gleichen Widerhaken an sich hat. Gerade was dem Glück fehlt, gibt das Leiden, die Vertiefung und Stählung des Menschen, die Schärfung seines Wertblicks. Gewiß ist deswegen nicht alles Glück oberflächlich zu nennen; es gibt tiefes und flaches Glück. Aber das tiefe Glück schließt das Leiden auch keineswegs aus und besteht vielleicht nie ohne einen Einschlag des Leidens. Es steht auf der Grenzscheide eines Empfindens anderer Ordnung.

Gänzlich fehl aber gehen alle Theorien, die aus dem mehr oder

Digitized by Google

weniger dunklen Bewußtsein dieser Wertgrenze dem Glück überhaupt den Eigenwert absprechen wollen. In der philosophischen Bekämpfung des Eudämonismus ist es oft zu solchem wertverkennenden „Rigorismus" gekommen. Das ist eine Vergewaltigung des Wertgefühls, und zwar auch des sittlichen. Auf den Güterwert des Glücks sind zentrale sittliche Werte fundiert. Man braucht sich, um das einzusehen, nur zu erinnern, was es heißt, einen Menschen glücklich machen; und ebenso was es heißt, jemandes Glück zerstören. Hier fühlt jeder den hohen sittlichen Wert und Unwert leicht heraus. Gewiß sind Aktwerte dieser Art ein anderes als der Glückswert selbst; aber sie sind doch auf ihn fundiert. Und nimmt man dem Glück jeden Wert, wie die Fanatiker der Pflichtethik wollen, so wird es sinnlos, im liebevollen Glück-Bereiten sittliche Güte und Selbstlosigkeit zu erblicken.

f) Speziellere Güterklassen.

Die genannten Werte sind nur die allgemeinsten Werttypen, die an Gütern vorkommen. Unter ihnen drängt sich eine bunte Mannigfaltigkeit dinglicher, zuständlicher und geistiger Güter zusammen. Dabei haben die einzelnen Güter insgemein an mehr als einem jener allgemeinen Typen teil. Der Grundwert des Daseins ist wohl allen Güterwerten gemeinsam; nicht wesentlich weniger aber auch der Wert der speziellen Situation, und wieder in anderem Sinne der Glückswert. Nur eine Nüance weniger allgemein ist vielleicht der Machtwert. Zumeist aber steht einer von diesen mehr im Vordergrunde gegen die anderen.

Innerhalb der Grundtypen lassen sich leicht speziellere Wertklassen unterscheiden. Die niederste und elementarste ist die der dinglichen Güter — mit ihrer eigentümlich ausschließlichen Seinsweise für den Einzelnen: Besitz und Eigentum. Letzteres, streng verstanden, hat vor dem bloß äußeren Besitz die Unveräußerlichkeit, das innere Band wesenhafter Zugehörigkeit voraus. Reichtum und Armut sind hier die Extreme — mit Unrecht vom Rigorismus (z. B. schon dem der Stoiker) für wertindifferent erklärt.

Die Stufen der Gemeinschaft, von der Familie bis zur Menschheitsidee aufwärts, bilden eine weitere Güterklasse.

Mit ihnen sich material überschneidend schließt sich die Klasse der durchgehenden Strukturelemente aller dieser Stufen an: Recht, Wohlfahrt, Verkehr, Sprache, Wissen, Bildung und die ganze Mannigfaltigkeit der geistigen Güter. Hierher gehört auch der gestaltenreiche Wert der „freien Geselligkeit" mit seiner wohlbekannten Inhaltsfülle; desgleichen das, was Schleiermacher das Gut der „Offenbarung" genannt hat, die Sprache des Herzens, des Gefühls, die nicht den Umweg

Digitized by Google

über die Rede nimmt, sondern sich in unwägbaren Symbolen der Mimik, des Taktes, ja des ganzen Habitus ausspricht, und die doch ebenso wie das gesprochene Wort ihre Wahrheit und Unwahrheit hat.

Und wiederum darüber hinaus gibt es eine Klasse von Güterwerten, die schon auf sittlich wertvollem Verhalten des Mitmenschen beruhen — wie denn allem sittlich guten Verhalten ein für andere Personen bestehender Güterwert anhängt (vgl. Kap. 15. c.). Von dieser Art ist der „gute Ruf", den man genießt, Ehre, die einem erwiesen, Vertrauen, das einem geschenkt, Freundschaft oder Liebe, die einem entgegengebracht wird. Über den rechtmäßigen Gütercharakter dieser Werte darf ihr Name nicht täuschen, welchen die Sprache auch für die Akte und Aktwerte der fremden Gesinnung gebraucht, auf welcher sie beruhen. Die Gesinnung des Anderen hat ihren sittlichen Wert auch für sich; aber für denjenigen, dem sie gilt, hat sie den Wert eines Gutes. Er ist eben der Empfangende.

g) Die Problemgrenze der Ethik gegen die Gütertafel.

Das Interesse der Ethik an den Gütern ist ein begrenztes. Es geht nur so weit, als das Fundierungsverhältnis zwischen ihnen und den sittlichen Werten reicht. Da dieses keine Abhängigkeit der beiderseitigen Werthöhen einschließt, so ist die Rangordnung der Güterwerte für die der sittlichen Werte nahezu gleichgültig. Nur die Art der Fundierung überhaupt ist von Wichtigkeit. Es kommt also darauf an zu wissen, wo Fundierung vorliegt. Folglich kommt es auch darauf an zu wissen, was als ein Gut gelten darf.

Hier läßt sich nun zusammenfassend sagen, daß es in der Dingsphäre, den Verhältnissen und dem Personenmilieu, die das Leben eines Menschen erfüllen, schwerlich irgend etwas gibt, was schlechterdings wertindifferent für ihn wäre. Alles hat für ihn seine axiologische Färbung, sei es positiv oder negativ. In den aufgezählten Güterwertklassen sind nur Eigenwerte berührt. Vieles im Leben fällt nicht direkt unter sie, wohl aber unter die auf sie relativen Mittelwerte, unter die abhängigen Güter, die nicht um ihrer selbst, sondern um eines anderen Wertvollen willen erstrebt werden. Der allgemeine Typus des Mittelwertes ist das „Nützliche".

Bei dieser allseitigen Durchdrungenheit der menschlichen Lebenssphäre von Wert- und Unwertnüancen ist es verständlich, daß *jeder Schritt* einer Person im gemeinsamen Leben mit Anderen *ein Schalten mit Güterwerten in bezug auf Personen* ist, auch wo sie darum nicht weiß. Dieses Schalten aber ist eben dasjenige, um dessen *moralische* Wertqualitäten es sich in der Handlung, im Wollen, ja schon in der Gesinnung handelt. Denn ob bloß der Tendenz nach, ob

Digitized by Google

in Wirklichkeit mit Gütern geschaltet wird, ist für das Einbezogensein der Güter wie für den moralischen Wert des Schaltens gleichgültig.

Es ist also die ganze Breite der inhaltlichen Mannigfaltigkeit, mit der die Sphäre der Güterwerte fundierend ist für das sittlich Gute und Böse im Menschen.

IV. Abschnitt:

Die sittlichen Grundwerte.

38. Kapitel. Von den sittlichen Werten überhaupt.

a) Die Bezogenheit sittlicher Werte auf Freiheit.

Das engere Reich der eigentlich sittlichen Werte, in das wir jetzt eintreten, ist, wie gezeigt wurde, das der Akt- und Personwerte. Aber dieser Unterschied des Wertträgers genügt nicht, die Klasse zu charakterisieren. Auch Aktivität, Kraft, Leidensfähigkeit sind Aktwerte, und eben darum auch Personwerte; dasselbe gilt von Freiheit, Vorsehung, Zwecktätigkeit. Ja, es gibt auch ästhetische Aktwerte von Personen, und vielleicht noch manche andere. Aber das sind alles keine moralischen Werte, wie eng sie auch mit diesen zusammenhängen mögen. Wer überhaupt begreift, was Gut und Böse heißt, der weiß, daß es sich hier um etwas anderes handelt.

Ebensowenig aber genügt das oben besprochene Fundierungsverhältnis zur Wesensbestimmung sittlicher Werte. Man versteht an ihm wohl, daß in aller Wertintention der Intentionswert ein anderer ist als der intendierte Wert. Aber was seine Andersheit ausmacht, bleibt unbestimmt. Man versteht nicht, warum Akte und Personen durch Teilhabe an diesen Werten nicht einfach zu Gütern werden, etwa zu inneren Gütern höherer Ordnung. Ist nämlich der ganze Unterschied der beiden Wertklassen — abgesehen vom Wertträger — der, daß die eine höher in der Rangordnung steht als die andere, so müßte doch folgen, daß die Träger sittlicher Werte Güter höherer Ordnung sind.

Dem ist aber nicht so. Oder vielmehr, es gibt diese höhere Güterordnung auch; Personen sind für einander auch Güter und zwar gerade durch ihre sittlichen Wertcharaktere; der Gerechte ist dem Mitbürger, der Freund dem Freunde ein Gut höherer Ordnung. Aber dieses Gütersein setzt den moralischen Wert der Person schon voraus. Es kann ihn also nicht seinerseits ausmachen. Es ist nur ein dem moralischen Wert anhängender Güterwert. Denn den moralischen Wert hat die Person

Digitized by Google

an sich, unabhängig davon, ob er jemandem zugute kommt (z. B. in der rein innerlichen, verschwiegenen Gesinnung). Der Güterwert dagegen besteht notwendig „für jemand". Das bloße Ranghöhenverhältnis also macht den Unterschied nicht aus. Der Unterschied der Ranghöhe beruht vielmehr schon auf einem anderen. Und dieser ist kein komparativer, sondern ein absoluter, prinzipieller, qualitativer.

Was ist der springende Punkt an dieser Grenzscheide der Werte? Was macht das Spezifische der ethischen Qualitäten an der Handlungsweise, dem Wollen, der Gesinnung aus?

Man faßt es am leichtesten am Gegensatz, an den entsprechenden Unwerten. Das sittlich Böse ist nicht einfach ein Fehler oder Mangel der Person, sondern ihre Verfehlung, ihr Vergehen, ihre Schuld. Es fällt ihr zur Last, erfährt Mißbilligung, Verurteilung, Verachtung, Abscheu. Der sittliche Unwert wird der Person zugerechnet, sie gilt als *sein Urheber, in dessen Macht es stand sich anders zu verhalten*. Sie trägt die *Verantwortung*. Das ist es, was sich von wertwidrigen Sachverhalten und Dingen, von „Übeln" aller Art, nie sagen läßt. Dort gibt es keine Zurechnung, Verantwortung oder Schuld.

Dem entspricht ein streng analoges Verhältnis der positiven Gegenglieder. *Auch das sittlich Gute wird zugerechnet*, es findet die Anerkennung, die Billigung des Werturteils, ja Bewunderung, Verehrung. Wer die Verantwortung trägt, der hat auch *das Verdienst*. Auch das gibt es nicht an wertvollen Dingen und Sachverhalten.

Der springende Punkt im Unterschied der beiden Wertklassen ist *die Beziehung der sittlichen Werte auf Freiheit*. Was ein freies Wesen — und zwar vermöge seiner Freiheit, d. h. sofern es auch anders gekonnt hätte — in seinem Verhalten an Wert und Unwert an den Tag legt, das ist zurechenbar, das ist sein sittlicher Wert und Unwert. Hieran allein hängt Verantwortung, Rechenschaft, Schuld und Verdienst. *Des Guten und Bösen fähig ist nur der Freie*.

Allgemein gesprochen, das Spezifikum der sittlichen Werte ist weder ihre Ranghöhe noch ihr Fundiertsein auf andere Werte, sondern ihre Bezogenheit auf Freiheit. In ihr liegt der Grund ihrer generellen Überlegenheit an Ranghöhe über Güter- und Sachverhaltswerte.

Man darf die Bezogenheit auf Freiheit nicht auf die Fälle eigentlicher bewußter Entscheidungen, Entschlüsse, Vorsätze beschränken. Das meiste sittliche Verhalten zeigt diese Aktmomente gar nicht. Man erkennt das Im-Spiele-Sein der Freiheit nicht an der äußerlichen Erwägung, wie jemand noch anders hätte handeln oder wollen können, sondern einzig am Werturteil, am sittlichen Wertgefühl, welches die Zurechenbarkeit bis in die unwägbarsten Nüancen des Verhaltens

Digitized by Google

hinein sicher und unbeirrbar anzeigt. Das Entscheidende im Verhalten eines Menschen braucht eben gar nicht in einem jeweilig bewußten Entscheiden zu liegen; es kann schon in seiner sittlichen Gesamteinstellung, in einer relativ konstanten Grundhaltung liegen. Was dann unter die Zurechnung fällt, ist eben die Gesamteinstellung selbst. In ihr liegt dann schon Verschulden, Verantwortlichkeit oder Verdienst.

b) Die sittlichen Grundwerte und die Untergruppen.

Was die Erfassung der sittlichen Werte anlangt, so stößt man hier auf die umgekehrte Schwierigkeit wie bei den ersten Wertgruppen. War dort die Materie relativ leicht angebbar, der Wertcharakter aber zum Teil dem natürlichen Wertfühlen weit entlegen, so spricht bei den sittlichen Werten das Wertgefühl im allgemeinen leicht an (mit Ausnahmen freilich), die Materien dagegen werden, je höher hinauf, immer schwerer faßbar. Das ist gleich beim „Guten" in höchstem Maße der Fall: ein jeder weiß dunkel, welches Wertquale gemeint ist, er weiß es auch sehr bestimmt von anderen Werten zu unterscheiden, aber „was" es inhaltlich ist, weiß er deswegen nicht.

Bei den sittlichen Werten ist daher notwendig das Vorgehen ein anderes. Keine Kategorialanalyse ist hier wegweisend. Dagegen gibt es den geschichtlich-empirischen Zugang zu ihnen — im Wertgehalt der positiven Moralen, in deren Vielspältigkeit sich ein beträchtlicher Teil der sittlichen Wertmannigfaltigkeit spiegelt. Gewiß bleibt dieses Vorgehen lückenhaft — seinem Wesen nach, wie alles Ausgehen vom Empirisch-Zufälligen — und versagt überdies bei den allgemeineren und elementareren Werten (den sittlichen Grundwerten). Aber je mehr ins Konkrete und Spezielle, um so ergiebiger wird die Ausbeute. Vollständigkeit kommt ja ohnehin nicht in Frage; man kann nur darauf aus sein, die größtmögliche Spannweite des Überblicks zu gewinnen. Die geschichtlichen Anknüpfungen werden im Einzelnen anzugeben sein.

Zugrunde liegt allen sittlichen Werten eine Gruppe von Grundwerten, in der wiederum der Wert des „Guten" den Kernpunkt ausmacht. Zu ihr zählen noch deutlich der Wert des Edlen, der Fülle und der Reinheit — vielleicht auch noch weitere, was sich a priori nicht entscheiden läßt. Was diese Werte charakterisiert, ist dieses, daß sie vielen sehr differenten Arten des Verhaltens gemeinsam sind und keineswegs ein spezifisches Verhalten charakterisieren. An diesen generellen Werten setzt das Grundproblem der ganzen Wertklasse an.

Die weiteren drei Wertgruppen — man kann sie mit einigem geschichtlichen Recht die der „Tugendwerte" nennen — dürfen nur unverbindlich als Gruppen genommen werden. Ihre Einheitlichkeit ist

Digitized by Google

durchaus keine strenge, notwendige. So bringt die eine vorwiegend Werte der antiken Moral, die zweite solche des christlichen Kulturkreises; und die letzte bringt ohne weiteres Ausleseprinzip das, was in jenen fehlt, soweit es neuerer Wertschau zugänglich geworden ist.

Daß trotz diesem sporadischen Charakter von Methode und Anordnung, sich eine Art Gesamtbild ergibt, das dürfte seinen Grund in der Beschaffenheit des Wertreichs selbst haben, das eben zugleich mit seinen einzelnen Gliedern auch immer etwas von seinen Zusammenhängen verrät. Was aber in diesem Sinne fühlbar wird, bleibt inhaltlich unter der Schwelle philosophischer Formulierbarkeit.

39. Kapitel. Das Gute.

a) Das Gute als sittlicher Grundwert.

Daß das „Gute" der moralische Grundwert sei, darüber ist eigentlich kein Streit. Die inhaltlich differentesten Moralen sind darin einig, daß es sich hier um den sittlichen Wert an sich, und als solchen, handelt. Dann ist „gut" und „sittlich wertvoll" ein und dasselbe.

Daß an dieser Bedeutung des Guten etwas Richtiges ist, wird sich niemand bestreiten lassen. Aber eine andere Frage ist es, was eigentlich mit ihr gewonnen ist. Sie konnte lichtvoll scheinen, solange man an einen einzigen „höchsten" Wert glaubte, von dem die anderen alle abhängig sind. Der Glaube aber wird schon illusorisch mit der Einsicht, daß sogar der Begriff des Einheitswertes vieldeutig ist, daß er z. B. sowohl den fundamentalsten, elementarsten, als auch den axiologisch höchsten, oder auch den material inhaltsreichsten bedeuten kann. Es wird sich noch sogleich zeigen, wie keine dieser Bedeutungen auf das Gute zutrifft, wie hier vielmehr ein ganz anderes, strukturell komplexeres und in seiner Art einziges Verhältnis zu anderen Werten vorliegt. Vollends aber verschwindet die Eindeutigkeit, wenn man die intelligible Tatsache der Wertpluralität und der axiologischen Autonomie der einzelnen Materien erwägt. Die Konsequenz dieser Tatsache ist eben die Einsicht, daß der Einheitswert selbst, auch wenn er in einer der möglichen Richtungen wirklich bestehen sollte, doch unbekannt, wahrscheinlich irrational, jedenfalls aber jenseits der Grenze unserer Wertschau gelegen ist. Der Inhalt des Guten ist mit dieser Auffassung seines Wesens also nicht gegeben.

Dennoch spricht alle geltende Moral vom Guten als von etwas Bekanntem. Sie meint tatsächlich mit ihm immer nur einen bestimmten, speziellen Wert, den sie für den einzigen und obersten hält. Und je nachdem sie die Lust, das Glück, die Allheit, die Gerechtigkeit, die Liebe usw. für „das Gute" hält, scheiden sich die Typen der positiven Moral

Digitized by Google

(vgl. Kap. 30. a.). Schon diese Vielspältigkeit beweist, daß in Wahrheit keiner dieser Werte das Gute ist. Setzt man aber wie Platon allen solchen Beschränkungen des Inhalts eine „Idee des Guten" entgegen, und ordnet sie den Tugenden über, so gewinnt man erst recht keine Inhaltsbestimmung. Die „Idee" bleibt leer. Ein wenig näher kommt dem Ziel vielleicht der Leibnizische Begriff der Vollkommenheit. Aber auch der zeigt nur das dürftigste Schema möglichen Inhalts.

Schließlich rückt die Fassung als „Grundwert" das Gute auch zu sehr in eine Linie mit gewissen inhaltlich bedingenden Werten, etwa mit dem der Aktivität, der Freiheit, der Zwecktätigkeit. Die Parallelstellung zu diesen ist schief, nicht nur weil der Charakter des „sittlichen" Wertes dabei verloren geht, sondern auch weil diese Werte ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis zeigen, sich wechselseitig fordern und voraussetzen, in Platonischer Symploke stehen. Das Gute aber ist einzigartig, es läßt solche Nebenordnung nicht zu. Eher dürfte man erwarten, daß seine Inhaltsmomente unter sich wiederum ein ähnliches Verflochtenheitsverhältnis zeigen. Das Gute könnte sehr wohl ein ganzes System von Werten enthalten.

b) Undefinierbarkeit und partiale Irrationalität des Guten.

Man muß die Konsequenz ziehen: das Gute ist *nicht definierbar* — weder einfach, per genus et differentiam, noch mittelbar. Genau genommen sind freilich alle Werte undefinierbar; man kann höchstens ihre Materie eindeutig klarstellen, den spezifischen Wertcharakter als solchen, das eigentliche Wert-Quale, kann man immer nur dem lebendigen Wertgefühl herauszufühlen überlassen. Da das Wertgefühl aber auf spezifische Inhalte spezifisch „antwortet", so ist freilich mit der Materie mittelbar auch das Wert-Quale eindeutig festgehalten. Beim Guten aber versagt auch diese mittelbare Bestimmung; bei ihm ist auch die Materie nicht angebbar.

Es hilft auch nichts sich klar zu machen, daß viele der einfacheren Wertelemente sich in ihm vereinigen, in seinem Wertgehalt als Elemente beteiligt sind. Das Gute geht offenbar in ihnen nicht auf. Ja, der Charakter des „sittlichen" Wertes bleibt dabei noch ganz unberührt. Das Gute hat über alle Komplexion der Komponenten hinaus offenbar noch ein *Novum* in sich, und gerade auf dieses kommt es an. Dieses aber ist inhaltlich nicht angebbar. Die gewohnten Methoden erweisen sich hier alle als zu einfach. Das Wesen des Guten — so schlicht sein Wertcharakter dem Wertgefühl auch erscheinen mag — ist material hoch komplex. Darauf beruht seine partiale Irrationalität.

Es ist wichtig sich diese Sachlage zu eigen zu machen. Gerade hier, im inhaltlichen Zentrum der Ethik, versagen alle Methoden. Es be-

Digitized by Google

stätigt sich, was in anderem Zusammenhange bereits klar wurde: wir wissen noch nicht, was das Gute ist. Weder die positive Moral weiß es noch die philosophische Ethik. Man muß erst danach suchen. Ja, man muß für dieses Suchen erst noch den Weg finden.

c) Die Äquivokationen des Guten.

Zunächst läßt sich der Sinn des sittlich Guten durch Abgrenzung negativ umreißen; d. h. es läßt sich sagen, was das Gute nicht ist.

Man muß sich hier erinnern, daß die Äquivokationen des „Guten" die gröbsten geschichtlichen Fehler veranlaßt haben. Das Gute ist nicht „gut zu etwas", nicht das Nützliche, der Mittelwert. Daß man es dafür nehmen konnte, ist der Fehler des Utilitarismus. Ebensowenig aber ist es auch „gut für jemand", es ist nicht ein „Gut" unter Gütern, und sei es auch das höchste oder die Summe aller. Es dafür genommen zu haben ist der geschichtliche Irrtum aller eudämonistischen Theorien, auch der altruistisch gefärbten. Das ist der Grundirrtum der stoischen Ethik: das Gute, als „höchstes Gut" verstanden, verfälscht von Grund aus den Sinn des sittlich Wertvollen, auch abgesehen von der Einordnung in die Güterspähre. Ein „höchstes Gut" ist etwas Komparatives, das sittlich Gute aber ist ganz offenkundig kein Komparativ, sondern ein schlichter Positiv. Es ist nicht die Steigerung von etwas, auch nicht die höchste. Sondern es ist gerade das Etwas selbst, das der Steigerung bis zu einem idealen Äußersten allenfalls fähig ist. Das ἄριστον, von dem die Alten sprachen, ist als solches gar nicht das sittlich Gute. Der Superlativ gerade ist überflüssig. Nicht der Grad, die Intensität oder die Vollendung macht das Gute als solches aus, sondern die Wertqualität selbst, um deren Grade oder Vollendung es sich handelt.

Daß aber abgesehen davon das sittlich Gute auch noch „höchstes Gut" sein könnte, mag wohl wahr sein — es liegt ja im Wesen sittlicher Werte, daß sie anhängenderweise auch Güterwerte sind. Aber das geht die Ethik kaum etwas an. Denn für das eigene Wesen des Guten als sittlichen Grundwertes würde daraus nichts folgen.

d) Axiologische Distanz des Guten gegen die bedingenden Altwerte.

Die Distanz, in welche das Gute hierdurch zu allen bisher besprochenen Werten rückt, entspricht dem Umstande, daß die sittlichen Werte auf Freiheit bezogen sind, daß die Phänomene der Zurechnung, Verantwortung, der Schuld, des Verdienstes unabtrennbar mit ihnen verbunden sind. Das Gute ist Selbstwert in einem anderen Sinne als die am Subjekt haftenden Wertfundamente der Person, obgleich die meisten von diesen auch Altwerte sind. Es ist der erste Wert, der „auf dem Rücken der Akte" erscheint; der erste, der Gesinnungswert ist.

Digitized by Google

Die Überlegenheit an Werthöhe wird noch sehr unterschätzt, wenn man — wie oft geschieht — das sittlich Gute dem Vitalwert gegenüberstellt. Über den Lebenswert und seine ganze Sphäre erheben sich schon Bewußtsein, Aktion, Leiden, Kraft, Freiheit usw. Diese ganze einheitlich aufsteigende Reihe liegt in der Höhenordnung zwischen dem Lebenswert und dem Guten, und jedem von ihnen entspricht eine ganze Wertgruppe. Aber zwischen dem obersten Gliede der Reihe und dem Guten taucht noch einmal ein Hiatus auf, der die Reihe unterbricht, eine prinzipielle Heterogeneität: jene Wertmaterien machen erst zusammen das personale Wesen in seinem vorgegebenen Wertcharakter aus, der noch kein sittlicher ist. Sie müssen alle in gewissen Grenzen realisiert sein an einem Wesen, wo dieses des Guten und Bösen überhaupt fähig sein soll. In diesem Fähigsein besteht eben das ethische Wesen der Person. Aber deswegen ist die Person doch noch weder gut noch böse. Sie steht auch bei voller Realisation dieser Werte noch durchaus diesseits von Gut und Böse, steht vor der eigentlichen Krisis.

Darum können ihr jene Werte auch zum sittlichen Unwert ausschlagen. Ja, zum Bösen ist, genau so sehr wie zum Guten, auch nur das in vollem Maße wertfundierte personale Wesen fähig. Es ist, kraß gesprochen, schon ein hoher, alles Bisherige zusammenfassender Wert, selbst böse sein zu können — und zwar genau derselbe Wert, wie gut sein zu können. Aber hieran gerade wird es klar, daß das Gutsein selbst darüber hinaus noch ein anderer und vollständig heterogener Wert ist, das Bösesein aber noch eine andere, den niederen Unwerten ebenso heterogene Gefahr. Das Offenstehen dieser Gefahr ist die wesenhafte Kehrseite der Fähigkeit zum Guten. Es gehört zum Grundwesen des sittlichen Seins. Es ist identisch mit der Bezogenheit auf Freiheit.

Dieser axiologischen Distanz entspricht die alte metaphysische Auffassung des Guten als einer urwüchsigen Macht im Menschenleben. Noch stärker hat sich diese dynamische Auffassung am Bösen durchgesetzt. Auch das Böse ist als metaphysische Urmacht vorgestellt; und beide Mächte kämpfen um den Menschen, jede sucht ihn in ihren Bann zu schlagen. Das religiöse Denken hat diese Mächte personifiziert: Gott und der Teufel ringen um die Menschenseele, Verführung und Gnade stehen ihm offen, und beide haben tiefe Anziehungskraft. Das eigentlich ethische Problem leidet freilich unter dieser Vorstellungsweise. Nicht außer ihm, sondern in ihm selbst als seine inneren Potenzen begegnen dem sittlichen Bewußtsein beide Mächte. Aber die Mächte bestehen. Die Frage, worin sie bestehen, ist identisch mit der Frage nach dem Wesen des Guten.

Digitized by Google

e) Die Teleologie der Unwerte und die Idee des „Satans".

Angesichts der Unmöglichkeit, das Gute direkt material zu definieren, bleibt der Ethik zu seiner Eigenbestimmung nur noch der Weg offen, aus der Analyse seiner Stellung zu anderen Werten heraus einen Ansatz zu gewinnen. Das gelingt am ehesten im Rückblick auf die Reihe der bedingenden Aktwerte.

Diese gipfelt im Wert der Zwecktätigkeit. Inhaltlich faßt letztere die ganze Reihe zusammen, enthält die niederen als Momente in sich. Sie zeigt das personale Wesen auf der Höhe seiner Entfaltung. Sie ist eine Wertsumme. Dennoch fehlt der Zwecktätigkeit noch das wichtigste Wesensstück zum vollen Wertgehalt, den sie haben kann: der Zweck selbst, auf den sie geht, ist in ihr noch unbestimmt; die Richtung der Tendenz ist aus ihrem eigenen Wesen heraus nicht bestimmt, und kann es aus ihm heraus nicht sein, sie steht noch offen, harrt der Determination — einer anderen Determination. Teleologie ist an sich nichts als die kategoriale Form der Tendenz als solcher. Sie ist also — prinzipiell wenigstens — indifferent gegen die axiologische Höhe dessen, was sie zum Inhalt hat. Zwecktätigkeit ist indifferent gegen Wert und Unwert des Zweckes selbst. Das ist wesentlich für sie, wie für den Menschen. Sonst könnte der Mensch als teleologisches Wesen nicht Freiheit haben, könnte nicht das Wesen sein, das sowohl des Guten als des Bösen fähig ist. Dann aber wäre er nicht sittliches Wesen, nicht verantwortungs- und zurechnungsfähig. Die Fähigkeit zum Bösen gehört notwendig zur Fähigkeit zum Guten. Das Tier ist auch des Bösen nicht fähig.

Dasselbe nun gilt auch von den anderen wertbetonten Aktmomenten, die in der Zwecktätigkeit vorausgesetzt sind, zumal von Aktion, Kraft, Freiheit, Vorsehung. Am deutlichsten ist es an der Freiheit zu sehen. Es gibt keine Freiheit zum Guten, die nicht zugleich Freiheit zum Bösen wäre. Kurz, es liegt im Wesen aller dieser an sich zwar wertvollen Akte, sich dennoch sowohl auf Wertvolles als auf Wertwidriges richten zu können. Die intendierten Werte oder Unwerte sind deswegen freilich noch lange nicht selbst das sittlich Wertvolle und Wertwidrige an ihnen. Wohl aber steht letzteres in einem festen Fundierungszusammenhang mit den intendierten Werten. Gut und Böse bilden also eine zweite Schicht axiologischer Qualitäten an eben denselben Akten, welche den Wert von Aktion, Freiheit, Kraft usw. schon als realisierten voraussetzen. Der letztere ist eben unabhängig von Richtung und Zweckgehalt der Akte; Gut und Böse dagegen tauchen erst mit der spezifischen Richtungsbestimmtheit auf. Der sittliche Intentionswert steht in Abhängigkeit von Wert und Unwert des Intendierten.

Digitized by Google

Es erhebt sich dagegen die Frage: gibt es denn eine Teleologie des Bösen? Ist der Mensch nicht so beschaffen, daß er immer nur ein Positives, nicht aber ein Negatives, nicht ein Wertwidriges um seiner selbst willen begehren kann? Das ist freilich zu bejahen. Niemand tut das Böse um des Bösen willen, immer schwebt ein positiv Wertvolles vor. Diese Einsicht dürfte seit Sokrates nicht im Ernst erschüttert worden sein. Wer Schaden anrichtet, will nicht den Schaden des Anderen, sondern den eigenen Nutzen; und wer wollte leugnen, daß dieser wertvoll ist. Aber damit ist wenig gesagt. Wer fremdes Glück zerstört um eigenen Nutzens willen, macht sich doch genau so schuldig wie der, welcher die Zerstörung um ihrer selbst willen wollen könnte. Nicht alles Wertvolle ist eben gleichwertig. Und der Maßstab des sittlich Guten bedeutet gerade die Grenzscheide zwischen wertvoller und wertwidriger Wertintention. Aber das bildet noch eine besondere, zweite Seite am Wesen des Guten, worüber noch zu handeln sein wird. Zunächst kommt es nur darauf an, daß überhaupt es eine Teleologie der Unwerte gibt, einerlei ob sie eine absolute oder relative ist, ob sie auf Unwerte als solche, oder nur auf das Minderwertige gerichtet ist und dabei weit Höherwertiges verletzt. Daß aber die Teleologie des Menschen sehr wohl auf Minderwertiges, ja auf Wertwidriges — wenn auch nicht um des Wertwidrigen als solchen willen — gehen kann, steht ja außer Frage.

Unabhängig von dieser den Menschen betreffenden Frage muß aber gesagt werden, daß auch eine absolute Teleologie der Unwerte nichts in sich Widersinniges ist. Wenn der Mensch ihrer nicht fähig ist, so liegt das doch nicht im Wesen der Teleologie, sondern im Wesen des Menschen allein. Um letzteres handelt es sich aber hier noch gar nicht, sondern um das Wesen der Teleologie allein. In diesem nun liegt es keineswegs, nur auf Werte gerichtet sein zu können. Ihr kategoriales Wesen geht in der Fähigkeit auf, überhaupt irreale Sachverhalte zu Zwecken machen und realisieren zu können. Darin liegt überhaupt noch keine Beziehung auf Wert und Unwert dieser Sachverhalte. Das schmälert den Wert der Zwecktätigkeit als solcher keineswegs. Und dennoch bleibt es wahr: hätte der Mensch nur sie, und sonst kein weiteres Verhältnis zur Wertsphäre in seinem Wertgefühl, so wäre er der absoluten Teleologie des Bösen sehr wohl fähig.

Wäre dem nicht so, so wäre die uralte Idee des „Satans" in sich widersinnig. Das ist offenbar nicht der Fall. Sie hätte sich sonst gar nicht bilden und im religiösen Denken halten können. So metaphysisch bedenklich die Personifikation als solche sein mag, inhaltlich-axiologisch ist sie unbedenklich. Der Satan ist die Idee des Wesens, welches Wertwidriges um seiner selbst willen verfolgt. Er tut eben das, was der

Digitized by Google

Mensch nicht kann, das Böse um des Bösen willen; sein Wesen ist axiologisch destruktiv, vernichtend. Er ist die personifizierte Teleologie des Bösen. Sollte er — wie geistreiche Interpreten oft behauptet haben — dabei selbst der Betrogene sein und, ohne es zu wollen, das Gute schaffen, so würde das doch nur seine Ohnmacht, bzw. das Stärkersein Gottes, beweisen, nicht aber eine Ungereimtheit in seinem Wesen bedeuten. Sein Wollen hätte eben doch die kategoriale Form der Teleologie des Bösen.

Das Lehrreiche an der Idee des Satans aber ist dieses: nicht die Unwerte als solche sind das Böse, sondern das Verhalten zu ihnen. Dieses aber ist immer zugleich ein Verhalten zu den Werten. Nicht daß es idealiter Unwerte gibt, oder selbst daß Wertwidriges auch real in der Welt vorkommt, macht das Bestehen des Bösen in der Welt aus, sondern daß sich in der Welt eine realisierende Macht auf sie richtet. Eine solche Macht kann nur die Form der Zwecktätigkeit haben; ja sie hat sie notwendig auch da, wo sie bloß in der Tendenz oder in der Gesinnung besteht. Und das wiederum unabhängig davon, ob die realisierende Macht wie beim Satan auf das Wertwidrige „als solches", oder wie beim Menschen nur verblendeterweise, unter Vorspiegelung eines Wertvollen, auf Wertwidriges gerichtet ist.

Daraus folgt: das Böse ist weder das ideale Sein der Unwerte, noch auch das reale Bestehen des Wertwidrigen, sondern einzig die Teleologie der Unwerte in der realen Welt.

f) Das Gute als Teleologie der Werte.

Und daraus folgt weiter: das Gute ist weder das ideale Sein der Werte, oder ihr Inbegriff, noch auch das bloße reale Bestehen des Wertvollen, sondern einzig die Teleologie der Werte in der realen Welt.

Teleologie der Werte ist als solche wertvoll, und zwar in einem anderen und höheren Sinne wertvoll als die bloße Macht der Teleologie überhaupt. Das Verhalten des zwecktätigen Wesens zu den Werten ist allein, und nur als solches, gut oder böse. Also weder in den intendierten Sachverhaltswerten noch in der kategorialen Form der Intention — wie sehr diese an sich auch wertvoll sein mag — liegt material das Wesen von Gut und Böse, sondern in der Beziehung der letzteren zu den ersteren. Und hier liegt der Grund, warum sich eine Bestimmung des Guten, die inhaltlich befriedigend wäre, nicht geben läßt. Sie würde sowohl die ganze materiale Mannigfaltigkeit der Werte als auch die kategoriale der Akte schon zur Voraussetzung haben.

Prinzipiell aber läßt sich von hier aus sehr wohl sehen, wie die Begriffsbestimmung ausfallen müßte, wenn der Gedanke dieser beider-

Digitized by Google

seitige Mannigfaltigkeit umspannen könnte. Der Wert des Zweckes ist mit dem der Zwecktätigkeit nicht gegeben, er muß zu ihr hinzutreten als ein inhaltliches Novum. Die Richtungsbestimmung der teleologischen Intention ist identisch mit dem Inhalt des Zweckes. Deswegen ist der Wert oder Unwert dieses Inhalts notwendig ein axiologisches Novum, das den Wert der Zwecktätigkeit als solcher überlagert. Je mehr nun der letztere sich steigert, d. h. je stärker und beherrschender die Zwecktätigkeit ist, um so größeres Gewicht erhält auch jenes Novum, die hinzutretende Inhaltsbestimmtheit. Denn um so größer ist auch die den Inhalt realisierende Kraft. Ist nun der Inhalt wertvoll, so steigt mit dem Wert der Zwecktätigkeit als solcher auch der sittliche Wert des Aktes; ist der Inhalt aber wertwidrig, so sinkt mit steigendem Wert der Zwecktätigkeit der sittliche Wert des Aktes. Das aber heißt: je größer die (an sich wertvolle) Potenz des Aktes, um so größer nicht nur das Gute, sondern auch das Böse an ihm. Ins Große projiziert läßt sich auch das an der Idee des Satans sehen: wäre der Satan machtlos, von geringer teleologischer Potenz, so wäre er nicht der Gefürchtete, der Herr dieser Welt; gerade die Größe und Kraft seiner Teleologie macht ihn zu einem absolut Bösen. Diese Kraft als solche aber ist deswegen nichts weniger als böse. Sie ist dieselbe, die sie auch im Dienst des Guten wäre. Die Steigerung des zugrundeliegenden Aktwertes also bedeutet in aller Teleologie der Werte Steigerung des Guten, in aller Teleologie der Unwerte aber Steigerung des Bösen.

Hier nun, wenn irgendwo, muß es faßbar werden, ein wie vollständig Heterogenes das Gute allem bisherigen gegenüber ist. Der Wert der Zwecktätigkeit als höchste Spitze aller an sich wertvollen Aktpotenz bedeutet gleichsam nur die höchste Potenz sittlichen Könnens, und eben damit zugleich auch die höchste Potenz unsittlichen Könnens. Das ist die Kehrseite der Freiheit in ihr. Es gibt keinen Zwang zum Guten. Die Möglichkeit des Guten ist notwendig zugleich und in gleichem Maße Möglichkeit des Bösen. Gerade die höchste Potenz ist zugleich die höchste Gefahr. Zum Wesen des Menschen gehört es, in dieser Gefahr zu stehen. Die Gefahr selbst ist die Grundlage seines Ethos. Durch sie ist er sittliches Wesen. Ihm ist jene Potenz, die Teleologie des Tendierens, Strebens, Gesinntseins — zwar nicht in der Vollkommenheit, wohl aber prinzipiell — gegeben. Die Gabe ist zweischneidig. Sie kann ihm zum Fluch werden wie zum Segen. Das ist der verborgene Sinn des „Widerhakens" an jenen Aktwerten, welche die Potenz des sittlichen Wesens ausmachen. Der Mensch trägt seine Gefahr in sich selbst — in der Macht, die er ist. In dieser Schwebe hängen, stets beide Perspektiven vor sich, zu innerst be-

Digitized by Google

droht sein und für Andere bedrohlich sein durch sein eigenes höchstes und stolzestes Können, *das heißt moralisches Wesen sein*, Mensch sein. Gefahren außer sich haben auch andere Wesen. Aber in sich, und zwar gerade in seinem höchsten inneren Gut, hat nur der Mensch seine Gefahr. Er muß vor sich selbst auf der Hut sein, wider sich selbst streiten. Das Dasein des moralischen Wesens ist ein Wandeln dicht am Abgrund hin. Und jede Entfernung vom Abgrunde ist Preisgabe des moralischen Wesens, also genau genommen ein zweiter Abgrund. Ein schmaler Grat zwischen beiden bleibt dem sittlich Guten als Weg. Dem Bösen darf er nicht verfallen, aber *die Fähigkeit zum Bösen muß ihm bleiben*. Denn ohne sie besteht keine Fähigkeit zum Guten. Auf diese aber kommt alles an.

Das Gute ist der erste Wert, an dem so tiefe innere Aporien hängen. Darin offenbart sich am schlagendsten die Eigenart und Neuheit der ganzen Wertklasse, die mit ihm anhebt, deren Grundwert er ist. Man kann es als eine Art Dialektik der sittlichen Werte bezeichnen, daß an ihnen die modalen Wertantinomien wieder auftauchen; und zwar nicht so, daß die These an einem, die Antithese an einem anderen Wert erschiene, sondern immer so, daß beide an ein und demselben Wert hängen. So ist am Guten sowohl seine Notwendigkeit (das absolute Seinsollen) wertvoll, als auch die Freiheit, die es dem Menschen läßt, bzw. der Spielraum, den es dem Bösen läßt; ebenso ist wertvoll sowohl seine Wirklichkeit (wo es an den Akten realisiert ist) als auch seine Unwirklichkeit, denn diese ist der Spielraum des Bösen. Diese innere Antithetik der Wertmomente ist dem Wert des Guten wesentlich, und ebenso — wiewohl in sehr verschiedener Abstufung — allen sittlichen Werten. Sie ist im Grunde die notwendige Kehrseite jener Bezogenheit auf Freiheit, die das Auszeichnende der ganzen Wertklasse ausmacht.

Das Novum des Guten, wenn man es als die Teleologie der Werte angibt, ist also nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick erscheinen mochte. Es ist eben dasjenige, woran die inhaltliche Wertindifferenz der Zwecktätigkeit sich aufhebt, feste Richtung und Wertbestimmtheit gewinnt. Und dennoch *darf damit jene Wertindifferenz nicht total aufgehoben werden*. Sonst müßte das Gutsein zugleich die Fähigkeit zum Guten aufzehren, also sich selbst im Wege stehen. Denn mit der Indifferenz würde die Fähigkeit zum Bösen verschwinden.

g) Wertintention und Intentionswert in der Teleologie der Werte.

Es ist also zwar richtig, aber doch noch zweideutig, wenn man das Gute und die sittlichen Werte überhaupt als Aktwerte bezeichnet. Aktwerte sind auch Aktivität, Kraft, Freiheit, Zwecktätigkeit. Das Gute

Digitized by Google

ist Aktwert in einem anderen Sinne. Es kommt den Akten (und zwar denselben Akten) nicht als solchen zu, sondern nur sofern sie bestimmte Qualität haben. Die Qualität aber liegt in der Wertintention. Das Gute, und mit ihm die sittlichen Werte alle, sind *Intentionswerte der Akte, nicht Werte der Akte als solcher*. Die Qualität der Intention aber, auf die es ankommt, hängt ihrerseits an deren Inhalt, dem intendierten Wert.

Und dennoch liegt das Gute nicht in den intendierten Werten. Diese sind und bleiben Sachverhaltswerte und können durch keine Macht der Welt, auch nicht durch ihr Intendiertsein, zu etwas anderem erhoben werden. Das Gute überträgt sich nicht von der Intention auf das Intendierte; sondern nur umgekehrt der Wert des Intendierten ist bedingend (fundierend) für den Intentionswert des Guten. Er selbst aber ist deswegen nicht sittlich gut.

Der Intentionswert der Teleologie hängt an ihrem Charakter als Wertintention. In dem Ausdruck „Teleologie der Werte" sind nicht Intentionswerte, sondern nur die intendierten Werte gemeint. Eben deswegen aber ist dieser Ausdruck eine *materiale Bestimmung des Intentionswertes*. Die Wertintention ist die Materie des Guten als des Intentionswertes der wertgerichteten Akte. Die Materie des intendierten Wertes dagegen ist dafür relativ gleichgültig. Gesetzt, das Glück sei keineswegs das „höchste Gut", so ist doch jemandes Glück zu zerstören böse, es zu erzeugen oder zu erbauen sittlich gut. Erst der Intentionswert des Erbauens, nicht aber das Glück des Anderen, ist „gut".

Es ist zweierlei in diesem Fundierungsverhältnis, was an dieser Stelle neues Licht gewinnt.

Erstens sieht man, wie es nicht zwei, sondern *drei verschiedene Wertklassen* sind, die sich hier berühren, sich organisch ineinanderfügen und deutlich eine *Wertschichtung* bilden: 1. die intendierten Sachverhaltswerte, 2. die Werte der intendierenden Akte als solcher und 3. der qualitative Intentionswert. Die beiden ersteren sind bedingend im letzteren vorausgesetzt, aber in sehr verschiedener Weise bedingend. Nur der Sachverhaltswert ist material fundierend, nur er gibt der Intention die Richtung und bedingt ihre Qualität. Der Wert des Aktes als solchen hat mit Materie und Richtung der Intention nichts zu schaffen, ist also indifferent gegen die Wertqualität der Intention. Seine Materie ist nur die Aktpotenz als solche, diese aber ist Potenz des Guten und Bösen zugleich. In dem doppelten Bedingungsverhältnis also hängt *die Alternative Gut oder Böse nur am Sachverhaltswert*. Was vom Wert des Aktes als solchem abhängt, ist dagegen *die Werthöhe innerhalb des Guten*, bzw. die Schwere des Unwertes inner-

Digitized by Google

halb des Bösen. Daß jene Alternative und diese Werthöhe an solchem beiderseitigen Bedingtsein allein hinge, ist damit nicht gesagt. Zur ersteren kommt (wie sogleich noch zu zeigen sein wird) die Mannigfaltigkeit der Sachverhaltswerte, zur letzteren aber die Differenzierung der Intention selbst (in den speziellen sittlichen Werten) hinzu.

Zweitens aber leuchtet erst an diesem Verhältnis die Größe der Distanz zwischen intendiertem Wert und Intentionswert ein. Die Äquivokationen des „Guten" sind angetan, diesen Abstand immer wieder zu verwischen. Wenn man sagt: „jemand tut Gutes", so liegt darin durchaus zweierlei: 1. er bewirkt Gutes, und 2. er ist in diesem seinem Bewirken gut. Die Rede objektiviert das Gute der Person und subjektiviert zugleich das Gute der Sache. Sie nivelliert die Wertklassen gegeneinander. Das sittlich Gute aber ist zwar fundiert auf den Sachverhaltswert — und dieses Verhältnis kommt in der Formel „Teleologie der Werte" zum Ausdruck. Aber sein Wert ist weder der des intendierten Sachverhalts, noch ihm vergleichbar; ja er steht auch in keinem angebbaren Werthöhenverhältnis zu ihm. Zwischen seine Werthöhe und die des fundierenden Wertes ist vielmehr noch die der Aktpotenz als solcher eingeschaltet. Mit ihr erst steigt und fällt die Höhe des sittlichen Wertes — aber auch gegebenenfalls die Schwere des sittlichen Unwertes. Das ist es, was die Formel „Teleologie der Werte" nicht gleich fühlbar zum Ausdruck bringt, was aber ebensosehr in ihr mitverstanden werden muß.

h) Materiale Bezogenheit des Guten auf die Rangordnung der Werte.

Die gewonnene Bedeutung des Guten gliedert sich nun weiter. Gäbe es nur einen Wert, so wäre mit der „Teleologie der Werte" genug gesagt. Da es sich aber um eine Mannigfaltigkeit intendierbarer Werte handelt, so ist auch der Sinn des Guten ein mannigfach gegliederter.

Zunächst freilich ist innerhalb einer jeden Wertreihe die Richtung auf den Unwert „böse", die auf den Wert „gut". Das käme nun allerdings für den Menschen, der kein satanisches Wesen ist und Wertwidriges nicht um seiner selbst willen intendieren kann, nicht in Betracht, — wenn nicht die Mannigfaltigkeit der Werte und der Wertteilhabe den Konflikt hineintrüge. Die Auszeichnung des Einen kann zugleich Zurücksetzung des Anderen sein; die erstere kann gerecht, die letztere ungerecht sein. Noch drastischer ist das Phänomen, wo es sich um dingliche Güterwerte handelt. Im Wesen dieser liegt es immer nur dem Nutznießer zugute zu kommen, Andere aber von der Teilhabe auszuschließen. Jeder Sachverhalt der in einem solchen Zugutekommen besteht, involviert notwendig zugleich den Ausschluß auf der anderen Seite. Ist nun das Haben ein Gut, das Ausgeschlossensein ein Übel,

Digitized by Google

so kann sehr wohl der Akt, der das Haben (einerlei ob eigenes oder fremdes) intendiert und insofern durchaus sittlich gut sein dürfte, zugleich böse sein, sofern er das Ausgeschlossensein Anderer mit intendiert. Der Interessenkonflikt in der Lebensgemeinschaft würde also allein schon genügen, dem Menschen als dem immer auf Werte gerichteten Wesen die Perspektive des Bösen offen zu halten und ihm die Freiheit als die Fähigkeit zum Guten und Bösen zugleich zu sichern.

Aber das ist nur ein Vorspiel. Unendlich viel ernster und gehaltvoller wird der Sinn des Guten, wenn man ihn erst auf die Mannigfaltigkeit der Werte selbst bezieht. Diese Mannigfaltigkeit ist, wie gezeigt wurde, eine mehrdimensionale. Nach Allgemeinheit und Besonderung, Einfachheit und Komplexion, nach Stärke und Schwäche der Determinationskraft, nach dem Wertträger, nach Individuum und Allheit usw. differenzieren sich die Werte — ganz zu geschweigen von materialer Abhängigkeit und Fundierung. Gegen alle diese Arten der Abstufung ist das Gute indifferent. Wesenhaft bezogen dagegen ist es auf die Unterschiede der Werthöhe.

Die konkreten Lebenssituationen sind alle von der Art, daß mehrere Werte zugleich in ihnen auf dem Spiele stehen. Die Intention des in der Situation Stehenden aber kann in der Regel nicht auf alle zugleich gerichtet sein. Sie ist notwendig Entscheidung zugunsten eines (bzw. einiger) von ihnen, und zugleich Verletzung anderer. Innerhalb einer solchen Konstellation von Werten nun, die gleichzeitig auf dem Spiele stehen, ist allemal das Gute die Richtung auf den höheren Wert, das Böse aber die Richtung auf den niederen. Der Sinn des Guten verlangt nicht etwa die Verleugnung des niederen Wertes (z. B. des eigenen Vorteils oder Glücks) — das wäre Verfälschung des Wertgefühls und müßte zum Ressentiment führen —, wohl aber die Preisgabe des niederen zugunsten eines höheren (z. B. fremden Anrechtes oder Wohles). Das Gute als Intentionswert der Akte besteht materialiter im Vorziehen des höheren, das Böse im Vorziehen des niederen Wertes. Daß dabei der niedere Wert sehr wohl empfunden und anerkannt wird, gehört durchaus mit zum Wesen des Guten. Der Redliche weiß um den Güterwert fremden Eigentums, welches als solches er respektiert. Und nur unter dieser Voraussetzung ist sein Respektieren echte Redlichkeit. Nur so ist sie ein wirkliches Vorziehen höheren Wertes.

Der Fall ist typisch für alle ethischen Situationen. Es gibt schlechterdings keine Situation, in der einfach Wert gegen Unwert stünde; es steht immer Wert gegen Wert. Und das Interesse am niederen Wert ist nicht nur ethisch berechtigt — etwa weil es natürlich ist —, sondern es ist auch sittlich wesentlich für den Wertcharakter des Guten

Digitized by Google

in der Entscheidung für den höheren. Je mehr die Entscheidung für den höheren Wert auf der anderen Seite preisgibt, je größer die Überwindung „natürlichen" Begehrens oder Interessiertseins ist, um so plastischer tritt der Charakter des sittlich Guten in der Entscheidung selbst hervor.

Das Vorziehen des axiologisch Höheren vor dem Niederen — unabhängig vom persönlichen Interesse, und gegebenenfalls auch gegen weit stärkere Interessiertheit am Niederen — ist das zweite allgemeine und positive Bestimmungsstück im Wesen des Guten neben der „Teleologie der Werte", oder vielmehr in ihr und inhaltlich über sie hinausgehend. Indem man beide Momente zusammenfaßt, könnte man sagen: das Gute ist die Teleologie des höheren Wertes.

Es wäre ein vollständiges Mißverständnis der Sache, hierin einen Intellektualismus zu erblicken. Wer sich das „Vorziehen" nur in explizit-logischer Urteilsform denken kann, ist natürlich außerstande, dem Mißverständnis zu entgehen. Der sittlich Gute wägt und wählt nicht lange, sein Wertgefühl leitet ihn sicher, auch in axiologisch komplizierter Lebenslage. Ihm brauchen die Werte, die jeweilig in Konflikt stehen, nicht als solche anschaulich zu sein; er stellt keine prinzipielle Überlegung an. Nichtsdestoweniger hat seine Entscheidung für den einen und wider den anderen Wert allemal das Gewicht eines prinzipiellen Vorziehens. Wie das möglich ist, das ist das innerste Geheimnis des Wertgefühls. Die Tatsache aber, daß es solche Entscheidung gibt — und zwar spontan, unreflektiert — beweist, daß das Wertgefühl nicht nur ein Bewußtsein der Materien und ihrer Wertcharaktere, sondern zugleich auch ein die Werthöhen anzeigendes Richtungsbewußtsein ist.

Das Gute ist also Auslese der Werte selbst nach dem Prinzip der Werthöhe — innerhalb der Wertmannigfaltigkeit, die jeweilig in einem vorliegenden Falle tangiert ist; eine Auslese also, die nicht semel vitae oder gar theoretisch ein für allemal getroffen werden kann, sondern jedesmal von Grund aus neu, aus immer lebendiger Wertfühlung heraus, getroffen werden muß, für die es also kein Schema und keine Entlastung durch Vorschriften oder Lebensregeln geben kann; eine Auslese nicht in den Formen kontemplativen Abwägens, sondern als intuitives, in den wertgerichteten Akten (Gesinnung, Wollen, Handeln) immer schon vollzogenes — oder negativen Falls verfehltes — Moment der Tendenz zum Höheren. Es ist die in der lebendigen Teleologie der Werte selbst liegende und sie inhaltlich leitende Wertselektion nach dem Prinzip der Werthöhe. Genau genommen liegt das implizite schon im Wesen einer „Teleologie der Werte". Denn der „höhere Wert" ist eben das Wertvollere, das-

Digitized by Google

jenige, was im strengen Sinne mehr „Wert" ist, gegen welches also der Wertcharakter des niederen verblaßt. Teleologie der Werte muß notwendig auf dasjenige gehen, was am reinsten „Wert" ist.

Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man hierin einen Widerspruch gegen den früher gebrachten Satz erblicken, daß die Höhe des Intentionswertes in keinem Abhängigkeitsverhältnis zur Höhe des intendierten (fundierenden) Wertes steht. Dieser Satz muß freilich in Kraft bleiben. Der sittliche Wert erwiesener Liebe steigt und sinkt nicht mit dem Sachverhaltswert des erwiesenen Liebesdienstes. Wohl aber schlägt er sofort in sittlichen Unwert um, wenn in gegebener Situation der im Sachverhaltswert geringere („billigere") Liebesdienst an Stelle des als solchen wohl erkannten und real möglichen größeren Liebesdienstes erwiesen wird. Bei solcher Auslese liegt eben in Wahrheit Teleologie des niederen Wertes vor, einerlei ob der niedere Wert nun im eigenen Vorteil oder in Bequemlichkeit oder sonst einer sich vordrängenden Rücksicht steckt. Nicht die absolute Werthöhe des Intendierten ist bestimmend für den sittlichen Intentionswert — denn der Handelnde kann nicht beliebig in beliebiger Situation nach beliebigen Werten gehen, er ist jeweilig streng gebunden an die Werte, die in gegebener Sachlage überhaupt in Frage kommen. Wohl aber ist die relative Werthöhe des Intendierten innerhalb der jeweilig zur Wahl stehenden Sachverhaltswerte wesenhaft bestimmend für den sittlichen Wert eines bestimmten und aus bestimmter Situation hervorgehenden Verhaltens. In diesem Sinne widerspricht die Teleologie des höheren Wertes keineswegs der Indifferenz des sittlichen Wertes gegen die Höhe des fundierenden Wertes.

Die Anforderung aber, die in der „Teleologie des Höheren" liegt, ist bei aller scheinbaren Einfachheit der Formel eine hoch komplexe. Die ganze Rangordnung der Werte ist in ihr schon vorausgesetzt. Sie ist die objektive Vorzugsordnung, die allein das subjektive Vorziehen im konkreten Fall leiten kann. Und das ist der entscheidende Grund, warum der materiale Inhalt des Guten nicht eindeutig angebbar ist. Er umspannt die ganze Werttafel mitsamt ihrem Ordnungsprinzip, beides aber ist als Ganzes niemals gegeben. Und eben darum ist das Gute von Fall zu Fall ein inhaltlich anderes und muß seinem Begriffe nach unbestimmt bleiben. Man kann niemals in strenger Allgemeinheit den Finger darauf legen und sagen, dieses oder dieses sei „das Gute". Es ist es immer, und ist es auch nicht. Das Allgemeine und für alle Fälle Verbindliche aber, das sich im Wesen des Guten wirklich aufzeigen läßt, ist kein bestimmter Inhalt, sondern lediglich das Verhältnis der Wertintention des Aktes zu axiologisch abgestuften Inhalten überhaupt.

Digitized by Google

Das Problem der Rangordnung nun wird hier erst wirklich aktuell. Nicht philosophische Wißbegierde erst ist an ihr interessiert. Sie ist das aktuellste aller Probleme; der Mensch macht im Leben keinen Schritt, ohne auf sie Bezug zu nehmen — wenigstens nicht als sittliches Wesen. Daß es diese Rangordnung an sich als eine ideale und unverrückbare gibt, dafür haben wir schon in anderem Zusammenhang Gründe gesehen. Aber daraus folgt nicht, daß sie dem Wertgefühl des Menschen jemals in dieser Eindeutigkeit und Totalität gegeben sei. Der Mensch kann immer nur einen Ausschnitt vor Augen haben, und da ihm die Perspektive des Ganzen fehlt, auch innerhalb des Ausschnittes Irrtümern unterworfen sein. So ist zu erwarten, daß alle geschaute oder dunkel gefühlte Höhenordnung der Werte einen Einschlag des Subjektiven hat und immer nur als Näherungswert der an sich seienden Rangordnung gelten darf. Die Vielspältigkeit der Moralen und die Variabilität dessen, was als „höchster Wert" gilt, ist der geschichtliche Beleg für diese Tatsache.

i) Abstufung des Werthöhensinnes und die „Ordnung des Herzens".

Aber soviel wird man festhalten dürfen: ein Ansatz zur absoluten Rangordnung der Werte ist in allem sittlichen Wertgefühl enthalten. Daß Ehrenhaftigkeit vor äußeren Vorteil, Pflichterfüllung vor Annehmlichkeit geht, ist auch schon einem sehr primitiven moralischen Sinn einleuchtend. Ähnliches gilt überhaupt von den größeren Höhenabständen, z. B. durchweg vom generellen Vorzug der sittlichen Werte vor Güterwerten. Und jedenfalls, so weit Fühlung mit den Werten selbst reicht, begleitet gemeinhin auch Fühlung mit deren Vorzugsgesetzen sie. Je näher aneinander die Werte der Höhe nach rücken, um so mehr verliert sich freilich das Bewußtsein des Vorrangs. Hierbei nähert die innere Sachlage sich dem Wertkonflikt, der objektiv freilich nur da vorliegt, wo Werte von wirklich gleicher Höhe einander entgegenstehen.

Trotz aller Unvollständigkeit unseres Bewußtseins der Rangordnung sind die Anzeichen des Werthöhensinnes doch deutlich vorhanden. Ja, es gibt sogar eine erstaunliche Unbeirrbarkeit und Überzeugungskraft des Werthöhensinnes, die den alten Gedanken eines „moralischen Organs" (Hemsterhuis), bzw. einer „Ordnung des Herzens", oder auch „Logik des Herzens" (Pascal, Scheler) Recht geben dürfte. Es ist eine Ordnung eigener Art, mit eigenen Gesetzen, die sich intellektuell nicht beweisen läßt, aber ebenso sehr jeder intellektuellen Gegenargumentation spottet. Sie ist bekannt genug im Phänomen des Gewissens, sowie in der Untrüglichkeit aller Zurechnung, alles Verantwortungsgefühls, alles Schuldbewußtseins, aber auch nicht weniger

Digitized by Google

in der Infallibilität des prohibitiven, der Tat vorhergehenden Sichscheuens.

Gewiß ist dieser Werthöhensinn genau so mannigfaltig abgestuft an Umfang und Differenziertheit wie das Wertgefühl selbst. Es gibt auch Werthöhenblindheit, so gut wie materiale Wertblindheit, ja vielleicht auch verfälschtes oder ganz totes Werthöhengefühl. Aber das ist kein Einwand gegen die Gewißheit und echte Apriorität des Werthöhensinnes, wo und soweit er vorhanden ist. Genau ebenso ist es vielmehr mit aller echten Apriorität: ihre Allgemeingültigkeit besteht unabhängig davon, wie viele die Einsicht haben; und selbst wenn nur einer oder niemand sie in Wirklichkeit hat, so bleibt es doch bestehen, daß, wer ihrer fähig ist, sie notwendig so und nicht anders hat, wie sie an sich ist.

Das „Gute" als die verborgen im Menschen waltende moralische „Ordnung des Herzens" ist nicht einfach die objektive Rangordnung der Werte, sondern die bestimmende Rolle, die diese — soweit im Wertgefühl gegeben — in Gesinnung, Wollen und Handlung spielt. Das ideale Werthöhenverhältnis ist hier nur die Voraussetzung, die metaphysische Bedingung der Möglichkeit des sittlich Guten. Die „Ordnung des Herzens" aber als reales Werthöhengefühl und als richtunggebende Macht in der Teleologie der Werte — oder, wenn man so will, als das verborgene System der Vorzugsgesetze in den wertgerichteten Akten selbst — ist die engere und eigentliche materiale Grundlage des sittlich Guten im Menschen, als des Intentionswertes seiner Akte.

k) Der Allgemeinheitscharakter im Seinsollen des Guten.

Von allen Aktwerten, die nicht Intentionswerte sind, unterscheidet sich das Gute dadurch, daß der Mensch es nicht in sich vorfindet, sondern von Grund aus erst schaffen muß. Das bedeutet nicht, daß er von Hause aus böse ist; keine Lehre vom „radikalen Bösen" läßt sich darauf gründen. Der Mensch als Produkt der Umstände ist weder gut noch böse, so sehr ihm Anlage, Erziehung und Milieu den Weg zum Guten ebnen oder erschweren mögen. Er kann beides erst werden, indem er in die Konflikte des Lebens eintritt und in ihnen Entscheidungen fällt. Nur als Wert der recht gerichteten Akte realisiert sich das sittlich Gute an ihm. In diesem Sinne ist jeder von Grund aus der Erbauer seines sittlichen Seins — im Guten wie im Bösen. Die moralische Ordnung des ganzen persönlichen Lebens nach der Rangordnung der Werte ist das objektive Ideal des Guten.

Damit hängt es zusammen, daß das Gute eine Art moralischer Grundforderung bildet, die an jeden Menschen gerichtet ist. Das

Digitized by Google

Seinsollen in ihm ist ein streng allgemeines. Heldenmut und sittliche Größe kann nicht von jedem verlangt werden, wohl aber daß er überhaupt — in den Grenzen seines Ethos — ein „guter Mensch" sei. Das Gute läßt unbegrenzten Spielraum für spezielle sittliche Werte, für Werte, die material keineswegs in ihm aufgehen. Es ist nur ein Minimum an bestimmtem Wertgehalt, aber eben darum ein Maximum an Umfang der Gültigkeit seiner Anforderung. Gut sind alle speziellen sittlichen Werte (Tugendwerte). Aber darüber hinaus ist ein jeder von ihnen noch etwas mehr.

Diese Allgemeinheit des Seinsollens im Guten macht seinen Charakter als Allgemeinheitswert aus. Es ist deswegen keineswegs zugleich ein Allheitswert. Das allheitliche und das individuelle Gute bilden vielmehr unter ihm noch eine besondere Wertdifferenz, die an den spezielleren sittlichen Werten genugsam differenziert auftaucht. Der Wertkonflikt von Allheit und Individuum ist vom Sinn des Guten inhaltlich umspannt. Beide stehen dem Guten gegenüber im Wertgleichgewicht. Anders aber ist es mit Allgemeinheit und Individualität des Seinsollens selbst. Das Gute ist eine streng allgemeine Forderung; das liegt im Wesen des sittlichen Grundwertes. Daß aber das Gute nicht nur von Mensch zu Mensch, sondern auch von Fall zu Fall ein inhaltlich anderes ist, widerspricht dem keineswegs. Sein Inhalt bleibt eben in ihm als Prinzip unbestimmt. Er ist bei höchster Allgemeinheit der Grundforderung gleichzeitig der höchsten und unbegrenztesten Individuation fähig. Aber die Individuation gehört nicht mehr zu seiner Materie, sondern zu der der speziellen sittlichen Werte.

40. Kapitel. Das Edle.

a) Das Verhältnis des Edlen zum Guten, des Gemeinen zum Bösen.

Wie kann man dem Guten etwas axiologisch nebenordnen, oder gar gegenüberstellen, was auch noch sittlicher Grundwert sein könnte? Von gleicher Allgemeinheit kann es jedenfalls nicht sein, sonst müßte es im Guten enthalten sein. Aber eben um ein gleich Allgemeines handelt es sich nicht. Das „Edle" teilt weder Inhalt noch Umfang des Guten, ist weder seine Steigerung noch Spezialisierung, sondern etwas spezifisch Neues. Der Name drückt das freilich nur schwach aus, er ist ein Notbehelf, wo die Sprache den Wertnüancen nicht nachkommt.

Der Gegensatz des Edlen ist das Gemeine. Dieses ist weit entfernt mit dem Bösen zusammenzufallen. Es ist keineswegs in gleichem Sinne verwerflich; es ist nur das Niedrige und als solches allenfalls verächtlich — der dem Niederen, aber an sich nicht Schlechten zugewandte Sinn. In seinem Extrem ist es freilich auch extremes Böses: die Nieder-

Digitized by Google

tracht. Das Edle aber ist der auf das Hohe, Ideale gerichtete Sinn, das allem Kleinlichen und Niederen (auch in dessen Berechtigungssphäre) abgewandte Wesen — das, was die Sprache mit Großzügigkeit, Großmut, Hochherzigkeit, Hochsinn bezeichnet, wofür sie außer solchen einseitig bildlichen Ausdrücken kein Wort hat.

Das Gute kann auch gemein sein. Es gibt eine banausische Tugend, Spießbürgertugend, unedle Zufriedenheit und Gerechtigkeit. Gewiß täte man dem Sinn des Guten Unrecht, wenn man es als solchen Habitus charakterisieren wollte. Aber bestreiten läßt sich nicht, daß es auch dafür Spielraum hat, und daß der Unwert solcher Tugend keineswegs der des Bösen ist.

Und umgekehrt, Böses kann in gewissen Grenzen auch edel sein. Zorn, Haß, Rache sind an sich ganz gewiß böse; Verachtung und Ehrgeiz stehen dem Bösen wenigstens nahe. Aber wer wollte bestreiten, daß es edlen Zorn, Haß, Ehrgeiz, edle Verachtung, ja edle Rache gibt? Das ist so gewiß, wie die sehr vulgäre Tatsache, daß es auch unedle Rache, kleinlichen Zorn, niederen Haß und Ehrgeiz gibt. Hier legt sich deutlich eine zweite und andersgeartete Wertung derselben Akte über die erste und grundlegende. Sie legt ein nicht mißzuverstehendes Zeugnis ab von der Selbständigkeit eines über Gut und Böse hinausgehenden eigenartigen Wertgegensatzes „Edel — Gemein".

Das Edle ist nicht jedermanns Sache wie das Gute. Es ist „ungemein", ist immer und notwendig wenigen gemeinsam. Es richtet sich auch als Forderung durchaus nicht an Alle, wenigstens nicht direkt und nicht in gleicher Weise, sondern nur an diejenigen, die in der Tendenz schon irgendwie „moralisch voraus" sind; es sondert seine Auserwählten, hebt sie heraus — nicht nach menschlichem Dafürhalten, sondern nach ihrem ethischen Sein, ihrer moralischen Größe oder Kraft. Denn seine Anforderung selbst ist ungemein; richtiger, sie ist die Anforderung des Ungemeinen. Sie selbst sondert das Enge und Kleingeartete von sich aus. Das Gute ist ein strenger Allgemeinheitswert, deswegen kann es sehr wohl gemein sein. Das Edle ist ein Vorzugswert, der zwischen Mensch und Mensch scheidet, und zwar schon im Ethos selbst, in der Grundhaltung. Sein Gegenstück ist das Kommune, Gewöhnliche, der ausgefahrene Weg, sofern auf ihm sowohl Gutes als Böses liegt. Das Edle kann seinem Wesen nach nicht jedermanns Sache sein. Es scheidet die Menschen — nicht freilich nach Geburt und Stand, sondern in der Grundeinstellung ihrer Gesinnung, nach der ethischen Anforderung selbst. Es scheidet auch die Guten noch in Edle und Unedle. Es besteht in nichts als im Adel der Gesinnung.

Digitized by Google

b) Verhältnis des Edlen zum Vitalwert.

Hier ist einem eingewurzelten Mißverständnis vorzubeugen. Die axiologische Dimension des Edlen und Gemeinen gehört — in schroffstem Gegensatz zu der des Guten und Bösen — keineswegs der Klasse der sittlichen Werte allein an. Sie ist vielmehr dem ganzen Wertreich eigen, auch dem außerethischen. Am bekanntesten ist sie im Wertgebiet des Vitalen; aber auch weiter abwärts im Reich des Naturhaften, wie aufwärts im Reich des Geistes, kehrt sie wieder. Man spricht mit Recht von edlem Metall und Gestein, von der edlen ästhetischen Linie, Form oder Gestalt. Überall ist die Reinkultur eines bestimmten Wertes das Edle, die Unreinheit aber, die Verwaschenheit des Typus, das Paralysierende des Wertkompromisses das Gemeine. Am deutlichsten freilich ist das im Gebiet des Vitalen.

Hier ist das Edle die Herausarbeitung des Typus, das Rassige, Echte, Urwüchsige. Auch am Menschen gibt es diesen Vitalwert des Edlen; auch an ihm ist die Reinheit des Rassetypus ein Eigenwert, genau so sehr des leiblichen, wie des geistigen. Wie ersterer keineswegs zusammenfällt mit dem Wert des Lebens (der Vitalität) überhaupt, so letzterer nicht mit dem Wert des moralischen Typus. Hier nun ist es, wo man sich versucht sehen könnte, das Edle überhaupt aus der Reihe der ethischen Werte zu streichen. Diesen Schritt tut z. B. Scheler in seiner Lehre von den „Wertmodalitäten". Das Edle gilt ihm nicht nur ausschließlich als Lebenswert, sondern geradezu als Grundwert der vitalen Sphäre. Die Konsequenz ist eine doppelte Unstimmigkeit.

Erstens ist damit die Sphäre der vitalen Werte selbst zu Unrecht eingeschränkt. Es gibt eben vitale Werte, die sich auf keine Weise dem Edlen einordnen lassen. Hierher gehört der Wert der Wohlfahrt — in Wahrheit ein ganzes Wertgebiet —, den Scheler ausdrücklich zum Edlen rechnet. In Wirklichkeit würde er allein genügen, das Schema zu sprengen; jedes unverbildete Wertgefühl wird ihn weit eher zum Gemeinen rechnen; ein deutliches Zeichen, daß die Wertsphäre des Vitalen nicht in den Gegensatz von Edel und Gemein aufgeht, sondern schon in sich mehrdimensional ist. Denn daran ist wohl kein Zweifel, daß Wohlfahrt ein echter Lebenswert ist.

Zweitens aber kommen dabei die anderen Wertgebiete zu kurz, vor allem die geistigen; so ganz offenkundig das ästhetische und das ethische. Auch in diesen gibt es unstreitig ein Edles und Gemeines, und zwar neben den anderen für diese Gebiete charakteristischen Werten, neben dem Schönen und Häßlichen, neben Gut und Böse.

Uns geht hier nur das ethische Wertreich an. Wie Edelmut, Großmut, Hochherzigkeit im vitalen Rassewert aufgehen sollten, ist schlechterdings nicht einzusehen. Will man aber das Wort „edel" gewaltsam der

Digitized by Google

vitalen Sphäre vorbehalten — was sprachlich willkürlich ist, denn unverkennbar ist das Wort der moralischen Nüance nicht nur fähig, sondern wohl gar aus ihr heraus geprägt —, so muß man sich nach einem anderen Wort umsehen, das analogen Wertakzent im Sittlichen zeigt. Das Wort als solches ist hierbei natürlich gleichgültig. Daß aber eine analoge Wertreihe im Gebiet des Sittlichen besteht, kann man nicht in Abrede stellen. Es sei daher hier das — freilich etwas vieldeutige — Wort „Edel" festgehalten, und zwar mit der Klausel, daß es nur als das Sittlich-Edle gemeint ist.

c) Die Teleologie des Ungemeinen.

Das Edle teilt mit dem Guten die Richtung auf Werte überhaupt, desgleichen die Beziehung auf die Rangordnung der Werte — es setzt überhaupt das Gute in jeder Hinsicht voraus. Aber es tritt bei ihm noch ein besonderer Gesichtspunkt der Auslese hinzu. Was als moralische Anforderung Allen gemeinsam ist, gilt ihm als das Untergeordnete; es schaut aus nach anderem, abweichendem, inhaltlich über jenes hinausgehendem Seinsollendem. So ist es nicht die Teleologie der Werte überhaupt, sondern nur bestimmter Werte; es ist auch nicht die des jedesmal höheren Wertes (innerhalb der gegebenen Situation), also nicht die schlichte Hingabe an die einsichtige, bzw. erfühlte Rangordnung der Werte. Sondern es wählt unter den gegebenen Werten wiederum aus, und zwar nach einem besonderen, neuen Vorzugsgesichtspunkt: es geht nur auf Werte die nicht allen gemein sind — und zwar nicht gemein nicht nur der Erfüllung, sondern auch der Forderung nach —, es geht auf ungemeine Werte, auf solche, deren Sollenscharakter selbst nicht für Alle besteht, die also der Tendenz nach den Menschen über das Niveau des gemeinen Guten (unabhängig von dessen Realisationshöhe) hinausheben.

Diese Tendenz braucht der nach der Höhenordnung orientierten keineswegs zu widersprechen. Das Wertreich hat auch andere Dimensionen als die der Höhe; es hat auch eine senkrecht zur Höhenordnung sich ausbreitende Weite, in der mannigfaltiges Koordiniertes auf gleicher Höhe nebeneinander steht. Jede Höhenlage im Wertreich ist eine ganze Wertebene, und die jeweilig vom Wertgefühl erfaßte Mannigfaltigkeit ist auch innerhalb der Ebene immer nur ein Ausschnitt. Das Ausschauen nach dem Nichterfaßten ist jeder geltenden Moral gegenüber eine tief berechtigte Tendenz. Und die Wertselektion nach der Höhe läßt unbegrenzten Spielraum für andersgeartete Wertselektion. Schließlich aber liegt auch in der Höhenrichtung über das von der herrschenden Wertschau Erfaßte hinaus immer noch Höheres; und auch auf dieses richtet sich das Ausschauen

Digitized by Google

des Edlen. Der Fortschritt der Wertselektion im Sinne des Guten ist selbst also auch schon eine Funktion des Edlen. Denn das Edle ist die Teleologie des Ungemeinen überhaupt.

Das Exzeptionelle gehört mit zum Wesen des Edlen. Freilich hat jeder erfaßte Wertgehalt die Tendenz, das Ethos der Menge nach sich zu ziehen, also selbst als moralische Anforderung allgemein (kommun) zu werden. Aber sobald es allgemein geworden, ist es nicht mehr das Edle, sondern eben das gemeine Gute. Und dann wird wieder ein neuer Wertgehalt zum Edlen. Der Inhalt des Edlen wandelt sich, indem seine Richtung auf das Ungemeine die gleiche bleibt. Sein Wesen ist im geschichtlichen Prozeß der Wertverschiebung für das Wertbewußtsein die ewige Vorausschau, das suchende und tastende, das Ethos der Zeitalter selbst umbildende Voranschreiten. Sein jeweiliger Inhalt muß daher notwendig das der moralischen Anforderung nach Ungemeine sein. Ohne das Edle muß der Prozeß stagnieren, und — da Stillstand ein Ding der Unmöglichkeit ist — zum Rückschritt werden.

Im Großen gesehen ist das Edle das aufstrebende Leben des geschichtlichen Ethos; im kleinen, am Einzelmenschen ist es die Sondertendenz des Voranschreitenden.

d) Wertselektion und Individualselektion (Aristologie).

Das Edle muß also exklusiv sein, sich etwas Besonderes herausnehmen und in diesem Sinne „vornehm" sein — sowohl gegen die Menge der Personen als gegen die jeweils erfaßte Mannigfaltigkeit der Werte. In beiderlei Richtung bedeutet es Auslese. Es ist Individualselektion nach Werten und zugleich Wertselektion nach einem Vorzugswert, bzw. einer Vorzugsrichtung im Wertreich. Beide Arten der Auslese sind streng aufeinander bezogen. Individualselektion ohne Wertselektion ist sinn- und wertwidrig, falsche Anmaßung, eitles Vornehmtun; Wertselektion aber ohne Individualselektion ist machtlos im Leben. Echte Vornehmheit trägt die höchste Verpflichtung. Aber auch sie ist totgeboren, wenn sie nicht durch die Solidarität der Wenigen, die gleichgerichtet sind, Durchschlagskraft gewinnt. Es ist immer zugleich ein Kraftwert, der in ihr steckt. Wo er fehlt, ist sie müßiges Spiel.

Auch in dieser Beziehung läßt sich das Edle axiologisch gleichsetzen dem Guten plus einem Novum. Seine Tendenz ist keine individualistische. Es geht, weil es über das Gemeinsame hinausgeht, nicht etwa auf das Individuelle als solches, sondern immer nur auf das Besondere, den Typus, die Gruppe der Gleichgerichteten. Und auch das

Digitized by Google

ist nicht das Letzte in ihm. Es ist nur seine Art sich durchzusetzen, seine Ausgangsstellung in der ethischen Wirklichkeit.

Es geht gegen das Herdenhafte, gegen alle Gleichmacherei. Die Niveauunterschiede des individuellen Ethos sind ihm wesentlich, sie bieten ihm den Anhalt. Es hebt das Gute nicht auf, so wenig wie die Gemeinschaft der Guten; sondern es hebt unter den „Guten" diejenigen heraus, die unter seinem neuen Gesichtspunkt „die Besten" sind, wie es dem Guten (ἀγαθόν) als solchem das in seinem Sinne „Beste" (ἄριστον) überordnet. Es richtet damit den komparativen Gesichtspunkt, den das Gute ablehnt, wieder auf. Hier ist er berechtigt, weil das Sichabheben gegen das gemeine Gute die Distanz des Edlen ausmacht. Darin freilich liegt zugleich die Abhängigkeit des Edlen vom Guten, ja seine Relativität auf das Gute als den Grundwert. Aber bei aller Individualselektion bedeutet der seligierende Gesichtspunkt des Ariston niemals den einer — wie immer verstandenen — „Aristokratie". Denn gerade auf die Herrschaft (das κρατεῖν der ἄριστοι) ist es nicht abgesehen, sondern nur auf die Auslese und das moralische Sein selbst. Man könnte hier also allenfalls von „Aristologie" sprechen, und auch das nur um der führenden Werte selbst willen.

Die ethische Führung und das Herrschen im Sinne einer solchen folgt dann freilich von selbst nach. Der höhere Typus der sittlichen Forderungen, und damit des Menschen selbst, tritt dem Niveau der Guten gegenüber. So schafft die Tendenz des Edlen zugleich erst den axiologisch überragenden Typus, das Ideal des Menschen. Alle Idealbildung ist prospektiv. Aber sie ist nur lebens- und zeugungsfähig, wenn sie zugleich reale Gefolgschaft — wenigstens in einer Gruppe von Individuen hat. Ohne sie aber stirbt das Ethos der breiteren Schichten. Es sinkt im Niveau, denn schon sein Stillstand ist Sinken.

Dem Inhalt nach liegt in der tatsächlichen Tendenz des Edlen (d. h. nicht etwa in seinen bewußten Zielen) immer die Höherbildung des Typus Mensch — nötigenfalls auch gegen das Interesse der „Guten", immer in einer gewissen Distanz gegen die Allheit der Personen und in offenem Gegensatz zur Allgemeinheit ihrer Maßstäbe. Die Erhöhung der Anforderung ist bedingt durch Konzentration der Spannkraft auf die engere Sphäre. Daher die notwendige Entfernung der sich seligierenden Gruppe gegen das Gemeinschaftliche.

e) Ethische Aszendenz und die Moral der Gruppe.

Im Wert des Edlen besitzt der Mensch die Macht, seine eigene Entwicklung, die Entfaltung seines Typus dem Zufall — der blinden Notwendigkeit — zu entreißen und ihr vorsehend seine Ziele vorzu-

Digitized by Google

schreiben; und zugleich die noch höhere Macht, auf diese Ziele auch vorbestimmend-tätig hinzuwirken.

Diese Sätze klingen verwegen, wenn man sie intellektualistisch und absolut nimmt — als käme es nur darauf an, gewisse Werteinsichten zu haben, um mit ihnen als Idealen den realen Geschichtsprozeß zu lenken. So ist es freilich nicht. Kein erdachter „Übermensch" kann den Menschen zur Höhe führen, ganz zu geschweigen von der gerade in diesem Punkt äußerst begrenzten Kraft menschlicher Vorsehung und Vorbestimmung. Die Macht des Ethos im Menschen ist nicht in die Form abwägender Überlegung und Wahl gekleidet. Und dennoch ist wertsuchendes und wertgerichtetes Bewußtsein das Leitende darin. Nicht ein Begreifen oder Verstehen, wohl aber ein hellhöriges Vernehmen, ein wissendes Fühlunghaben mit den transzendenten Mächten des echten an sich seienden Idealen ist das bewegende Prinzip. Die aszendierende Tendenz, die hier wurzelt, ist darum dennoch eine echte vorsehende und sittlich schaffende Aszendenz — im Unterschied von aller natürlichen, die nur auf den Lebenswert des vital Tüchtigsten geht. Im natürlichen Lebensprozeß der Gattung Mensch geht alles blind nach Naturgesetzen; die Zwecktätigkeit in seiner Zweckmäßigkeit ist nur eine scheinbare. Hier dagegen ist vorsehend gerichtete, geleitete, nach geschauten Werten gelenkte Zwecktätigkeit — ein vielleicht dünner und schwacher, aber deswegen nicht weniger bedeutsamer Faden geschichtlicher Teleologie in dem ungeheuren Geflecht blinder Notwendigkeit der zweckindifferenten Determinationsketten (und nicht der kausalen allein). Es ist gar nicht nötig diesem schwachen Element echter Prädestination im Geistesleben der Zeitalter eine sonderlich umstürzende Kraft beizumessen. Seine Kraft und sein sittlicher Wert liegt nicht so sehr im Erfolge als in seinem realethischen Dasein selbst und in der axiologischen Höhe der Determination, die von ihm ausgeht.

Hier scheidet sich, deutlicher noch als nach allem früher Gesagten, der Wert des Edlen von der vitalen Wertsphäre. Die aufbauenden Mächte selbst in ihm sind von Grund aus andere, wenn sie auch in derselben realen Dimension, in der zeitlichen Entwicklungslinie des Typus, sich auswirken. Ja, sie stehen innerhalb der einen gemeinsamen Wirklichkeit deutlich in einem Überbauungsverhältnis zu denen des Vitalprozesses, wobei die Tendenzen der höheren, wertgerichteten Entwicklung über denen der niederen und naturgerichteten den charakteristischen Spielraum finden, den höhere Determination allemal über der niederen findet.

Das moralische Aszendieren des Menschen nun geht geschichtlich niemals von der breiten Menge aus und vollzieht sich auch nicht direkt

Digitized by Google

an ihr, sondern zunächst immer an einer engen Gruppe Voranschreitender. Dieses Voranschreiten ist die wegweisende Rolle des Edlen im Leben und Schaffen der Gesamtheit. Die Menge ist trägheitsstark, sie hält starr und schwerfällig an dem fest, was sie begreift. Der Edle schleppt diesen trägen Ballast nicht gleich im Vordringen mit sich, er läßt ihn ruhig hinter sich, eilt unbeschwert als Vorkämpfer des menschlichen Ethos voran. So kommt es zur Isolierung der Gruppe, ja zur Gegensatzstellung gegen die Gesamtheit. Die Isolierung ist keine gewollte, sie ist notwendige Folge.

Aber die Moral der Gruppe ist damit so wenig erfüllt als der Sinn des Edlen. Nicht in der Isolierung ist die Erfüllung; zuletzt kommt alles, was sie wirklich schafft, der Gesamtheit wieder zugute. Die Gruppe bildet hernach die Menge selbst zu sich um, sie zieht sie nach sich. Nachziehen ist ein anderes als Mitschleppen. Andere Kräfte wirken hier. Im Keime ist jede geistige Bewegung schwach, sie bedarf des Abschüttelns und der freien Beweglichkeit. Ist sie aber erstarkt und angewachsen, so bewegt sie die schwerste Masse. Darin liegt das Gesetz des Edlen, und zugleich sein Recht auf Absonderung und Selektion.

Das Edle vertritt in der Geschichte des Ethos die revolvierende Tendenz. Nicht aus der Unzufriedenheit geboren ist diese Revolution, sondern aus der Fülle und progressiven Wandlungsfähigkeit des Wertblickes. Im Edlen liegt die Tendenz zu ständiger Neuerschließung von Werten. Ständig aber ist diese Tendenz eben deswegen, weil die Gruppe der Edlen auf die Dauer allemal die Menge nach sich zieht. Denn darin liegt es, daß alle lebendig erfaßten Werte die Tendenz zeigen, gemein zu werden. Ist aber der Wertgehalt gemein geworden, so hat er eben aufgehört Inhalt des Edlen zu sein. Und das Edle schreitet über ihn fort zu neuem Inhalt. Das Edle greift immer wieder nach dem Unverbrauchten, Ungemeinen.

f) Die moralischen Kennzeichen des Edlen.

Diesem ständigen Vorgreifen, das die Grundhaltung des Edlen ausmacht, entspricht eine Reihe weiterer charakteristischer Züge im Verhalten des Edlen, die genau genommen wiederum eine Wertmannigfaltigkeit bilden und so den Inhaltsreichtum des Grundwertes bekunden.

Der Edle haßt alle Wertkompromisse, auch die weisen und heilsamen. Sein Heil liegt in anderer Richtung: in der Reinkultur des Wertes, der ihm Vorzugswert ist, — auch auf Kosten anderer Werte. So ist es schon am Edlen niederer Ordnung (z. B. am vital Edlen, beim Rassenwert); so ist es erst recht beim sittlich Edlen. Alle Unreinheit

Digitized by Google

der Werttendenzen ist gemein, ist Verwaschenheit, Verkleinerung — an der Persönlichkeit und ihrer freien Tat, wie im Gemeinschaftsleben. Alle Halbheit ist dem Edlen verächtlich. Einheitlichkeit und absolute Ganzheit sind sein Geschmack, auch auf die Gefahr der Einseitigkeit, Rücksichtslosigkeit, Wertverletzung hin. Er scheut sich nicht vor Verantwortung und Schuld, wo seine Sache es verlangt. Die Schwere beider trifft nur seine eigene Person, und auf die kommt es ihm nicht an.

Wesentlich ist dem Edlen die weite Perspektive, der innerlich große Stil in Leben und Wirken, auch bei äußerlich engen Verhältnissen. Ihm ist das Eintreten für alles Große selbstverständlich, und zwar um seiner selbst, um des Großen willen. Sein Streben geht immer über die Person — und nicht nur über die eigene — hinaus. Desgleichen über gegebene Gemeinschaft. Der Edle ist der abgesagte Feind alles Engen und Kleinlichen. Er lebt in der Erhebung über das Alltägliche und moralisch Nichtige. Er ist erhaben über Verkennung und niedere Zumutung. Er schlägt nicht wieder, wo er den Gegner nicht achten kann. Er will auch den Feind sich selbst gleich. Den ebenbürtigen Gegner aber weiß er zu ehren und sieht sich selbst in ihm geehrt. Seiner äußeren Exponiertheit und gesteigerten Verwundbarkeit entspricht die innere Unberührtheit, an der das Gemeine abgleitet.

Der freien, unbeschränkten Hingabe an das Große entspricht die Fähigkeit zu echter Begeisterung, das wirkliche Aufgehen in der Sache; nicht nur die Fähigkeit des Opfers, sondern auch noch der Freude am Opfer. Das Glück der Hingabe ist die ritterliche Tugend des sittlich Starken. Und darauf wiederum beruht seine Macht über Menschen, die Fähigkeit andere mitzureißen, emporzureißen, des Edlen fähig zu machen. Es ist die Macht seines Ethos selbst, das zündende Beispiel des Voranschreitenden.

Die Großzügigkeit des Edlen erstreckt sich auf alles, auch das an sich Kleine und Kleinste. Sie seligiert nicht die Ziele allein, sondern auch Mittel und Wege. Der Edle verschmäht die niederen Mittel, sie gelten ihm auch nicht gerechtfertigt durch den Zweck, sie würden den Zweck herabziehen, entwürdigen. Er kann auch hier keine Kompromisse machen, er bleibt sich treu in der Wertselektion der Mittel. Das ist zugleich der Widerhaken in seinem Ethos, sein innerer Hemmschuh, die Schwäche des Edlen. Er ist wehrlos gegen niedere Mächte, die sich vor keinem Mittel scheuen. Gegen die spezifische Stärke des Gemeinen ist er nicht gerüstet, er kann nur mit dem Ebenbürtigen kämpfen. Er ist nur streitbar im Großen, nicht im Kleinen. Auf die Zumutungen des Gemeinen ist er nicht eingestellt; und selbst sein Widerwille oder seine edle Entrüstung ist nichts weniger als wirksame Gegenwehr. Er unterliegt, wo die Niedertracht ihm in den Rücken fällt. Mit dem edlen

Digitized by Google

Feinde fühlt er sich immer noch solidarisch, nicht aber mit dem gemeinen Freunde.

Wo dieses Ethos zum Selbstbewußtsein gelangt, wird es zum *edlen Stolz*. Der Edle muß „auf sich selbst halten", sein Ehrbegriff ist ein strenger, durchgebildeter, dem gemeinen Guten ewig unverständlicher. Er geht dabei keineswegs auf in Selbstachtung und Selbstgefühl, auch hier ist es nicht auf die eigene Person als solche abgesehen. Dem Edlen ist das unbedenkliche Eintreten für Ehre und Würde der fremden Person genau so selbstverständlich wie für die eigene. Der gute Geschmack im persönlichen Umgang ist ihm nicht Konvention, sondern die ihm eigene feinfühlende Achtung vor dem Edlen selbst in jeder Person. Er wahrt die Distanz, ist zurückhaltend, bescheiden im Stolz. Zudringlichkeit wie Überheblichkeit gilt ihm als gleich gemein. Auch im Mitgefühl und in der Liebe wahrt er die Distanz zur fremden Ich-Sphäre. Seine Achtung vor fremdem Wert ist gerade darum eine reine, glückhafte, eine freudige Anerkennung. So ist er der neidlosen Ehrfurcht vor dem moralisch Überlegenen fähig, des Aufschauens ohne Scheelsucht.

Für den aufschauenden Blick gibt es nur das, was über ihm steht. Was unterhalb seiner ist, darüber sieht er hinweg — nicht aus Absicht oder Verachtung, sondern weil sein Gesichtsfeld anders erfüllt ist. *Der Edle lebt in dem, wozu er aufschauen kann.* Wollte er das herabreißen und in den Schmutz treten, wie der Ressentimenterfüllte tut, er müßte sich selbst mit herabreißen.

g) Unterscheidung und Einordnung.

Es ist ein ganzer Sternhimmel von Werten, der den sittlichen Habitus des Edlen auszeichnet. Diese Werte alle erscheinen „auf dem Rücken" seiner vorausschauenden Wertintention und fallen mit den von ihm intendierten Vorzugswerten keineswegs zusammen. Die letzteren variieren im geschichtlichen Wandel des Ethos, die Wertrichtungen der Akte des Edlen sind notwendig andere und andere, weil seine Richtungswerte die Tendenz haben gemein zu werden. *Die sittlichen Wertnüancen der Intention selbst aber bleiben die gleichen.* Sie sind der vorschauenden Einstellung als solcher eigen, unabhängig von deren jeweiligem Inhalt.

Stößt man sich nun daran, daß dieser sittliche Wertkomplex nicht mehr zum Guten zu rechnen sei, zieht man es vor ihn in den allgemeinen Wertcharakter des Guten hineinzunehmen — etwa mit der Begründung, daß eben diese Wertqualitäten des Gesamthabitus doch auch „gut", und zwar in eminentem Sinne sittlich gut sind —, so ist dagegen sachlich nichts einzuwenden. In gewissem Sinne verbleiben eben alle sittlichen Werte innerhalb des Guten, treten aus dem Umfang des sittlichen

Digitized by Google

Grundwertes gar nicht heraus. Das darf unbedenklich vom Edlen auch zugestanden werden. Darum darf man aber doch nicht verkennen, daß hier ein spezielleres und inhaltlich bestimmteres Wert, und eben darum auch ein im Umfang engeres, sich heraushebt. Und dieser verlangt eben doch seine Sonderbestimmung. Es ist auch kein Zufall, daß das Edle sich schon in ganz anderem Maße inhaltlich charakterisieren läßt als das Gute. Das Gleiche gilt ja auch für alle übrigen spezielleren sittlichen Werte. Wollte man das verkennen, so gäbe man die reiche Mannigfaltigkeit der sittlichen Werte überhaupt preis.

Freilich an allen anderen sittlichen Werten ist das leichter zu sehen als am Edlen. Dieses steht dem Guten noch zu nahe. Das Novum, welches unterscheidend zum Guten hinzutritt, sieht diesem noch zu ähnlich. Aber die Schwierigkeit der Unterscheidung entbindet einen nicht der philosophischen Aufgabe, sie zu machen und gelten zu lassen, so weit man sie zu fassen bekommt. Grenzüberschreitungen sind ohnehin die gewöhnlichsten Fehler im Wertbewußtsein. Ideale Inhalte anschaulich zu machen kann nur bei schärfster Differenzierung gelingen. Für die Erfassung der Wertmannigfaltigkeit muß der Nachdruck auf der Unterscheidung liegen. Um Ausgleich und Einordnung ist das Wertgefühl nicht verlegen.

41. Kapitel. Die Fülle.

a) Verhältnis zum Guten und zum Edlen. Das Zurücktreten der Teleologie.

Zur Wertgruppe des Guten lassen sich außer diesem selbst und dem Edlen noch die Werte der Fülle und der Reinheit rechnen, die freilich beide schon spezieller sind und größere materiale Bestimmtheit zeigen, dennoch aber diesseits der eigentlichen Tugendwerte stehen und — ebenso wie die ersten beiden — in diesen schon vorausgesetzt sind.

Das Interessante an diesen beiden Grundwerten ist die offenkundig in ihnen wieder durchbrechende positive Wertgegensätzlichkeit. Daran allein schon ist es leicht zu sehen, was sich auch sonst bestätigt, daß sie zusammen wiederum eine engere Wertgruppe ausmachen. Eine ähnliche Gegensatzstellung aber verbindet die Fülle mit dem Edlen. Aus dieser doppelten Antithetik ergibt sich die axiologische Stellung der Fülle zwischen dem Edlen und der Reinheit. Die Stellung zum Guten dagegen ist in allen dreien prinzipiell die gleiche.

Die Stärke des Edlen liegt in seiner Beschränkung auf Vorzugswerte. Seine Schwäche ist die Einseitigkeit. Die Teleologie des Ungemeinen kann die Teleologie der Werte nicht erschöpfen. Aber die Erschöpfung — innerhalb der Grenzen menschlichen Könnens — ist auch eine Aufgabe und auch ein Eigenwert. Und es gibt eine Tendenz

Digitized by Google

im Wesen des menschlichen Ethos, die auf diese Erschöpfung, auf die allseitige Breite der Wertmannigfaltigkeit geht. Sie ist der Materie nach den bei den Wertgegensätzen besprochenen Werten der Breite des Typus, der Harmonie, des Konfliktes und der Komplizierung verwandt, während das Edle unter deren Gegenstücke, den Wert der Höhe des Typus, der Einheitlichkeit und Simplizität fällt.

Der Wert dieser Tendenz als eines sittlichen Grundhabitus ist der Wert der Fülle. Die Aufgabe, die in ihm liegt, ist die Vereinigung der Werttendenzen angesichts der Mannigfaltigkeit und Größe der jeweilig sichtbaren Wertdifferenzierung. Nicht die Einheit eines Strebens ist unter diesem Gesichtspunkt das Höchste, sondern die Vielseitigkeit und Vielstrebigkeit, und darüber hinaus die ideale Allseitigkeit der Wertteilhabe, die alles verstehende, aufnehmende ethische Auswertung des Lebens; und mit dieser zugleich die axiologische Inhaltsgröße und Auswertung der Person, die ethische Größe im Sinne des Raumhabens für alles, was an sich wertvoll ist, die positive Weite des Wertsinnes. Das Gegenstück ist der Unwert der sittlichen Enge und Engherzigkeit, die Unfähigkeit zu Wertteilhabe und Auswertung, die wertblinde Vereinfachung des Lebens, die beschränkt aburteilende Auflösung und Verkennung des gegebenen Wertreichtums, die innere Verarmung und Verschrumpfung des Ethos.

Sofern es sich in allem moralischen Habitus — wenigstens der Tendenz nach — um Teleologie der Werte handelt, müßte es sich nun bei der Fülle im Gegensatz zum Guten und Edlen nicht um Teleologie des Höheren oder Ungemeinen, sondern um „Teleologie aller Werte" handeln, soweit sie dem Blick erschlossen sind. Aber das ist ein Ding der Unmöglichkeit. Zielstrebige Tendenz muß einheitlich sein, sonst hebt sie sich selbst auf. So kommt es, daß im Ethos der Fülle das Moment der Teleologie selbst zurücktritt. An seine Stelle tritt die innere Haltung des allseitigen Geöffnetseins, der Teilhabe und Auswertung. Freilich von einer rein inneren Teleologie der Einstellung, des Interesses, der Teilhabe selbst, läßt sich auch hier sehr wohl sprechen. Und vom sittlichen Wert der Fülle dürfte sie in der Tat unabtrennbar sein. Aber die Aktualität der Tendenz tritt mit der zunehmenden Breite des Inhalts zurück.

In gleichem Sinne läßt sich sagen, daß hier auch die Bedeutung der Rangordnung zurücktritt. Auch die niederen Werte kommen im Ethos der Fülle zu ihrem Recht. Die Wertfülle des Wirklichen ist eben, wie die des idealen Wertreichs selbst, eine allseitige. Hier findet das Dominieren der Rangordnung und der höheren Werte sein Gegengewicht.

Digitized by Google

b) Die Wertsynthese im Ethos der Fülle.

Die Fülle ist der Wert der axiologischen Synthesis überhaupt im Menschenleben. Die Höhe der Verflechtung von Wertmomenten macht in ihrem Sinne das Novum aus. Freilich darf die Größe der Mannigfaltigkeit die Einheit nicht sprengen. Aber die Einheit selbst ist eine synthetische, ist Verarbeitung, organische Einfügung. Mit der Inhaltsgröße muß eben der Einheitstypus wachsen. Die objektive Wertfülle selbst — und jedes Erleben trägt Inhalt zu — stellt die Person vor die immer neue Forderung der Synthese.

In diesem objektivem Sinne läßt sich das Prinzip im Wert der Fülle als höchste Einheit der höchsten Mannigfaltigkeit aussprechen. Auch auf anderen Gebieten gilt dieses Wertprinzip, z. B. im Ästhetischen. Hier aber ist es ein Prinzip des ethischen Gehalts der Person und der konkreten Lebensgestaltung selbst. Wertkeime sind überall, jeder richtet an die Person eine Anforderung, erhebt gleichsam Anspruch auf ihr Verstehen, Aufgreifen, Fortführen. Alles Erleben ist voller Werte; aber nicht ein jeder steht auf der Höhe dessen, was zu erleben er gewürdigt ist. Das Ethos der Person muß erst heranwachsen an den Reichtum, der ihm in den Schoß fällt. Die gewöhnliche Erscheinung ist das Versagen des Menschen vor der Wertfülle seines Lebens, das axiologische Vorbeileben an sich selbst und der Mitwelt. Zum sittlichen Wesen gehört eben die synthetische Einheit des Ethos selbst als eine Grundbedingung seines Seins.

Der Mensch ist moralisch nie fertig. Er baut mit seinem sittlichen Wachstum an sich selbst, ist sein eigenes Realisationsobjekt, auch ohne es zu intendieren. Er vollzieht seine eigene Synthese in seinem Gerichtetsein auf die Wertmannigfaltigkeit des Lebens, im Zunehmen seines Erfassens und seiner Teilhabe. In der auswertenden Welterfassung — und je objekthingegebener sie ist, um so mehr — gelingt ihm die Gestaltung des eigenen, einzigen, einmaligen Lebens zum vollen Zusammenklang, zur realen Symphonie der Werte.

Was von der Person gilt, das gilt mutatis mutandis von allem ethischen Sein. Auch die menschlichen Verhältnisse lassen die gleiche Wertsynthese zu. Jede Situation zeigt Wertkeime, jede kann in ihrer Eigenart ausgewertet werden, kann auch unerfaßt verkümmern. Auch in dieser Beziehung ist der Mensch verantwortlicher Mitschöpfer des Daseins, in dessen Hand aller Reichtum gegeben ist, Mitgestalter der ethischen Wirklichkeit, in der er lebt. Und ähnlich ist es mit der Synthese ethischer Ideale. Auch hier, in der prospektiven Schau, ist die reiche Mannigfaltigkeit wertvoll. Die Ideale der moralisch Engen und Armseligen sind selbst enge und armselige Ideale. Und nicht anders ist es schließlich im Aufbau der Allheit; auch hier kehrt die Mannigfaltigkeit

Digitized by Google

und die Anforderung der Wertsynthese wieder. Der Unterschied ist nur der, daß hier die Synthese über das Ethos des Individuums hinaus liegt. Der Mensch findet sich hier als Baustein eines Ganzen wieder.

c) Die seelische Weite und ihr Verhältnis zum Bösen.

Das Ethos der Fülle setzt die seelische Weite voraus, das Raumhaben für alles. Von besonderem Gewicht ist das angesichts des sittlichen Konflikts. Wie der Konflikt Tiefen erschließt, so auch Wertfülle; gerade an ihm, und in ihm stehend wird der Mensch des Reichtums inne. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Konflikt ein eminent Positives und Wertvolles. Das Zurückscheuen vor dem Konflikt, das Abwälzen, ist moralische Enge. Auch für den tragischen Konflikt, aus dem kein schuldloser Ausgang ist, muß Spielraum sein. Gerade in ihm weitet sich das Ethos. Der des Konflikts Unfähige ist auch der Tragik unfähig. Er ist der moralisch Verschrumpfte, den im ernsten Lebenskonflikt selbst der Fluch der Lächerlichkeit trifft; er trägt den Stempel der Tragikomik.

Es ist hieraus klar, daß das Ethos der Fülle dem des Edlen in einem Punkt geradezu entgegengesetzt ist: es ist nicht exklusiv, und zwar schließt es nicht nur niedere Werte nicht aus, sondern in gewissen Grenzen auch nicht das Wertwidrige. Im Sinne der Fülle haftet in der Tat an allem Inhalt moralischen Lebens ein Wert — auch an Kampf, Leiden, Unglück, vergeblichem Streben, Mühen oder Sehnen, am Unterliegen wie am Überwinden, ja am Mißlingen, Verfehlen, Verschulden und Tragen der Schuld. Nicht der Leidenswert oder der Freiheitswert (die hier auch tief beteiligt sind) kommt hier in Frage; es gibt vielmehr noch einen anderen, reinen Inhaltswert an alledem — man möchte ihn am ehesten den der Erlebnisgröße, oder der moralischen Lebensgröße nennen. Für den moralisch Engen wird schließlich alles wertlos, selbst das an sich Wertvolle; für den Weitherzigen ist umgekehrt „alles" wertvoll, auch das an sich Wertwidrige. Es gibt eben keinen anderen Weg zur ethischen Reife und Weite, als den durch die Konflikte des Lebens selbst, durch die „sittliche Erfahrung" — auch die böse Erfahrung, und vielleicht diese am meisten. Hier ist die absolute Grenze der „Lehrbarkeit der Tugend". Niemand kann seine sittliche Erfahrung mit ihrem eigentlichen, erlebten und erlittenen Gewicht einem Anderen vermachen. Alle aus ihr gezogenen Quintessenzen, die sich „sagen" lassen, sind hohl ohne das Erfahrenhaben selbst und klingen nach „Moralisieren". Die verschlungenen lebendigen Situationen mit ihrem ethischen Konfliktgehalt sind das Einzige, was wirklich moralisch erzieht, den Wertblick öffnet, bildet, weitet und

Digitized by Google

damit die Fülle erschließt. In diesem Sinne ist das Hindurchgegangensein, ja das Unterlegensein und Gefehlthaben, wertvoll.

Gewiß ist das, so bekannt es ist, paradox und nicht ohne Widerhaken. Aber es besteht dennoch zu Recht. Hier zeigt sich eben ein tieferer **Wertkonflikt mit dem Guten**, eine echte, unbestreitbare Wertantinomie. Im Wertgehalt des Minderwertigen hat die Teleologie des höheren Wertes ihre Grenze. Nicht als richtete sich die Teleologie hier auf das Niedere als solches; die Teleologie ist überhaupt im Ethos der Fülle auf den zweiten Plan getreten. Und gerade das andersgeartete, nicht strebende, sondern teilhabend ausschöpfende Verhältnis zum Wertvollen überhaupt „entdeckt" gewissermaßen in dem, was teleologisch wertwidrig ist, noch einen Wertgehalt. Und nicht so ist dieses Verhältnis zu verstehen, als müßte sich das Böse hier erst für die Fülle rechtfertigen; es ist vielmehr gerechtfertigt durch den Wert der Fülle — soweit wenigstens es inhaltlich zu ihr gehört und nicht lediglich negativ, zerstörend ist. Nicht als würde das Böse gut. Es ist ein durchaus anders dimensionierter Wertcharakter, der sich hier über Gut und Böse legt. Das eben ist hier das Novum, und das ist zu lernen am Wert der Fülle, daß es gerade in der höheren, sittlichen Wertsphäre den Gesichtspunkt gibt, für den schließlich alles ethisch-Wirkliche noch eine Wertseite hat. Die Ethik bedarf keiner metaphysischen Theodizee. Sie hat die Anthropodizee in sich — im Wert der Fülle — die axiologische Rechtfertigung des Menschen in seiner Unvollkommenheit.

Das Gefühlspathos dieses Wertes ist das eines allseitigen **axiologischen Optimismus**. Man muß sich nur hüten, diesen Optimismus eudämonologisch mißzuverstehen. Er steht prinzipiell jenseits von Glück und Unglück.

Die ethische Wirklichkeit ist reicher als alle menschliche Phantasie, als Traum und Dichtung. Der Mensch nur versündigt sich an ihr von Augenblick zu Augenblick, indem er stumpf an ihr vorüberlebt. Die Enge seines teilhabenden Wertfühlens macht ihn arm. Es ist sein Vorurteil, seine Blindheit, daß er den Reichtum, in dem er steht, nicht sieht. Das Ethos der Fülle ist die Tendenz, dem Leben innerlich gerecht zu werden, ihm die Größe abzugewinnen, die es hat. Sein Pathos ist das der Ehrfurcht vor der allseitigen Werterfülltheit, das dankerfüllte Wissen — und, wo das Wissen versagt, ein Ahnen — des Unerschöpfbaren. Wer in dieser Einstellung lebt, dem gilt alle Erlebnisenge als Flachheit, Stumpfheit, Unfruchtbarkeit, Vergeudung des Lebens, und wo das zur gewollten Lebenspose ausartet — als unwürdiger Verzicht, kleinlicher Pessimismus und moralischer Undank.

Digitized by Google

42. Kapitel. Die Reinheit.

a) Gegensatz zum Guten und zur Fülle.

Der Wert der Reinheit steht dem Guten wieder näher als der der Fülle. Man hat oft in ihm den Sinn des sittlich Guten überhaupt sehen wollen, zumal wo die Moral unter religiösen Gesichtspunkten stand. Das ist zu weit gegangen. Reinheit ist selbstverständlich auch „gut", wie ihr Gegenstück, die Sünde, der Makel, die Befleckung (μίασμα), böse ist. Aber sie ist nicht nur viel enger, sondern auch qualitativ ein anderes. Der Sinn des Guten ist ein rein positiver, der des Reinen — wie es ja schon im Wortsinn liegt — ein dem intendierten Gehalt nach negativer, die Unberührtheit vom Bösen. Der Teleologie der Werte, und selbst der des höheren Wertes tritt hier die Ateleologie der Unwerte, und zwar am meisten der niederen, elementaren Unwerte, entgegen. Der Reine ist der, den kein Begehren verführt, keine Versuchung reizt. Sein Ethos besteht in der den Unwerten überhaupt und als solchen abgewandten Intention.

Weit schroffer aber als zum Guten, mit dem sich die Reinheit sehr wohl verträgt, gestaltet sich der Gegensatz zur Fülle. Hier tritt deutlich der Charakter der Antinomie hervor. Das Ethos der Fülle nimmt „alles" auf und wertet es positiv, auch das Wertwidrige. Die Reinheit aber schließt alles von sich aus, was gegen einen Wert verstößt. Sie ist die Isolierung gegen das Böse, die Unberührtheit und ethische Gefeitheit. Die mangelnde moralische Erfahrung ist hier wertvoll. Erfahrung, so sehr sie Inhaltsreichtum erschließt, muß sich eben schon mit allem befaßt haben, und von allem bleibt etwas kleben an der Person. Der Erfahrene ist durch den Konflikt gegangen; ihm ist das Auge geöffnet — aber um den Preis der Unschuld. Die Schuld aber ist für den Gesichtspunkt der Reinheit der Übel größtes, Unschuld der Güter höchstes. Denn nicht als Überwindung der Schuld kommt Unschuld für den Menschen in Frage, sondern nur als der Urstand vor aller Schuld, als die Unversuchtheit, die Tugend des Kindes, die nicht Verdienst ist, und doch höchstwertige sittliche Qualität ist.

Unwissenheit, Einfachheit, Einfalt haben hier positiven Wertcharakter. Sie bilden das Ethos der sancta simplicitas. Der moralisch Komplizierte ist unsicher, befangen im Lebenskonflikt, er trifft nicht schlicht den geraden Weg. Zur Reinheit gehört das sittliche Phänomen der Unbefangenheit, die Sicherheit und Selbstverständlichkeit des rechten Weges — eine Art sittlichen Instinktes der Abkehr vom Bösen ohne eigentliches Wissen um Gut und Böse. Dieses Phänomen ist bekannt genug am sittlich Unreifen, oder dem noch auf der

Digitized by Google

Grenzscheide der Reife Stehenden, sofern er unverdorben, unverbildet ist. Eine Fülle feiner und feinster Wertnüancen liegt in diesem Phänomen, die der Begriff nicht einfangen kann, die sich nur andeuten lassen. Durch die Betastung mit Begriffen werden sie schon verfälscht. Das Organ des Wertfühlens erweist sich hier unendlich differenzierter als die grobe Logik des Denkens. Die Einfachheit, Geradheit, Unbefangenheit des Reinen hat für den in der Fülle Stehenden und mit ihr Belasteten etwas Überzeugendes, Unwiderstehliches, Erlösendes. Er weiß um die geistliche Armut des Reinen, und sehnt sich in seinem Reichtum doch nach ihr.

b) Christentum und Antike. Reinheit als Grundwert.

Die Reinheit des Herzens ist die christliche Urtugend. Der Geistesreichtum gilt ihr als vom Übel. Selig sind, die da geistlich arm sind. Seligkeit ist das Ethos des Kindes. Sein ist das Himmelreich, die Sehnsucht des Sünders.

Gewiß ist solche Ethik der Umkehr tief einseitig — ganz zu geschweigen der Frage, ob es für den Menschen die Rückkehr zur Unschuld gibt. Aber der Grundwert ist doch richtig geschaut. Mit dieser Wertschau ist die christliche Ethik bahnbrechend geworden, mehr noch als mit dem Gebot der Nächstenliebe. Die antike Ethik kannte den Reinheitswert in diesem Sinne nicht nur nicht, sondern lehnte ihn in ihren größten philosophischen Vertretern bewußt ab. So sprach Aristoteles dem Kinde sogar die Fähigkeit zur Eudämonie ab; in der Eudämonie aber sah er die sittliche Vollendung, die τελείωσις des Guten, den Inbegriff der Tugenden. Darin liegt die Einsicht: nur wer vor die sittlichen Konflikte gestellt ist, kann Tugend und Untugend zeigen. Liegt die Tugend in der ἐνέργεια allein, so ist das unbestreitbar. Gibt es aber ein Ethos der Diesseitsstellung allem Konflikt und aller Energie gegenüber, so ist der eigentümliche Wert eines solchen darin verkannt[1]).

Ähnlich wie das Gute und Edle ist auch die Reinheit zu einer Reihe bekannter sittlicher Werte der Grundwert. In ihrer Wertrichtung liegen Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Offenheit. Diese sind dem moralisch unverdorbenen Empfinden das Natürliche. Der Reine hat nichts zu verbergen; Versteckheit, Verschlossenheit sind ihm fremd. Er läßt den Anderen freiwillig hineinblicken, ihm fehlt die Scham des Schuldigen. Er braucht kein Kleid, keine Maske, seine Nacktheit ist nicht Blöße.

Dasselbe gilt von der Geradheit der Handlungsweise. Der Reine hat das unreflektierte Zugreifen, das schlichte Zugehen auf die Sache. Für Winkelzüge fehlt ihm sowohl der Anlaß als die Weltklugheit. Er

[1]) Vgl. hierzu Aristoteles Eth. Nic. 1100a 1 ff.

Digitized by Google

bedarf nicht des Irreleitens. Daß er dem Weltgewandten trotzdem im letzten Grunde undurchschaubar, unberechenbar, und so schließlich wahrhaft irreleitend ist, liegt nicht an ihm, sondern in dessen Unvermögen schlicht und klar zu sein. Wer keinem Menschen Unbefangenheit zutraut, muß, wo er ihr wirklich begegnet, notwendig der Täuschung verfallen; seine eigene belastete Reflektiertheit und Kompliziertheit betrügt ihn um das Verstehen des Einfachen. Das hindert nicht, daß der Reine den Reinen mühelos versteht.

c) Die Reinheit als moralische Macht.

Ebenso fremd wie alles Gewundene ist dem Reinen das Mißtrauen. Er hat den Glauben an das Gute im Menschen, das gute Zutrauen zum Rechten und zur guten Sache, den kindlichen Optimismus. Er hält diesen Glauben fest, auch gegen allen Schein, und dort am meisten, wo er Motive und Tendenzen nicht versteht. Ihm ist jener zersetzende ethische Pessimismus, der jedem das Schlechte zutraut, fremd, unverständlich. Das ist nicht ein Hinwegsehen über das erkannte Böse — denn das Werturteil des Reinen ist klar —, sondern wie sein eigenes Gewissen leicht und frei ist, ohne Kompromiß und Selbstquälerei, und wie seine eigene Glückswürdigkeit und Glücksfähigkeit hierauf beruht, so traut er gleiches auch anderen zu. Und dieses sein Zutrauen ist bei aller Naivität eine Macht, deren Größe er selbst um so weniger ahnt, je mehr er sie hat.

Wie es einen Einfluß, ja geradezu eine Ansteckung des Unreinen zum Bösen gibt, so auch einen Einfluß des Reinen zum Guten. Hier erweist sich die Reinheit — entgegen ihrem zunächst negativen Sinn — als eine eminent positive, schaffende Kraft im Leben. Nichts vielleicht wirkt so mächtig beeinflussend zum Guten, so überzeugend und zuinnerst umwandelnd als das bloße Dasein des Reinen, der unbefangen dem Rechten nachgeht, so wie er in seiner Schlichtheit es sieht und versteht. Gerade in seinem Vorbeisehen, seinem tatsächlichen Nichtverstehen und Nichtreagieren dem Bösen gegenüber wächst er ins Symbolische, reißt den Gefallenen und moralisch Erliegenden mit. Hierauf — und keineswegs auf der oft zweifelhaften Überlegenheit des Erwachsenen — beruht der Zauber des Verkehrs mit dem Kinde, die wohltuende, befreiende Wirkung der Kindlichkeit selbst auf den Erfahrenen und Lebensklugen — die Erziehung des Erwachsenen durch das Kind.

Diese Macht ist das Geheimnis des Reinen, sein wahrhaftes Mysterium. Die Unschuld wehrt dem Bösen nicht, eben weil sie es nicht sieht — und, wo sie es sieht, nicht begreift und glaubt. Sie ist äußerlich wehrlos. Und dennoch ist sie gepanzert und gefeit wie kein anderes Ethos.

Digitized by Google

Ihr Sichnichtwehren ist nicht Ohnmacht. Der Schuldige gerade ist ohnmächtig ihr gegenüber. Und er fühlt seine Ohnmacht nirgends tiefer, als wo er dem Blick des Reinen begegnet, der das Böse in ihm nicht sieht und selbst sehend nicht glauben kann. Indem der Reine auf ihn reagiert, als ob er auch rein wäre, sieht der Schuldige sich zuinnerst negiert, gerichtet, verworfen — wie kein bewußtes Werturteil ihn richten und verwerfen könnte.

Das Böse ist seiner Natur nach lichtscheu. Es scheut sich vor dem Blick des Reinen, verkriecht sich vor ihm, geht ihm aus dem Wege. Es erträgt die Klarheit des Unschuldigen nicht. Das Ethos des Reinen zieht einen Bannkreis um sich her, der mitten in die bunte Menschenwirklichkeit hineinschneidet, und wer mit einem noch wachen Funken moralischen Empfindens in diesen Kreis tritt, verfällt dem Bann. Das Dasein des Reinen ist die unbewußt aber leibhaftig wandelnde, gleichsam Fleisch gewordene Macht des Guten; in ihm hat die sonst nur ideale Macht des Wertreichs Realität, ob sie gleich nicht von dieser Welt ist und von denen, die sie an sich erfahren, als nicht von dieser Welt seiend empfunden wird. Das ist kein Gleichnis, keine dichterische Übertreibung. Es mag wahr sein, daß Viele dieses Phänomen nicht kennen. Das beweist nichts dawider, es bleibt doch ein reales Phänomen. Wer es kennt, ist von ihm zuinnerst erfaßt. Im großen Stil freilich mag es selten genug sein, im Kleinen begegnet es dem nicht ganz stumpf Gewordenen auf Schritt und Tritt. Das große Beispiel schildern überwältigend die Evangelien in der Jesusgestalt — und zwar nicht in ihrer Göttlichkeit, sondern gerade in ihrer Menschlichkeit. Vor dem Blick Jesu, vor seinem schlichten Wort verstummt die kluge Berechnung und Spitzfindigkeit. Gewiß spielt hier die geistige Überlegenheit der Person mit ihrer Idee mit hinein; aber hinter ihr steht noch etwas anderes, das ihr den Rückhalt gibt, die moralische Überlegenheit des Reinen. Und nicht einsam in grauer Vergangenheit steht legendarisch das eine große Beispiel da, sondern immer wieder erstehen, vom gleichen Geist erfaßt, die großen Repräsentanten dieses Ethos. In modernem Gewande findet man es in manchen Gestalten Dostojewskis[1]), am überzeugendsten wohl in seinem „Idioten". Greifbar wie eine Atmosphäre ist der Bannkreis dieses Reinen, keiner kann sich ihm entziehen; aber nicht in seinem Wort oder Wirken liegt die Macht, die er ausübt, sondern durchaus in seinem bloßen moralischen Sein. Der Reine realisiert nicht, sein Ethos ist nicht Teleologie. Er ist nur selbst die Mahnung, das wandelnde Gewissen der Unreinen; er ist es, ohne seinerseits zu richten oder zu verwerfen. Denn was an niederer Leidenschaft, an Haß, Neid, Gekränktsein, Ressentiment ihm entgegentritt — immer ist es als

[1]) Auch Alexei Karamasow ist ein schönes Beispiel.

Digitized by Google

spräche aus seinem Wesen das Wort, vor dem alles Aburteilen verstummt: wer ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein.

Die vollkommene Reinheit grenzt an Heiligkeit. Als solche ist sie in den großen Typen des Reinen immer verehrt worden, wiewohl Heiligkeit kein ethischer Wert ist und nicht auf Menschenmaß zupaßt. Die „Absonderung", das Fürsichsein tritt hier in den Vordergrund. Daher der Schimmer der Jenseitigkeit dieses Ideals.

d) Erscheinungsformen der Reinheit.

Das Ethos der Reinheit erstreckt sich auf alle Schichten menschlichen Verhaltens, sowie auf alle Arten von Akten. Und überall hat es sein besonderes Gepräge. Als Reinheit der Tat ist es die geradlinige Handlungsweise, das Fehlen der Schleichwege und des Versteckens der wahren Ziele hinter scheinbaren. Als Reinheit des Wortes ist es die Klarheit, die den Doppelsinn, die Zweideutigkeit, Verschleierung oder Anzüglichkeit von sich ausschließt. Tiefer liegt die Reinheit des Gedankens, die schlichte Sachlichkeit, unreflektierte Objektivität, das Fehlen der verkappten Motive und Hintergedanken.

Zentral aber steht zu alledem die Reinheit der Gesinnung — die Einfachheit in Liebe und Haß, Verehrung und Verachtung, Gunst und Zorn. Unrein in diesem Sinne ist die undurchsichtige, von Gegenströmungen belastete, komplizierte Haltung der fremden Person gegenüber — wie neidvolle Bewunderung, eifersüchtige (argwöhnische) Liebe, verhaltener oder ohnmächtiger Zorn, und vor allem der dunkle, alles verfälschende Bodensatz des Ressentiments. Zur Reinheit in diesem Sinne gehört die Abneigung gegen alle geheime, uneingestandene, gleichsam im Hinterhalt des eigenen Wesens lauernde „zweite Tendenz", sowie gegen innere Hemmungsmomente, wie die falsche Scham in der Liebe oder Verehrung, die ein Deckmantel moralischer Feigheit ist. Der Reine bekennt sich frei zu seinem wirklichen Empfinden, sowohl innerlich sich selbst gegenüber als auch, wo es darauf ankommt, dem Anderen gegenüber. Die Reflexion darauf, wie sein Empfinden von Anderen empfunden werden mag, was für ein Licht es auf ihn werfen mag, liegt ihm fern. Er hat nicht die Distanz der Pose gegen seine eigene wahre Sinnesrichtung. Sondern diese schlägt unmittelbar durch und erfüllt sein Wesen. In ihm ist Harmonie der äußeren und inneren, der bewußten und der unbewußten Haltung.

In demselben Sinne kann man auch von Reinheit des Willens sprechen; sie ist die unbeschränkte Hingabe und Ganzheit im Willensakt. Dem Reinen gegenüber hat jeder die Gewißheit, daß in seinen Intentionen das Wesen der Person sich ausspricht. Wer dafür das Empfinden hat, kann seiner stets gewiß sein. So ist der Reine unmittel-

Digitized by Google

bar der Zuverlässige, Vertrauenswürdige — auch ohne den besonderen Willen, geschenktes Vertrauen zu rechtfertigen.

Dasselbe kehrt in der niederen Sphäre des Begehrungs- und Trieblebens wieder. Der Reine ist nicht derjenige, der keine Triebe hat, wohl aber derjenige, in dem sie ihre unverfälschte Natur und Schönheit bewahren. Verleugnung wie Mißbrauch sind ihm in gleicher Weise Verunreinigung. Feingefühl, Keuschheit, Schamhaftigkeit ist die Reinheit in der Sphäre der Sinnlichkeit. Dem Unschuldigen sind sie ebenso natürlich wie der sinnliche Trieb selbst; wie denn mit ihrem Verlust auch seine Naturreinheit verfälscht wird.

e) Verlierbarkeit und Unwiederbringlichkeit.

Das Eigentümliche der Reinheit und all der spezielleren Wertnüancen, die ihr verwandt sind, liegt darin, daß sie *weder erstrebt noch realisiert werden kann*. Man kann sie wohl ersehnen, sich nach ihr verzehren, aber weder kann man sie zum Ziel und Inhalt der Intention machen, noch kann man sie ohne direkte Intention am eigenen Wesen realisieren. Letzteres ist sonst bei allen sittlichen Werten die gewöhnliche Form, in der sie real werden, ersteres aber ist wenigstens im allgemeinen möglich (vgl. Kap. 27. d. e.).

Der Grund davon liegt nicht im Wesen von Streben und Realisation, sondern im Wesen des Reinheitswertes selbst. Es ist eine *konstitutive Eigentümlichkeit seiner Materie*. Diese ist im Grunde negativ, ein Fehlen, ein Sichreinhalten von etwas, ein Absondern, *eine Unberührtheit, die einmal verletzt nicht wiederkehrt*. Realisieren ließe sich nur ein Positives. Aber positiv ist an der Reinheit nur der Wertcharakter selbst, nicht die Materie. Positiv sind ferner auch die Begleiterscheinungen, z. B. die „Macht zum Guten". Aber das eigentliche Grundwesen, die Stellung der Intention zu den Unwerten, bleibt *negativ*. Damit steht die Reinheit einzig da unter den sittlichen Werten, radikal verschieden von allem, was ihr sonst wohl verwandt sein mag: *sie ist entweder erfüllt an einem Menschen, oder aber für immer unerfüllbar*. Und darum muß es ferner von ihr gelten: *man kann sie wohl verlieren, wenn man sie hat, aber nicht gewinnen, wenn man sie nicht hat*. Sie ist ein Urstand des Ethos vor dem Konflikt, vor dem eigentlichen „Leben", vor Erfahrung und Schuld. Dem Jugendlichen fällt sie in den Schoß, hat er sie aber im Leben einmal verscherzt, so sehnt sich der Gereifte vergebens nach ihr zurück. Er kann nur noch retten, was nicht verscherzt ist. Das Verlorene ist unwiederbringlich — wie die Schuld unaufhebbar ist, die geschehene Tat nicht ungeschehen zu machen ist.

Die Reinheit ist kein Verdienst dessen, der sie hat; sie ist nicht er-

Digitized by Google

rungen, ist ihm geschenkt. Aber ihr Verlust ist um so mehr moralische Schuld. Ist es gleich nicht möglich sie zu erringen, so ist es doch sehr wohl möglich sie zu bewahren. In diesem Sinne ist auch die Reinheit als Wert auf Freiheit bezogen, nicht anders als alle anderen sittlichen Werte. Ja, in diesem Sinne liegt auch etwas wie eine aktuelle Aufgabe im Seinsollen der Reinheit. Und in diesem Sinne kann sie sehr wohl intendiert werden. Ja, die Tendenz zur Wahrung der Reinheit ist das im engeren Sinne Sittliche im Ethos des Reinen. In ihr besteht die innere Abwehrstellung und Wachsamkeit gegen das Böse. Von hier aus auch versteht es sich erst, daß das Ethos der Reinheit sich nicht auf einen idealen Urstand der Kindlichkeit diesseits aller Konflikte und Verantwortung beschränkt, daß der Mensch sich vielmehr sehr wohl etwas von ihm tief hinein ins Leben erhalten kann. Nicht mit einem Schlage verliert er alle Unschuld. Gerade die beginnende Schuld läßt ihn fühlen, was für ein Wert auf dem Spiele steht. Und je tiefer er sinkt, je mehr er von seiner Reinheit verliert, um so mehr kann das aktuelle Ethos der Wahrung in ihm erstarken. Denn um so mehr kann er den Wert der Reinheit, die er verscherzt — aber auch der Reinheit, die er noch nicht verscherzt — ermessen.

Gäbe es nur die absolute Reinheit und absolute Unreinheit, so ließe sich sagen: der Reinheitswert schließt sein Fürsichsein, d. h. das Bewußtsein seiner selbst, aus. Wer die Reife und Erfahrung hätte, ihn zu erfassen, der müßte ihn selbst schon verloren haben; wer ihn aber noch an sich hätte, könnte ihn nicht erfassen. Das gilt in der Tat für die Extreme. Aber die Extreme sind im sittlichen Leben nicht gegeben und auch nicht aktuell. In der langen Skala der Übergangsstufen bewegt sich das menschliche Ethos. Wohl aber gilt das Gesetz in relativierter Form: je tiefer das Bewußtsein der Schuld, um so höher die Wertung der Reinheit. Das heißt: je weniger man den Wert hat, um so mehr kann man das Wertgefühl für ihn haben[1]).

f) Die innere Dialektik von Reinheit und Fülle.

Von dem antinomischen Verhältnis zwischen Reinheit und Fülle war schon oben die Rede. Sie haben ausschließende Stellung gegeneinander. Das Eigentümliche aber, das dieses Verhältnis von anderen Wertgegensätzen unterscheidet, ist dieses, daß das Ethos der Fülle den

[1]) Mehr läßt sich nicht behaupten als dieses „kann". Man kann nicht sagen, daß das Wertgefühl der Reinheit „notwendig" im Maße der Unreinheit zunimmt. Hier treten andere, wertverdunkelnde Faktoren hinzu, die in umgekehrter Richtung wirken. Mit der Unreinheit steigt auch die moralische Stumpfheit. Sie verdunkelt natürlich zuerst denjenigen Wert, gegen den sie verstößt. Das ist in diesem Fall der Reinheitswert. Von einem gewissen Grade der Unreinheit ab dürfte sich also das Verhältnis umkehren.

Digitized by Google

Wert der Reinheit, und das Ethos der Reinheit den Wert der Fülle auch wiederum fordert. Beide sind unvollständig ohne einander. Man könnte auch sagen, von einer gewissen Höhe an entsteht in beiden Arten des Ethos die ihrem Wesen entgegengesetzte Tendenz, d. h. sie schlagen der Intention nach um.

Diese Tatsache ist bekannt genug. Es gibt die ewige Sehnsucht des in der Fülle Stehenden nach der Reinheit zurück, die er verloren, die Sehnsucht des sittlich Gereiften und Erfahrenen, ja wohl gar des Erwachsenen überhaupt, nach dem idealen Urstande kindlicher Unschuld, Einfalt, Unbefangenheit. Und es gibt ebenso die Sehnsucht des noch in der Reinheit Stehenden nach der Fülle, der er entgegenreift, die Sehnsucht des Kindes nach dem vollen, reichen Menschentum des Erwachsenen — eine Sehnsucht, die gerade auf den dunkel geahnten Ernst der Konflikte, der Verantwortlichkeit, ja der Lebenstragik geht. Der Unterschied in dieser zwiefachen Sehnsucht liegt auf der Hand: die des Reinen nach der Fülle geht ihrer Erfüllung entgegen, wenn auch die Erfüllung anders ist, als die Sehnsucht sie geträumt; die des in der Fülle Stehenden nach der Reinheit bleibt notwendig unerfüllt, sie ist recht eigentlich „ewige" Sehnsucht. Und beides ist im Wesen der Werte selbst gegründet, ist das innere Schicksal ihres Ethos. Der Prozeß der Wandlung ist irreversibel; er läuft nur in der einen Richtung, von der Reinheit zur Fülle. Das Kind entgeht dem Ernst und Reichtum des Lebens nicht, der Gereifte aber sehnt sich vergeblich nach der verlorenen Unschuld zurück. Die Sehnsucht des Kindes geht in Streben und Verwirklichung über; die des Erwachsenen kann es nicht. Der Reinheitswert ist weder erstrebbar noch realisierbar.

Man darf demnach in dieser Wertantinomie geradezu von einer positiven Inhaltsbezogenheit der Gegensätze, einer Dialektik der Werte selbst sprechen. Die Synthese beider in einem einzigen Ethos freilich bleibt eine ewig unvollkommene, die ausschließende Stellung der Werte läßt es nicht anders zu. Aber näherungsweise sind dennoch gerade die realen Prozeßstadien im Wandel des Ethos sehr wohl als Synthesen zu bezeichnen. Und je stärker sich das Ethos der Reinheit als das der Wahrung und Abwehr im Wachstum der Fülle erhält, um so mehr erfüllt sich die synthetische Einheit der Werte in einem Ethos. Die Grenze der Synthese aber liegt wiederum im Wesen der Werte selbst, sie ist nirgends aufhebbar. Und in nichts vielleicht unterscheiden sich die moralischen Typen so grundlegend als in dem Übergewicht des einen oder des anderen Ethos.

Digitized by Google

g) Reinheit und Freiheit, Glaube und Ethos.

Es ist wohl verständlich, wenn das menschliche Gemüt sich bei dieser Dialektik, die zu Ungunsten der Reinheit ausschlägt, nicht begnügen will, wenn es nach Hilfe von anderer Seite, nach Erfüllung anderer Art ausschaut. Je tiefer der Mensch den Reinheitswert erfaßt, um so mehr sträubt er sich gegen sein unwiederbringliches Verlorensein, um so stärker wird das „metaphysische Bedürfnis" nach Wiederherstellung der Unschuld. Diesem Bedürfnis ist von altersher das religiöse Denken entgegengekommen, zumal dort, wo der Reinheitswert als solcher ins Zentrum des moralischen Bewußtseins gerückt ist. Der alte Begriff der „Reinigung" (κάθαρσις) als der superstitiösen „Tilgung der Schuld" verknüpft sich hier mit dem Gedanken der Vergebung und Erlösung — durch Leiden und Opfer der für den Menschen selbst eintretenden Gottheit. Die Reinheit kehrt als Gnadengabe wieder. Die Bedingung, die der Mensch zu erfüllen hat, ist nur der Glaube. Das Mysterium der Wiedergeburt löst die Antinomie der Werte.

Daß freilich das Mysterium selbst eine andere, und schwerere Antinomie — die zwischen Reinheits- und Freiheitswert — heraufbeschwört, dürfte dem religiösen Denken schwerlich jemals in ganzer Tragweite aufgegangen sein. Dieser Widerstreit ist uns bereits in allgemeinerer Form beim Freiheitswert begegnet. Er wächst sich unentrinnbar zu einer umfassenden Antinomie von Ethik und Religion aus. Aber nicht die Ethik hat diese Antinomie zu lösen, nicht sie redet vom Erlösungswerk. Die Last der Aporie fällt einzig dem religiösen Denken zu. Für die Ethik dagegen, die diesseits der metaphysischen Bedürfnisse steht, bleibt das Gesetz der Reinheit in Kraft, welches im Wesen ihrer Materie liegt: daß sie, wo sie verloren, nicht wiederherstellbar ist.

Wäre Reinheit der einzige, oder auch nur der zentrale sittliche Wert, so bedeutete das freilich einen radikalen ethischen Pessimismus. Aber sie ist weder das eine noch das andere. Sie ist nur das eine Glied in einem vollkommen gleichgewichtigen Wertgegensatz. Und über diesen hinaus ist ein Grundwert einzig in der positiven „Teleologie des Höheren", im „Guten", zu suchen. Dieser aber läßt die ganze Mannigfaltigkeit der speziellen sittlichen Werte, bis zu den höchsten hinauf, der Realisation und dem ernsten Willen offen.

Mit dem Unmöglichen zu hadern ist Torheit. Das wirkliche Leben aber ist des Erstrebbaren und Erreichbaren voll bis zum Rande.

Digitized by Google

V. Abschnitt:

Spezielle sittliche Werte (erste Gruppe).

43. Kapitel. Von den Tugenden überhaupt.

Was von den sittlichen Grundwerten galt, das gilt auch von den spezielleren sittlichen Werten, den Tugendwerten. Sie sind die Werte des menschlichen Verhaltens selbst; und da das Verhalten sich auf sehr verschiedene Arten des Sachverhalts erstreckt, so gibt es der material differenzierten „Tugenden" notwendig eine reiche Mannigfaltigkeit.

Was ihnen allen gemeinsam bleibt, ist der Wertcharakter der Tugend als solcher als des auf bestimmte Verhältnisse bezogenen Guten. So bleibt denn notwendig auch bei ihnen der Satz in Kraft, daß sittliche Werte fundiert sind auf Sachverhaltswerte, d. h. daß sie der Intention zukommen, die auf wertvolle Sachverhalte gerichtet ist, und daß ihr spezifischer Wertcharakter den letzteren gegenüber in dieser Bezogenheit dennoch selbständig bleibt. Das ist gerade hier methodologisch von Wichtigkeit, denn nach dem Sachverhaltswert differenzieren sich inhaltlich die Tugenden. Seit Aristoteles, der überall mit der Frage des περὶ τί („worauf bezieht sich das Verhalten") an die einzelnen Tugenden herantritt, hat man sie auf diesem Umwege zu differenzieren gesucht. Denn jede hat eben einen anderen Sachverhaltswert im Auge. Das ist die gegebene Weise des Vorgehens.

Freilich besteht hierbei eine gewisse Gefahr, daß man über dem Sachverhaltswert den Tugendwert aus den Augen verliere. Wem die Art der Analyse noch neu ist, vergißt immer wieder, daß der fundierte Wert vom fundierenden aus bestenfalls mittelbar bezeichnet, keineswegs aber in seinem Wertcharakter bestimmt ist. Tatsächlich läßt sich auch das Fundierungsverhältnis selbst nicht in ein bestimmtes Schema bringen, es ist mit der Andersheit des Inhalts selbst ein anderes. Und den spezifischen Wertcharakter kann hier wie überall nur das lebendige Wertgefühl selbst, bzw. seine Äußerungsweise, die Wertantwort oder das Wertprädikat anzeigen. Das Fundierungsverhältnis dagegen kann hier nur einen Zugang, d. h. eine inhaltliche Hinlenkung des Wertgefühls selbst auf seinen Gegenstand, den sittlichen Wert, bilden. —

Eine vollständige Tafel der Tugendwerte geben hieße das Reich des sittlich Guten erschöpfen. Das ist eine unerfüllbare Aufgabe. Nicht darum kann es sich handeln. Man kann vielmehr nur auflesen, was das Wertbewußtsein der Zeitalter herausgearbeitet und einigermaßen faßbar gemacht hat. Vollends aus dem Spiel aber muß das bleiben, was

Digitized by Google

man unter eigentlicher „Tugendlehre" verstanden hat; zu einer solchen gehört nicht allein die Beschreibung der Werte, sondern auch die Anweisung zu ihrer Realisation. Anweisung dieser Art ist es, die zu aller Zeit ihr Ziel verfehlt hat und verfehlen mußte, denn niemand wird durch Belehrung gut. Sie ist es, was der sittlich Feinherzige stets verworfen hat — nicht nur als Anmaßung, sondern auch als Trivialisierung des Höchsten und Ernstesten, als dasjenige, was selbst die Worte „Moral" und „Tugend" zu etwas Langweiligem und halb Lächerlichem herabgewürdigt hat. Die Ethik hat nicht zu „moralisieren". Die „Tugendlehre" kann nur ein jeder sich selbst geben. Die sittlichen Werte selbst aber lassen sich in den Grenzen jeweiliger Wertschau — diesseits aller praktischen Tendenzen — schlicht aufzeigen.

Es erweist sich nun in der geschichtlichen Überschau, daß mehrere spezifische Gruppen von Tugenden sich unterscheiden lassen, zwischen denen offenbar noch die Übergangsglieder fehlen. Man muß die Werte eben aufgreifen, wo und wie man sie zu fassen bekommt — auf die Gefahr hin, über der Mannigfaltigkeit die Einheit zu verlieren oder sich in der Anordnung zu irren. So sollen im folgenden drei Gruppen unterschieden werden. Für die ersten beiden läßt sich je ein Grundwert angeben (Gerechtigkeit und Nächstenliebe), um den sich die anderen gruppieren. Die erste entspricht vorwiegend dem antiken, die zweite dem christlichen Ethos. Aber beide sind offenbar viel reichhaltiger, als sie sich in einer beschränkten, aufzählenden Übersicht darstellen. Es kommt hier auch keineswegs auf Vollständigkeit an, sondern auf das Qualitative der Wertmannigfaltigkeit, auf den Gegensatzcharakter der Gruppen, auf die sich ergebenden Wertbeziehungen, das gelegentliche Komplementärverhältnis, den Wertkonflikt usw. Darüber hinaus freilich bleibt die Rangordnung ein wichtiges Desiderat. Von ihr aber gerade muß es gelten, daß sie sich im einzelnen schwer verfolgen läßt — wenigstens bei dem gegenwärtigen Stande der Wertforschung.

Über diese Aufgabe gehen die nachstehenden Wertanalysen keineswegs hinaus. Gerade der Ernst und die Aktualität des sittlichen Wertproblems läßt es nicht anders zu. Jede Überschreitung dieser Grenze — und die ältere Tugendlehre hat sie immer überschritten — muß der Zweideutigkeit des „Moralisierens" verfallen. Für uns handelt es sich einfach um den Wertcharakter der einzelnen Tugend selbst, soweit eben er sich erschauen und angeben läßt. Je mehr Differentes sich hier überschauen läßt, um so eher kommt man dem Gesamtcharakter des Wertreichs auf die Spur.

Digitized by Google

44. Kapitel. Gerechtigkeit.

a) Recht, Gleichheit und Gerechtsein der Person.

Das Platonische System der Tugenden gipfelte in der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Sie sollte eine Art Krönung zu Selbstbeherrschung, Tapferkeit und Weisheit sein. Das entsprach der Grundrichtung Platons auf den Gemeinschaftswert. An sich liegt diese Anordnung nicht im Wesen der vier Tugenden. Die Zentralstellung der Gerechtigkeit in ihrer Gruppe bleibt aber bestehen. Daher sei sie hier vorangestellt.

Der erste, rohe Sinn der Gerechtigkeit ist die dem groben Egoismus des Einzelnen entgegenlaufende Tendenz. Der Egoist steht in bezug auf die Lebensgüter auf dem Standpunkt: alles für mich, einerlei was für den Anderen bleibt. Die Gerechtigkeit stellt dem die Tendenz gegenüber: nicht alles für mich, sondern mir und dem Anderen das Gleiche. Alle gröbliche Versündigung am Mitmenschen, gehe sie nun gegen Leib, Leben, Besitz, soziale Stellung, Ruf oder Ehre, findet an dieser grundsätzlichen Einstellung ihr Bollwerk. Das Wesenhafte an ihr ist von vornherein die Idee der Gleichheit: gleiches Recht und gleiche Pflicht mit Anderen, sowohl dem Einzelnen gegenüber als auch dem Ganzen der gegebenen Gemeinschaft gegenüber — aus dem Verständnis der gemeinsamen Situation heraus, daß dieses die Grundbedingung gemeinsamen Lebens überhaupt ist.

Dieses Prinzip kann inhaltlich verschiedenes bedeuten. Dem antiken Menschen bedeutete es in erster Linie nur dieses: Gleiches den Gleichen; woraus sich als Kehrseite ergab: Ungleiches den Ungleichen. Dann geht die Reichweite des Prinzips nicht über die gegebene Ungleichheit der empirischen Individuen hinaus. Erst im Gegensatz dazu hat sich — unter dem Einfluß des Christentums — die Erweiterung der Forderung Bahn gebrochen: gleiches Recht für Alle. Das will besagen: wie ungleich die Menschen sein mögen nach Charakter, Sinnesart oder sozialer Stellung, es gibt eine Instanz, vor der sie alle gleich sind. Diese Gleichheitsidee ist eine streng ideelle Forderung; sie stellt jene Unterschiede nicht in Abrede, sie erstreckt sich auch nicht auf alle Lebensverhältnisse, sondern nur auf ganz bestimmte, auf gewisse Grundlagen und Urrechte des Menschseins überhaupt. Alles positive Recht hat den Sinn, Formulierung dieser Urrechte in ihren verzweigten Konsequenzen zu sein. Unrecht ist der Verstoß gegen sie, und in ihrem Sinne „sollen" die Menschen gleich sein. Seinen Sinn aber erweist das Zurechtbestehen der Gleichheitsforderung in diesem Verstande darin, daß auch derjenige, der sie verletzt, sie in Wahrheit

Digitized by Google

für seine Person noch in Anspruch nimmt, also seinem eigenen Interesse zuwiderhandelt. Wer fremdes Eigentum raubt, beansprucht doch, daß dieselben Sachwerte sein Eigentum seien; was nur möglich ist, wo überhaupt das Eigentum als unverletzlich gilt. Der Verbrecher negiert in seinem Tun die Rechtsbasis, auf die er selbst in der Nutznießung seiner Tat angewiesen ist. Er schließt sich der Sache nach von eben dem Recht aus, das er in Anspruch nimmt.

Die Gerechtigkeit ist nicht das objektiv Rechte, auch nicht das ideale Recht. Dieses ist bestenfalls Gegenstand der Intention des Gerechten. Aber der Sprachgebrauch leistet der Verwechselung Vorschub. „Gerecht" im weiteren Sinne kann ein Gesetz, eine Einrichtung, eine bestehende Ordnung sein, sofern sie der Idee des Rechten entspricht. Aber „gerecht" in diesem Sinne bedeutet keinen sittlichen Wert der Person. Die Person ist hier gar nicht der Wertträger; der Wert ist, wie sehr immer menschliches Tun ihn erst verwirklicht haben mag, nur Objektwert, Sachverhaltswert, ein Gut für den Menschen. In diesem Sinne wertvoll ist alles bestehende und alles ideale Recht. In einem anderen Sinne „gerecht" aber ist der Mensch, der das Rechte tut oder intendiert, den Mitmenschen — sei es in der Gesinnung oder Handlung — unter dem Gesichtspunkt der geforderten Gleichheit sieht und behandelt. Hier ist „Gerechtigkeit" *Aktwert der Person*, sittlicher Wert.

b) Unrecht tun und Unrecht leiden.

Zu deutlichem Ausdruck ist dieses in dem Kampf der Platonischen Ethik gegen den sophistischen Gerechtigkeitsbegriff gekommen (Gorgias und Republik). Die Sophisten Kallikles und Thrasymachos treten hier als Verfechter einer Art Machtmoral auf, nach welcher „gerecht" das dem Stärkeren Nützliche, dem Schwächeren aber Nachteilige ist. Man kann diese Ansicht in gewissem Sinne als die natürliche, vormoralische bezeichnen. Man kann sie auch von der Machtmoral ablösen und verallgemeinern. Das bestehende Recht hat nur den Sinn eines Mittels, der rechtliche Sinn des Menschen nur den eines Erfolgswertes, nämlich den einer Schutzinstanz gegen fremden Übergriff. Die höchste Unbill ist Unrecht zu leiden. Gut ist es, Recht zu behalten, schlimm zu unterliegen. Es ist der Sachverhaltswert der Gerechtigkeit, der hier allein gemeint ist. Dieser besteht zwar unbedingt zu Recht, aber er ist nicht der sittliche.

Platon setzt dem die These entgegen: Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun. Mit einem Schlage vollzieht sich hierdurch *die Umstellung auf den sittlichen Wert*. Recht-Genießen ist ein hohes Gut, aber nicht mehr. Recht-Tun dagegen ist ein Wert ganz anderer Art. Es ist kein Gut, dafür aber eine moralische Dignität der Person. Nichts

Digitized by Google

bringt das plastischer zum Ausdruck als das Platonische Diktum, wer Unrecht leide, sei noch 729 mal so glücklich als, wer Unrecht tue. Es klingt wie ein Witzwort. Aber der Sinn ist doch unverkennbar der: der Wert des Gerechtseins ist schlechterdings unvergleichlich mit dem des Gerechtigkeit-Erfahrens (Recht-Genießens) — ein Wert ganz anderen Ranges. Kein Unrechtleiden berechtigt den Menschen zu seiner Verletzung.

So ist es auch zu verstehen, wie Platon dem Gerechtigkeitswert den Platz des höchsten sittlichen Wertes einräumen konnte. Besteht Tugend im rechten Verhalten zum Mitmenschen, so ist es sinnvoll, Gerechtigkeit als Summe der Tugend gelten zu lassen. Haben doch die anderen drei Platonischen Tugenden mehr den Charakter eines bloß inneren Verhaltens, wenigstens mit der Gerechtigkeit verglichen.

c) Gerechtigkeit als niederster, elementarster Tugendwert.

An sich ist das keine Überschätzung der Gerechtigkeit. Die philosophische Entdeckung des eigentlich sittlichen Wertes in ihr, wie sie sich in der Sokratisch-Platonischen Ethik vollzog, konnte nicht leicht zu hoch greifen in ihrem neu erwachten Wertbewußtsein. Dennoch, was innerhalb der Platonischen Ethik zu Recht besteht, ist für erweiterte Überschau nicht haltbar. Nimmt man die Mannigfaltigkeit sittlicher Werte hinzu, die sich seitdem — und zwar auf Grund dieses ersten bahnbrechenden Schrittes — erschlossen hat, so kehrt sich die These um. Unter den eigentlichen Tugendwerten ist Gerechtigkeit nicht der höchste, sondern eher der niederste Wert zu nennen.

Das kommt darin zum Ausdruck, daß das Seinsollen in ihr nicht ein Maximum, sondern ganz offenkundig nur ein Minimum an sittlicher Anforderung ausspricht. Ihre Forderung an das Verhalten des Menschen ist zunächst sogar eine rein negative: nicht Unrecht tun, keinen Übergriff begehen, die fremde Freiheitssphäre nicht überschreiten, die fremde Person mit allem, was zu ihr gehört, nicht beeinträchtigen. Das ist es, was sich unverkennbar in den Geboten der zweiten Tafel des Dekalogs ausspricht; es sind Verbote: nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht falsches Zeugnis ablegen, nicht begehren, was einem nicht zukommt. Ist das der ganze Sinn der Sittlichkeit, so ist ihre Tendenz eine lediglich erhaltende, nicht aufbauende. Überall hier handelt es sich um den Schutz von niederen, elementaren Gütern: Leben, Eigentum, Familie usw. Geht die Gerechtigkeit darin auf, so ist sie nur ein Mittelwert für jene Güterwerte.

Das freilich erschöpft ihr Wesen keineswegs. Zunächst verbirgt sich hinter jenen Güterwerten etwas moralisch Positives, die Freiheitssphäre der Person. Diese ist es, auf deren Respektierung (als Sachver-

Digitized by Google

haltswert) die Gerechtigkeit geht. Darüber hinaus aber erhebt sich etwas weit Größeres. Das Recht mit seiner objektiven Ordnung und Gleichheit, wie die Gesinnung des Gerechten es erstrebt, ist wohl Schutzinstanz, aber keineswegs nur für die niederen Güterwerte, sondern gerade auch für die höheren und höchsten Werte, die von seiner Ordnung direkt nicht betroffen werden. Alle höheren geistigen, alle eigentlichen Kulturwerte, können nur erblühen, wo Leib, Leben, Eigentum, persönliche Handlungsfreiheit usw. sichergestellt sind. Nur da ist eben Spielraum für ein höheres Streben. Also die Gerechtigkeit *schafft den Spielraum* für die höheren Werte in der Wirklichkeit. Das differenziertere sittliche Leben kann erst beginnen, wo die roheren Grundbedingungen erfüllt sind. Gerechtigkeit aber ist die auf ihre Erfüllung gerichtete sittliche Tendenz. Sie ist die Vorbedingung aller weiteren Wertverwirklichung. Sie ist gleichsam der Pionier unter den Tugendwerten. Rechtlichkeit ist das Minimum an Moralität, das aller entfalteten Sittlichkeit vorausgeht.

d) Legalität und Moralität.

Mit diesem Charakter des Minimums hängt es zusammen, daß sich der objektive Inhalt der Gerechtigkeit, das Recht, in feste Formeln prägen, sich kodifizieren läßt, ja daß er sich in gewissen Grenzen, auch wo er nicht freiwillig vom Einzelnen erfüllt wird, durch eine öffentliche über seiner Erfüllung wachende Macht erzwingen läßt.

Solche Festlegung und solcher Zwang widerspricht dem Sinn der Sittlichkeit, deren Wesen ja eben in der Freiheit der Erfüllung und im schöpferischen Finden des Richtigen von Fall zu Fall besteht. Ein inhaltlich restlos bestimmtes, autoritatives Gebot ist gar kein sittliches Gebot. Die Gesinnung läßt sich ihre Ziele nicht von außen vorschreiben, geschweige denn deren Verwirklichung erzwingen. Aber das ist es eben, die *Rechtsforderung wendet sich gar nicht an die Gesinnung*, sondern ausschließlich an die Handlung. Legalität ist nicht Moralität; nur zu jener, nicht zu dieser kann der Rechtszwang führen. Die niederen Güter aber sind von so elementarem Gewicht — und zwar eben weil sie die Grundlage aller höheren Wertrealität bilden —, daß sie einer solchen stärkeren Schutzinstanz bedürfen. Für sie ist der leicht fehlende gute Wille keine ausreichende Sicherheit.

Das freilich schließt nicht aus, daß eben diese minimale und in der Hauptsache negative Schicht von Forderungen auch ohne Zwang, aus echter moralischer Gesinnung heraus, d. h. um ihrer selbst willen gewollt und erfüllt werden kann. Solcher Wille und solche Erfüllung ist natürlich das sittliche Ideal, das mit aller Rechtsforderung verbunden ist. In diesem Falle trifft Moralität inhaltlich mit Legalität zusammen.

Digitized by Google

Und erst in diesem Falle ist die sittliche Haltung des Menschen wirklich „gerecht" im engeren, moralischen Sinne des Wortes. Alle freiwillige Unterordnung, aller echte Gehorsam gegen bestehende Ordnung und Gesetze, alle wirkliche Tugend des Staatsbürgers als solchen — von der schlichten, unbeirrbaren Ehrlichkeit und Redlichkeit bis hinauf zum unbedenklichen Opfer der Person — beruht auf solcher sittlichen Haltung.

Das ist das ethisch Ausschlaggebende in der Gerechtigkeit. Der sittliche Wertakzent in ihr liegt gar nicht in der Richtung der objektiven — öffentlichen oder privaten — Sachverhalte, auf die ihre Intention geht, sondern in ihrem Wert als sittlicher Haltung der Person. Auch hier, wie überall, ist der sittliche Wert der Intention ein anderer als der intendierte Wert, mag dieser auch noch so bedeutsam sein. Gerechtigkeit als Gesinnungswert ist zwar fundiert auf den Sachverhaltswert der Rechtsordnung, aber das Fundierungsverhältnis macht den Eigenwert der Gesinnung nicht aus. Der Wille zum Rechten ist als solcher wertvoll, unabhängig von der jeweiligen Werthöhe dessen, was er fördert, schützt oder sichert. Er besteht auch dann noch zu Recht, wenn die Intention objektiv irregeleitet ist, der Sachverhaltswert des Rechten mißverstanden ist, — genau so sehr wie er unabhängig vom Erfolge besteht. Der rechtlich Gesinnte achtet fremdes Eigentum, nicht weil es als dingliches Gut so viel wert ist, auch nicht mehr oder weniger im Maße seiner Werthöhe als Gut, sondern weil es fremdes Eigentum ist und als solches seiner Intention des Habenwollens eine absolute Grenze setzt. In der Distanz der Personen und ihrer Rechtssphären liegt die Grenzscheide. In den Dingen wird die Sphäre als solche respektiert.

Aber auch hier ist der objektive Eigenwert der Sphäre noch nicht der moralische Wert der sich begrenzenden Intention, sondern an dieser tritt ein neuer Wert auf, der sittliche Wert der Intention selbst. Die freie Einstellung auf das Rechte, die innere Überwindung zuwiderlaufender Tendenzen des Begehrens oder Fürchtens, des Ehrgeizes oder Machtwillens, ist dem Werte nach unvergleichlich höher als alle Sachverhaltswerte, die solche Einstellung verfolgen kann. Das ist es, was den Eigenwert der Gerechtigkeit über den Charakter eines bloß dienenden Nützlichkeits- und Mittelwertes unermeßlich erhebt, was das Ehrfurchtgebietende selbst im schlichten Lebenswandel des unscheinbar Rechtlichen ausmacht. Vor dem „objektiven" Recht, wie es in der Rechtsprechung waltet, bleibt dieser sittliche Wert latent. Der juristische Gesichtspunkt kann den Unterschied zwischen Legalität und Moralität nicht machen. Er liegt nicht in der Handlung — an ihr

Digitized by Google

gerade sind beide ununterscheidbar —, die Gesinnung aber entzieht sich dem menschlichen Richter.

e) Rechtlichkeit und Solidarität.

Dennoch gibt es einen noch tieferen Zusammenhang der Gerechtigkeit als Tugendwert mit der Gerechtigkeit als Wert objektiver Ordnung im Gemeinwesen. Gerechtigkeit als Sachverhaltswert haftet nicht allein dem Individuum als Träger an, sondern auch der Allheit. Sie ist ein an der Allheit sich realisierender Wert. Die Rechtsordnung, die sie herstellt, ist Formung der Gemeinschaft als solcher. Die objektiven Prägungen im Staatsrecht, Zivilrecht, Strafrecht usw. sind sittliche Schöpfungen der Völkerindividuen, in denen ein jedes von ihnen die Idee des Rechts, wie es sie versteht, an seinem eigenen Sein realisiert. Diese Schöpfungen drücken den sittlichen Habitus eines Volkes genau so sehr aus, wie die rechtliche Gesinnung den des Einzelmenschen. Und insofern liegt in Rechtsinstitutionen mehr als bloßer Sachverhaltswert.

Seine Grenze hat dieser Gesichtspunkt darin, daß Gemeinschaft als solche nie zu voller Personalität durchdringt, daß die moralische Initiative auch in aller Rechtsschöpfung letzten Endes immer wieder in der Gesinnung des Einzelnen liegt, wie sehr auch der Einzelne auf das freiwillige Mitgehen der Anderen angewiesen sein mag. Das Mitgehen selbst ist eben doch wiederum ein ebenso primärer Akt individueller Initiative. Schließlich ist es doch so, daß der Einzelne dem in der Gemeinschaft geltenden Recht gegenüber eine doppelte Stellung einnimmt. Er steht einerseits als der von den Rechtsbestimmungen Betroffene da, als der, welcher ihnen Unterwerfung schuldet und zugleich ihren Schutz genießt; andererseits steht er aber auch an seinem Teil als *Gesetzgeber* da, der — sei es mittelbar oder unmittelbar — schaffend beteiligt ist an dem fortlaufenden Prozeß der rechtlichen Entwicklung des Gemeinwesens. Er trägt also an seinem Teil mit die Verantwortung für das bestehende Recht. Diese *Mitverantwortung* ist die notwendige Kehrseite seiner Unterwerfung; sonst widerspräche diese seiner persönlichen Freiheit, deren Wahrung doch gerade im Sinn des Rechts liegt. Das Bewußtsein solcher Mitverantwortung ist das zweite eminent sittliche Moment am Individuum als Gemeinschaftsgliede. Es ist die Grundlage seiner rechtlichen und bürgerlichen *Solidarität* mit der Menge der Gleichgestellten.

Diese Solidarität ist das zutiefst schaffende Moment im geschichtlichen Leben der Völker. Sie ist auch *das Primäre im ethischen Wesen des Staatsbürgers*; und überall wo sie stark ist und den Sonderanspruch des Individuums überwiegt, erblüht auf ihr die Größe

Digitized by Google

des Gemeinwesens. Ihr Erschlaffen ist Niedergang. Die Geschichte der römischen Republik mit ihrer klassischen Blüte des Gemeinwesens ist in Aufstieg und Verfall das lehrreiche Beispiel dafür. Diese Solidarität, die im unbedenklichen Einstehen des Einzelnen für das Ganze besteht, ist ein echter Tugendwert. Denn er ist ein Gesinnungswert der einzelnen Personen, wie sehr auch die Größe seiner Schlagkraft erst in der großen Gesamtwirkung zutage tritt.

Freilich geht für unser heutiges Empfinden dieser Wert in dem der Gerechtigkeit nicht auf. Für den antiken Menschen aber gehörte er durchaus mit zur δικαιοσύνη, ja er machte ihren eigentlichen Grundbestand aus, wie er stillschweigend vorausgesetzt wurde. Die antike Ethik hat ihn freilich als solchen niemals ganz ans Licht gezogen.

Der Idee nach allerdings gehört zur rechtlichen Solidarität noch mehr als die alles tragende Mitverantwortung des Einzelnen für das Ganze. Es gehört auch die Mitverantwortung für den Einzelnen dazu, und zwar für den Einzelnen auch da, wo er auf Abwege gerät und das gemeinsame Recht verletzt. Den Verbrecher zu strafen, unschädlich zu machen, zu töten oder auszustoßen, ist eine mißliche Pflicht für den, der als Verantwortlicher sie zu erfüllen hat, d. h. letzten Endes für jeden Staatsbürger. Die mannigfachen Bemühungen der Strafrechtstheorien, die bei aller Gegensätzlichkeit doch im Grunde alle gleich unbefriedigend sind, versagen an diesem Punkt, weil sie ausschließlich vom Gesichtspunkt der Allheit und von der Verantwortung für sie ausgehen, die Verantwortung für den Verbrecher dagegen, die an sich genau das gleiche Gewicht hat, außer Acht lassen. Erwägt man aber, daß der Gemeinschaft im Verbrecher ein Staatsbürger verloren geht, der als solcher zugleich berufener Gesetzgeber ist, so ändert sich die Sachlage, und die Frage nach der Verantwortung für den Verbrecher wird sehr ernst. Es gilt in erster Linie ihn der Allheit wiederzugewinnen, ihn rechtlich und staatsbürgerlich zu restituieren, und die Abbüßung der Strafe erweist sich als Mittel hierzu.

Aber darüber hinaus gilt es der Schuldfrage auf den letzten Grund zu kommen, auf ihren überindividuellen, sozialen Grund. Und diese Frage fällt mit der nach der Mitverantwortung zusammen. Denn handelt der Verbrecher aus der Not heraus, so ist er freilich nicht entschuldigt, aber es fällt die Schuld dann nicht ihm allein zu, sondern trifft diejenigen mit, die den öffentlichen Zustand, welcher die Not erzeugt oder bestehen läßt, dulden. Die Idee der allgemeinen Mitverantwortung läuft hier in die Frage aus, „ob der Verbrecher nicht um deswillen die Orientierung an der Allheit verloren hat, weil der Staat ihm gegenüber nur Mehrheit war" (d. h. nur Partei, nur Gruppe); war seine Freiheitssphäre vom Standpunkt der empirischen „Mehrheit" aus zu

Digitized by Google

eng umgrenzt, so erwächst dem Staate „die sittliche Aufgabe einer Erweiterung seiner Grenzen, hier also im echtesten Sinne einer Anpassung an den Verbrecher, der in Wahrheit sich an der Allheit orientiert hatte, und nicht an der fehlerhaften Darstellung der Allheit“[1]).

Bedenkt man, daß der Staat mitsamt seinen Rechtsinstitutionen ein ständig in innerer Revolution begriffenes, nie zu Ende entwickeltes Gebilde ist, sowie daß es allemal die Einzelfälle sind, an denen Unzureichendes in ihm sichtbar und neue Gestaltung erstrebbar wird, so erscheint die Revision des bestehenden Rechts aus der in der Idee der Gerechtigkeit liegenden Solidarität Aller mit Allen (auch dem Verbrecher) als eine unvermeidliche Konsequenz der allgemeinen Gesetzgeberschaft. In Wirklichkeit tragen eben alle mit an der Schuld des Einzelnen. Und Alle sind berufen den Wandel der Dinge herbeizuführen, der im Sinne der Gerechtigkeit erfordert ist.

Der Wert dieser Solidarität ist Gesinnungswert des Einzelnen, aber dennoch ein solcher, den er nur in bezug auf die Allheit haben kann. Und insofern ist er zugleich ein Allheitswert, wie die Gerechtigkeit überhaupt. Darüber hinaus aber ist er auch eine an Alle in gleicher Weise gerichtete Forderung, ein solches, worin die Menschen gleich sein sollen, und zwar in ihrem sittlichen Empfinden selbst gleich sein sollen. Er ist also zugleich ein strenger Allgemeinheitswert. Ja, er ist der strengste und absoluteste Allgemeinheitswert, der sich denken läßt, weil die Uniformität der prinzipiellen sittlichen Anforderung gerade in seinem Wesen liegt. Nimmt man ihn prägnant in der ganzen Fülle der sittlichen Aufgaben, die in ihm liegen, so verliert zugleich diese Uniformität alles Schematische; sie schließt die Mannigfaltigkeit der Forderung, ihre Lebendigkeit und ewige Neuheit von Fall zu Fall nicht im mindesten aus. Im Gegenteil, gerade an ihr löst sich die Starrheit des objektiven Sinnes von Recht und Gerechtigkeit. Der Mensch wächst an ihr über sich hinaus, in seine ewige Aufgabe als Gemeinschaftsbildner und Rechtsschöpfer hinein.

45. Kapitel. Weisheit.

a) Ethischer Sinn von *σοφία* und sapientia.

Für Platon galt die *σοφία* als Tugend „eines Seelenteils“, wenn auch des obersten; für Aristoteles steht sie schon als „dianoetische Tugend“ obenan; von der Stoa ab aber ist unter dem „Ideal des Weisen“ nahezu der ganze Inhalt der Ethik abgehandelt worden. Die *σοφία*

[1]) Die zitierten Sätze sind entnommen aus M. Salomon, Die Idee der Strafe in Philosophische Abhandlungen, H. Cohen dargebracht, Berlin 1912, Seite 241 u. d. vorhergehenden.

Digitized by Google

rückt in diesem geschichtlichen Prozeß mehr und mehr zum Inbegriff aller Tugend auf.

Daß hierbei ihr spezieller Sinn verloren geht und schließlich ein inhaltlich verblaßtes Gebilde übrigbleibt, das halb Tugendspiegel, halb Schreckbild der moralisch Lebendigen werden konnte, ist nicht zu verwundern. Aber aller Trivialität zum Trotz, die diesen Entweihungsprozeß kennzeichnet, ist es ein hohes, echt ethisches Ideal, das in der σοφία steckt, ein sittlicher Wert eigener Art. Man kann ihn gerade im Gegensatz zur Gerechtigkeit leicht erfassen, die inhaltlich auf die Allheit geht. Diese Richtung teilt die Weisheit nicht. Sie ist der Tendenz nach breiter.

Mit dem theoretischen Wert von Einsicht, Wahrheit, Wissen, hat sie nur periphere Berührung. Diese treten als dienende Werte in ihr auf, stehen aber gegen ihren Wesenskern zurück. Daher ist des Aristoteles Auffassung der σοφία als dianoetischer Tugend schon ein Abweg. Damit gerät man in bedenkliche Nähe zu kontemplativem Selbstgenuß und unpraktischer Weltfremdheit. Gerade eine allseitige Weltnähe, Fühlung mit allem, was in der Welt werthaltig ist, liegt im praktischen Sinn der Weisheit.

Aber auch nicht die bloße Wertsichtigkeit, die ethisch aprioriſche Intuition, macht ihren Inhalt aus, so wenig als die bloße Providenz (prudentia) des praktischen Bewußtseins, die für sich genommen nur Lebensklugheit ist und durchaus keinen Gesinnungswert hat. Es ist auch falsch ihren Sinn in einer Synthese dieser Momente zu erblicken, etwa in allseitiger wertbezogener Lebensorientierung. Auch das bliebe dem Wert intellektueller Einsicht noch zu nahe. Nur eine wirklich sittliche Grundeinstellung, ein primärer Richtungswert des Aktes selbst kann sie als „Tugend" sein. Alle jene Momente, so sehr sie in ihrer Art wertvoll sein mögen, sind der Person nicht eigentlich zurechenbar, sind Sache individueller Anlage, oder doch ungewollter Einsicht. Die Verantwortung für ihre Verfehlung trifft den Menschen nur in sehr begrenztem Maße.

Der Gesinnungswert in der Weisheit ist eine besondere Art Einstellung des Menschen auf das Leben überhaupt, das eigene sowohl wie das fremde. Man kommt ihm einen Schritt näher, wenn man vom genauen Wortsinn des Terminus ausgeht, mit dem die Lateiner die σοφία wiedergegeben haben: sapientia. Darin klingt vernehmlich das sapere (schmecken) durch. Die sapientia ist der ethische Geschmack, und zwar der feine, differenzierte, wertunterscheidende, kultivierte Geschmack, die Kultur des moralischen Organs, sofern es, auf die Lebensfülle gerichtet, Fühlung mit allem bedeutet und bejahende, auswertende Einstellung auf alles, was wertvoll ist. Das ist grund-

Digitized by Google

sätzlich ein anderes als Wissen, Einsicht, Vorsehung, Umsicht. Es ist das Durchdringen des Wertgefühls ins Leben, in alle Sachfühlung, alles Reagieren und Agieren, bis in die spontanen, alles Erleben begleitenden „Wertantworten" hinein, die Durchsetzung des ganzen eigenen ethischen Seins mit seinen Gesichtspunkten, die wertbezogene stationäre Grundhaltung des praktischen Bewußtseins. In einem streng antiintellektualistischen Sinne könnte man es wohl nennen die ethische Geistigkeit, nämlich die das ganze Leben beherrschende Stellung des Ethos überhaupt als geistigen Grundfaktors des Menschentums.

b) Das Sokratische Lebensideal.

Die Sokratische Selbsterkenntnis ist die erste Frucht dieser Einstellung. Erst über ihr erheben sich positivere Wertmomente. Mit Furcht, Reue, Verzweiflung, Kleinmut hat sie nichts zu tun, obgleich sie negativ ist. Im Gegenteil, eine gewisse Nüchternheit des Blickes auf sich selbst ist ihr eigentümlich. Sie bedeutet ein Wissen gerade in dem Punkte, wo es am schwersten ist zu „wissen", wo alle natürlichen Tendenzen die Objektivität des Wissens hemmen: ein Wissen um das eigene ethische Nichtsein, Versagen, Nichtzureichen. Das ethische Gewicht dieses Wissens aber läßt sich ermessen am Werte dessen, was es nach sich zieht, des richtigen Gefühls für das geforderte sittliche Sein, für das, was man sein soll.

Hier rechtfertigt sich der Sokratische Satz, daß in der Tugend ein Wissen liegt, und zwar ganz ohne die Übertreibung, die in der Gleichsetzung von Tugend und Wissen steckt. Im Gegenteil, auch diesem Irrweg des Intellektualismus zieht die echte Selbsterkenntnis die Grenze vor, und nicht nur in der Theorie, sondern im sittlichen Empfinden des Menschen selbst. Aller Überschätzung bloßen Wissens tritt hier das Wissen selbst entgegen, nämlich als ein Wissen darum, daß keine Einsicht des Guten hinreicht, um gut zu sein, daß es gerade Wille, Entschluß, Tatkraft, Selbstüberwindung sind, die hinter dem Eingesehenen zurückbleiben.

Die Gesinnung des Weisen ist die aus der Bescheidenheit seiner Selbsterkenntnis heraus auf die ethischen Werte gerichtete Einstellung des Menschen. Sie ist also nicht allgemein, wie beim Guten, die Richtung auf Werte, oder gar auf den höheren Wert; Weisheit fällt nicht zusammen mit dem Guten, obgleich sie deutlich in dessen allgemeiner Wertrichtung liegt. Zu ihr gehört in erster Linie die Bewährung des ethischen „Geschmacks" in seiner Objektivität an der eigenen Person, und zwar nicht in einem Gerichtetsein auf diese, sondern in aller und jeder jeweiligen Intention. Das ist es vor allem, was den bekannten Zug

Digitized by Google

der Klarheit und Ruhe, des inneren Darüberstehens und der geistigen Herrschaft ausmacht, der aus dem antiken Ethos der σοφία — selbst noch in dessen Vereinseitigung — unverkennbar spricht. Dem Weisen ist das Dominieren der Werte (Platonisch gesprochen, der ethischen Ideen) in ihrer Idealität das Natürliche. Motive und Zwecke anderer Art treten dagegen zurück. In diesem Sinne hatte Platon recht, wenn er diese Tugend direkt in der „Ideenschau" verankerte, und zwar derart, daß der Mensch, von der Ideenschau herkommend, alles was ihm im Leben erscheint, im Lichte der Ideen sieht. Der Weise trägt die Wertmaßstäbe, die er in seinem geistigen „Geschmack" (sapientia) besitzt, in alle Lebensverhältnisse hinein, durchtränkt mit ihnen seinen Blick ins Leben. Dieses Dominieren der Werte in ihm macht nicht den Umweg über die Reflexion, über das Wissen um Gebote, sondern ist ein unmittelbares, intuitives, gefühlsmäßiges Dominieren, das sich vom Zentrum des sittlichen Empfindens aus in alle unbewachten, impulsiven Regungen hineinerstreckt, in ihnen also immer schon lebendig ist.

An der Gestalt des Sokrates, die jahrhundertelang das Ideal des Weisen bestimmt hat, ist es noch ein zweites Moment, das der Entwicklung dieses Ideals zugute gekommen ist. Der Mann, der das „Erkenne dich selbst" zum Wahlspruch seines Lebens machte, kennzeichnet sich selbst als Träger einer inneren Stimme, die ihn ahnungsvoll warnt, wo er im Begriff ist fehlzugehen. Er nennt sie ein „Göttliches" in sich, sein „Daimonion". Man hat über das Wesen dieses Daimonion viel gestritten. Soviel aber läßt sich nicht bestreiten, daß es eine Art ethischer Divination ist, ein ahnendes Voraugenhaben der weiteren Perspektive, sofern sie in der gegebenen Situation nicht mitgegeben ist. Das intuitive Erfassen der Situation ist für den Weisen schon durch diese weitere Perspektive, etwa die der Idee, mitbestimmt. Das Erfassen ihres Sinnes hängt an der Perspektive, in der sie gesehen wird. Je größer die Perspektive, um so sinnvoller die Situation. Ethische Divination ist Sinngebung. Denn im Grunde ist sie lebendiges Wertgefühl — nur eben dunkles, ahnendes, nicht schon inhaltlich schauendes Wertgefühl. Der Weise ist sich selbst und seinem begrenzten Verstehen mit tausend Fühlern voraus; er lebt nicht in dem, was vor Augen ist, sondern immer eine Spanne weit darüber hinaus. Das aber ist eben dasselbe wie der strenge Sinn der sapientia.

c) Ethischer Optimismus und Glücksfähigkeit.

Es ist selbstverständlich, daß mit der Fülle des geahnten Sinnes auch die Auswertung der Situation sich steigert, sei sie nun aktive Gestaltung oder bloße Teilhabe. Und das wirkt zurück auf die Gemüts-

Digitized by Google

haltung des Weisen, auf seine allgemeine Lebenswertung. Sein Gesamthabitus ist ein wissender Optimismus. Nicht freilich ein eudämonologischer, wohl aber ein echt ethischer Optimismus, ein Stehen unter dem Eindruck gegebener Wertfülle. Der Weise ist der allem Offenstehende, alles Aufnehmende, ewig Zulernende, nie Auslernende. Alles wird ihm zum moralischen Wachstum und, obschon ungesucht, zur Wertpotenzierung des eigenen Lebens — zugleich aber, sofern es auf Andere ausstrahlt, auch zur Wertpotenzierung von deren Leben.

Die Stellung des Weisen zum fremden Leben und zur fremden Person geht nicht entfernt im rechtlichen Verhalten auf. Sie ist Interesse an der Eigenart, ein Erfassenwollen gerade des Fremdartigen, ein Hingegebensein an fremde eigentümliche Werte. Der Weise hat die seltene Tugend des Verstehenwollens vor dem Verstehen, des Geltenlassens, auch wo das Verstehen versagt. Bedenkt man, wieviel menschliches Verstehen an mangelndem Verstehenwollen scheitert, und wie groß andererseits die seelische Not aller derer ist, die sich lebenslänglich vergebens sehnen von einer Seele verstanden zu werden, so ist es leicht zu ermessen, wie erlösend, befreiend, beglückend ein wahrhaft Weiser unter Unweisen ist. Er ist der geborene Freund, der seelische Helfer. Und er ist nicht weniger der sittliche Führer, Erzieher. Die Leitung fremden Lebens besteht nicht in der Aufbürdung von Forderungen, sondern in der Hinlenkung auf die eigenen unverstandenen Werte der Person. Auch hier ist es ethische Divination, die den Wertblick über die Grenzen eigentlichen Verstehens hinaus erweitert.

So wenig der wissende Optimismus des Weisen ein eudämonologischer ist, so nahe bringt er gleichwohl seinen Träger der wirklichen Eudämonie. Der Satz der Alten, der Weise sei der Glückliche, trifft zwar nicht den ethischen Kern der Weisheit, ist aber gleichwohl wahr. Er drückt die natürliche Folgeerscheinung der wahren *σοφία* aus. Ruhe und Abgeklärtheit, liebevoller Blick für Eigenart und Wertgehalt ist der äußerste Gegensatz zur „Jagd nach dem Glück", und damit zugleich zu allem eigentlichen Eudämonismus. Nun aber liegt es im Wesen der Glückseligkeit, daß sie immer dem zufällt, der nicht nach ihr trachtet (vgl. Kap. 10. f.). Der Weise verbindet mit einem Herzen voller Ideale den nüchternen Blick, dem hochfliegende Erwartung ebenso fremd ist wie Gleichgültigkeit gegen echte Güter, wie Neid und Ressentiment. Ihm gibt nicht fremdes Glück den Maßstab ab, sondern die eigene Glückswürdigkeit; diese aber findet sich bei einem, der in strenger Selbstkritik lebt, von der Glücksfülle des wirklichen Lebens immer weit übertroffen. Die äußerste Herabsetzung der Ansprüche im Kynismus ist eine Übertreibung des Prinzips, ebenso die stoische „Selbstgenugsamkeit"

Digitized by Google

(αὐτάρκεια). Wohl aber ist in der Tendenz der Unabhängigkeit von äußeren Gütern ein wahrer Grundzug des Weisen getroffen. Nicht weniger Recht hat auch das Epikureische Ideal, wenn man es vor Überspannung bewahrt; es geht der Sache nach auf das weise Ergreifen des immer nahen Glücks. Nicht im Ansichreißen lebt der Weise, wohl aber im kultivierten Feingefühl des mannigfachen Wertvollen und in der ständigen allseitigen Teilhabe an ihm. Er lebt in der Fülle; ihm gehört, was er erfaßt und zu würdigen weiß. Der verstehende Blick, das lebendige Mitgehen und Wachsen des Wertsinnes mit dem Reichtum des Wirklichen ist von innen gesehen ein Anwachsen der Fülle und des seelischen Reichtums.

In der Synthese des stoischen und Epikureischen Lebensideals liegt die wahre Idee des Weisen. Der wertgeleitete Wirklichkeitssinn ist das Geheimnis des Weisen. Ihm ist das achtlose Vorübergehen an der Wertfülle ebenso sehr Versündigung am Leben wie der unerfüllbare, utopische Lebensanspruch. Die reine Freude an allem, was der Freude wert ist, hat ihr Kriterium in der neidlosen Freude an fremdem Glück, das der eigenen Person versagt ist, in der achtungsvollen Anerkennung fremder Überlegenheit. Sie läuft schließlich aus in tiefe Dankesstimmung, in die große Grundstimmung ehrfürchtigen Staunens vor dem Wertreichtum des Lebens. Dem Weisen ist die Welt des Wirklichen unendlich reicher als Dichtung und Ideale. Er lebt im Bewußtsein seiner eigenen Kleinheit und Enge, seines Zurückbleibens und Nichtausschöpfenkönnens. Er sieht sich selbst als den Überreichen, Überschütteten, dessen Fassungskraft vor der Fülle versagt. Sein Maß ist immer schon zum Voraus erfüllt, seine Glücksfähigkeit überboten von der Überfülle. Und indem er aus diesem seinem Reichtum heraus ungewollt als Vorbild wirkt, ist er der wahre Erzieher der Menschen zur inneren geistigen Freiheit und zur einzig wahren Glückseligkeit.

46. Kapitel. Tapferkeit.

a) Einsatz der Person und moralisches Wagnis.

Die Weisheit ist ein Wert der führenden Instanz im Menschen, die Tapferkeit ein solcher der ausführenden. Jene liegt in der allgemeinen Wertrichtung der Fülle, diese in der von Kraft, Freiheit, Aktivität, Leidensfähigkeit. Der weiseste Wertblick ist moralisch ohnmächtig, wenn ihm nicht Tatkraft zur Seite steht, die es mit Widerständen aufnimmt — auch da, wo die eigene Person mit ihrem Leben, Wohlsein, Glück auf dem Spiel steht.

Die am meisten in die Augen fallende Erscheinungsform dieses Wertes ist die äußere „Tapferkeit", die Fähigkeit Leben und Blut ein-

Digitized by Google

zusetzen, das unbedenkliche Aufsichnehmen der äußeren Gefahr und das Standhalten in ihr, oder — wie die Alten sie nannten — die „Mannhaftigkeit" (*ἀνδρεία*, virtus). Im kriegerischen Jugendstadium der Völker gilt Tapferkeit als gleichbedeutend mit Tugend überhaupt.

An sich aber ist dieser Wert ein allgemeinerer. Er liegt in allem entschlossenen Vorgehen, aller festen Beharrung, aller still durchhaltenden Zähigkeit; d. h. er ist überall da, wo in der Sache ein Wagnis liegt, wo sie den Einsatz der Person verlangt oder ein Opfer heischt. Etwas davon ist vielleicht in allem echten Streben, wenigstens soweit in ihm Wagnis ist. In dieser allgemeineren Bedeutung hat die *ἀνδρεία* den Sinn des „Mutes" überhaupt.

Für die Selbständigkeit dieses Wertes ist es bezeichnend, daß er unabhängig vom Wert der Ziele, für die der Einsatz geschieht, besteht. Eine Tapferkeit kann, wie die des Catilina, „einer besseren Sache würdig" sein. Man kann also die Sache sittlich verurteilen und dennoch den hohen Mut, der sich für sie einsetzt, sittlich bewundern. Mit dem Zerrbilde der Tapferkeit, der leichtfertigen Tollkühnheit, dem Spielen mit der Gefahr (das bis zur Sensationslüsternheit gehen kann), hat diese Ablösbarkeit vom Wert des Zieles nicht das Mindeste zu tun. Das eine ist und bleibt eben doch echte Tapferkeit; ist auch die Sache schlecht, so bleibt doch subjektiv der Glaube an sie als Voraussetzung des Einsatzes. Das andere hat nur die äußere Ähnlichkeit mit ihr. Es fehlt die Hauptsache, der gefühlte Ernst des Einsatzes und der wenn auch nur vermeintliche Ernst des Zieles. Nur das bewußte Eintreten für die Sache mit der Person, auf die Gefahr hin, sie zu verspielen — was nur sinnvoll ist, wenn einem der Wert der Sache höher steht als die Person — ist echter Mut im Sinne eines selbständigen sittlichen Wertes.

Dieser sittliche Wert hat schon von seiner primitivsten Stufe her den Charakter der Selbstüberwindung. Er kann sich aber steigern bis zur Fähigkeit der Selbstpreisgabe und der Opferfreudigkeit. Das Paradoxe aber ist, daß die Steigerung von Mut und Tatkraft gerade mit der Steigerung des Widerstandes Schritt hält. Es ist geradezu ein Wertkennzeichen echter Tapferkeit, daß sie mit der Größe der Hemmung, des Wagnisses, der Gefahr nicht geschwächt wird, sondern wächst, an ihr gleichsam erstarkt. Es ist, als würden mit zunehmender Belastung auch neue und neue moralische Kräfte frei.

Dieses psychologisch rätselhafte Phänomen ist ethisch sehr wohl verständlich. Der Mut ist im Grunde ein Akt der Freiheit. Die Freiheit aber ist niemals als bestehende Tatsache vorhanden, sondern erwacht immer erst im gegebenen Konflikt, und zwar auch immer nur im Maße seiner Größe. Niemand kennt sich selbst in diesem Punkte,

Digitized by Google

bevor das Leben ihn auf die Probe stellt. Mancher traut sich gutgläubig das Größte zu, und versagt schon in der ersten besten Drangsal. Mancher ist kleinmütig, solange ihn kein ernstes Geschick trifft, aber im kritischen Augenblick erweist er sich als stark und hält stand. Es ist eine Art verborgener Gediegenheit der Person selbst, die hier zutage tritt. In ihr besteht die Tugend der Tapferkeit.

b) Sittlicher Wert und Verantwortungsfreudigkeit.

Das Wagnis ist allemal ein Aufsichnehmen — nicht nur der realen Folgen, sondern auch der moralischen Verantwortung. Diese Verantwortung kann vielerlei betreffen, je nachdem was die Person aufs Spiel setzt. Es braucht nicht Leib und Leben zu sein, es kann auch fremdes Wohlsein, Glück, Schicksal betreffen. In diesem Falle tritt zur freien Bestimmung über sich selbst die über den Anderen. Der Mut nimmt hier die moralisch tiefere Bedeutung des Wollens zur Verantwortung, des Mutes zur Schuld an. Überall, wo die Verhältnisse einen Menschen an die leitende Stelle gerückt haben, ist der Mut zur Tat in erster Linie eine Funktion der Verantwortungsfähigkeit und Verantwortungsfreudigkeit. Das Eingreifen in fremdes Leben — und auch der Alltag des gemeinen Mannes erfordert es von Tag zu Tag — ist für jeden, der nicht eben gewissenlos ist, das ungleich größere Wagnis, die schwerere Probe des Mutes. Denn hier ist die Gefahr, die er auf sich nimmt, die Schuld. Trotzdem ist der Verantwortungsfreudige, der es auf die Schuld ankommen läßt, der moralisch Größere, der Verantwortungsscheue aber der Minderwertige, Feige. Auf den sittlichen Mut kommt es an, in ihm liegt die Krisis.

In Wirklichkeit ist aller Mut zur Tat (Aktivität) zugleich Mut zum Leiden, zum Tragen von Konsequenzen, Mißgeschick und Schuld. Am Beispiel großen Stils ist das bekannt genug, an der Tragik von Heldentum und sittlicher Größe. Weniger sichtbar ist es im Kleinen, in den Konflikten des gewöhnlichen Lebens. Und doch ist es im Prinzip hier dasselbe wie dort. Jeder gegebene Konflikt erfordert den Mut der Entscheidung. Der moralisch Feige wird immer geneigt sein, sich passiv zu verhalten, die Dinge gehen zu lassen, nicht bedenkend, daß er sich auch damit — und zwar erst recht — schuldig macht. Er wahrt nur den Schein des Unbeteiligtbleibens; in Wahrheit fällt ihm, was in seiner Macht stand zu ändern, doch zur Last. Die Selbsttäuschung verschleiert nur die moralische Bequemlichkeit, die Unfähigkeit zur Initiative, zur Verantwortung.

Das sittliche Leben ist Wagnis und erfordert Mut in allen Stücken. Neben dem Mut zur Tat steht der Mut zum Wort, zur eigenen Über-

Digitized by Google

zeugung, Meinung, der Mut zur Wahrheit, zum Bekenntnis, ja schon zum Gedanken; nicht weniger der Mut zum eigenen Selbst und seinem wahren Empfinden, zur Persönlichkeit, der Mut zum großen Gefühl, zur Liebe, zur schicksalhaften Leidenschaft (hier besonders gibt es die falsche Scham, Menschenfurcht, das feige Sichverstecken); ja, es gibt den Mut zum Leben, zum Erleben, zum Durchmachen und Auskosten, nicht weniger als den Mut zum Glück. So kommt es, daß auch die bloß „teilhabende" Weisheit von Schritt zu Schritt auf die komplementäre Tugend der Tapferkeit angewiesen bleibt.

47. Kapitel. Beherrschung.

a) σωφροσύνη und ἐγκράτεια.

Was die Alten σωφροσύνη nannten, ist durch die übliche Übersetzung „Besonnenheit" in ein falsches Licht gerückt worden. Nicht um Besinnlichkeit handelt es sich, sondern um den Wert des seelischen Maßes oder Ebenmaßes, um die Eindämmung alles zerstörend Unmäßigen und um die moralische Kraft der Beherrschung. Das drückt am besten der stoische Begriff der ἐγκράτεια aus, der das „Sich in der Gewalt Haben" meint, das Herr sein über sich selbst.

Die Antike brachte sie in engste Beziehung mit σοφία und ἀνδρεία. Beide kehren in ihr als Momente wieder, jene als Leitendes, diese als Kraftwert. Dennoch ist sie beiden gegenüber ein durchaus neuer Eigenwert. Denn nicht um Leitung und Kraft als solche handelt es sich, sondern um die Unterordnung des eigenen Innenlebens unter sie. Auch nicht um das Eintreten der Person für die „Sache" ist es hier zu tun, sondern um Zurückweisung inneren Übermaßes um der Person selbst willen, um Beschränkung als Selbstwert, um Bekämpfung der Wucherung, des inneren Krieges — zugunsten innerer Harmonie.

Die Beherrschung ist dabei keineswegs rein negativ als ein Beschneiden oder Niederhalten zu verstehen, als wäre das Naturhafte eitel böse. Sie ist die innere Formung und Gestaltung alles Natürlichen im Menschen, aller dunklen Mächte, die er in sich vorfindet, die aus tiefer Unbewußtheit aufsteigend dem Bewußtsein als gegebene entgegentreten. Instinkte, Triebe, Affekte, Leidenschaften stehen an sich keineswegs wertindifferent da, wohl aber sind sie zunächst sittlich wertindifferent. Sie bilden, aufbauend und zerstörend wie sie sind, ein gewaltiges Material an Inhalt und Kraft, eine innere Welt, die der Auswertung harrt gleich der äußeren.

Allzu lange hat die stoische Auffassung von der Schlechtigkeit und Schädlichkeit der „Affekte" in der Ethik geherrscht. Ihre Konsequenz war die Forderung der Ausrottung (Exstirpation) oder Ertötung der

Digitized by Google

Affekte. Diesem aſketiſchen Ideal hat die chriſtliche Anſicht von der wurzelhaften Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur noch Vorſchub geleiſtet. Sind die Affekte nichts als Störungen oder Schwächen des Menſchen, ſo iſt es nicht zu vermeiden, daß die Moral dem naturwidrigen Ideal der Aſkeſe verfällt. Daß hierin eine ſchwere Verkennung nicht nur der Naturanlage überhaupt, ſondern auch eines autonomen Wertes, des Lebenswertes, liegt, deſſen innere Erſcheinungsform damit ſchlechterdings verleugnet wird, iſt ſchon in anderem Zuſammenhang zur Sprache gekommen (vgl. Kap. 36. a.). Daß aber auch der eigentlich ethiſche Sinn der σωφροσύνη verloren geht, iſt noch ein Kapitel für ſich.

Es iſt erſtens pſychologiſch falſch. Die Affekte und alles, was dem genus nach zu ihnen gehört, ſind die Wurzel des emotionalen Lebens, der ſeeliſchen Kraft; ſie ſind die Materie des inneren Lebensgehalts, die Baſis ſeiner Fülle. Mit ihnen zugleich würde man das ſeeliſche Leben ſelbſt ausrotten. Daher die ethiſche Armut des Aſketen.

Aber es iſt zweitens auch ethiſch falſch. Alles echte Sollen iſt poſitiv. Es verlangt nicht ein Zerſtören, ſondern ein Aufbauen, ein Schaffen des Höheren aus Niederem. Aus „nichts" kann kein Wert verwirklicht werden. Für allen inneren Aufbau aber iſt die Welt der Affekte das Material; freilich nicht eine in ſich ungeformte Materie, wohl aber Materie im Sinne einer bloß niederen Geformtheit. Mit ihrer Zerſtörung wird auch aller Aufbau unmöglich.

Der allein haltbare Sinn des in der σωφροσύνη vorausgeſetzten (inneren) Sachverhaltswertes iſt gerade das Gegenteil der Zerſtörung, der Aufbau, die Entfaltung des Affektlebens ſelbſt, ſeine Durchbildung, organiſche Geſtaltung, Entwicklung zur Harmonie, die Begünſtigung und Sicherung ſeiner Blüte. Denn die Sicherung eben kommt nicht aus den Affekten ſelbſt, ſo wenig als Harmonie. Der pſychologiſch-naturhafte Charakter der Affekte iſt tyranniſch; ein jeder hat die Tendenz die anderen zu verdrängen, ſich auf ihre Koſten breit zu machen. Dieſe Trägheitskraft der emotionalen Mächte iſt ihre innere Gefahr, das innere Bedrohtſein des Menſchen von ihnen her. Man kann ſagen, ihr Gleichgewicht iſt ein ewig labiles. Die Stabiliſierung kann ihm nur von anderer Seite her kommen.

Die negative Seite der Beherrſchung richtet ſich ausſchließlich gegen das Unmaß, das Ungleichgewicht, die Selbſtentzweiung. Ihr poſitiver Sinn iſt die ἐγκράτεια im ſtrengen Sinne, als das Gewalthaben über die Affekte, die Tugend des inneren Maßes, der poſitiven Formgebung des Gefühlslebens und ſeiner Auswertung unter einheitlich leitenden Geſichtspunkten. Sie iſt eine Art innerer Ordnung, inneren Rechtszuſtandes, eine Geſetzlichkeit und Gerechtigkeit des inne-

Digitized by Google

ren modus vivendi — ähnlich wie die δικαιοσύνη die des äußeren ist. Den Alten, sofern sie nicht asketisch desorientiert waren, gipfelte die σωφροσύνη in der ausgeglichenen inneren Schönheit des charakterlich durchgebildeten und gefestigten Menschen, in der καλοκἀγαθία. Nichts ist im Grunde diesem Ideal so zuwider wie die stoische Abstumpfung und Vergröberung des Gefühls — um des bloßen Gleichmutes und Alles-Ertragenkönnens willen. Viel näher steht ihm die Epikureische Verfeinerung, Bereicherung, Durchbildung des Gefühlslebens, einschließlich der Steigerung der Genußfähigkeit im Sinne des ethischen „guten Geschmacks" (der sapientia), — obgleich der darin versteckte Eudämonismus schließlich auch den objektiven Eigenwert der Beherrschung, als eines sittlichen Quale des Habitus, dennoch verfehlt.

b) Gehorsam, Zucht, Charakterbildung.

Das Eigentümliche dieser Tugend ist, daß sie in hohem Maße erwerbbar, bildbar, ja auch an Anderen erziehbar ist. Das liegt in ihrem Wesen, eben weil sie in einem inneren Herrwerden über das an sich herrenlose Natürliche im Menschen besteht. Sie ist vielleicht der niederste unter den Tugendwerten (so schon von Platon eingeschätzt), eine Mindestanforderung, die der Mensch an sich zu stellen hat; erst über ihr erheben sich die höheren sittlichen Aufgaben. Nach Aristoteles erreicht sie nur gerade das Niveau des „nicht Schlechten". Das mag übertrieben sein; immerhin braucht man sie nur gegen das hohe Ethos der Tapferkeit und Weisheit zu halten — das sich bis zum Heldentum bzw. zur sittlichen Größe erheben kann —, um den Unterschied der Werthöhe deutlich herauszufühlen.

Ihre Erfüllung ist deswegen doch keineswegs leicht und keineswegs einem jeden eigen, der seiner persönlichen Artung nach manchem höheren Werte genügt. Im sittlichen Sein solcher Menschen bleibt dann gleichsam eine Lücke, welche ihr Ethos uneinheitlich macht. In all diesen Beziehungen ist die Beherrschung der Gerechtigkeit verwandt.

Der Charakter der moralischen Grundlage und der Bildbarkeit macht es, daß in der Wertrichtung der Beherrschung eminent positive Erziehungsaufgaben liegen. Die Schulung der Selbstüberwindung im Kleinen, die Erlernbarkeit des Gehorsams, der Zucht, die Erstrebbarkeit und Erwerbbarkeit der inneren Lebensform, die Gewöhnung an das Dominieren fester Willensziele über die schwankende Neigung, kurz die innere Disziplin, die schließlich in Selbstzucht, spontane Selbstbeherrschung und Selbstleitung einmündet — alles das ist von altersher der Pädagogik wohlbekannt. Die populäre Moral ist daher oft genug in den Fehler verfallen, die „Zucht" für die Sittlichkeit überhaupt

Digitized by Google

zu halten. Das ist ebenso falsch wie die einseitige Moral der Gerechtigkeit oder Tapferkeit.

Eine ernstere Gefahr der Erziehung liegt aber in der rein äußerlichen Dressur, etwa der des bloßen Gehorsams. Mit der Fähigkeit der Willensunterordnung allein, so wertvoll sie sein mag, ist dem ins Leben tretenden Menschen nicht gedient, wenn ihr nicht die Fähigkeit selbständiger Willensleitung zur Seite steht. Diese aber ist schon weit weniger erziehbar — eben weil sie positiver, inhaltlich höher geartet ist und über die Grenze bloßer Beherrschung schon beträchtlich hinausragt. In der Charakterbildung macht eben die Zucht nur den Grundstock aus. Alle Disziplinierung der niederen Mächte im Menschen ist nur Vorbedingung für den Spielraum der höheren sittlichen Qualitäten.

48. Kapitel. Aristotelische Tugenden.

a) Die Theorie der μεσότης.

Die Werttafel der Tugenden, wie die Antike sie ausgebildet hat, ist mit den „vier Platonischen Tugenden" nicht erschöpft. Aristoteles namentlich und die ältere Stoa haben hier noch manches hinzugefügt, was sich als von bleibendem Wert erwiesen hat. Die „Nikomachische Ethik" ist bis heute eine wahre Fundgrube für den Wertforscher. Es sei deshalb hier wenigstens einiges von ihrem Inhaltsreichtum — ohne den Anspruch der Vollständigkeit — zur Ergänzung angefügt. Da die Worte, mit denen sich diese Werte bezeichnen lassen, höchst unzureichend sind — die Umgangssprache differenziert nicht annähernd so fein wie das Wertgefühl, und schon Aristoteles rang mit den Worten und sah sich zu schwerfälligen Neubildungen gezwungen —, so läßt es sich an diesem Punkt nicht vermeiden einen Einblick in die ganze Methode der Inhaltsbestimmung von Werten zu nehmen, wie Aristoteles sie ausgebildet hat. Das aber setzt seine sehr eigentümlich angelegte Theorie der Tugend überhaupt voraus. Und da an dieser eine Reihe traditioneller Mißverständnisse hängt, so gilt es den Sinn dieser Theorie selbst zunächst wiederzugewinnen.

Bekanntlich bestimmt Aristoteles die Tugend als ein „Mittleres" (μεσότης) zwischen zwei Extremen (ἄκρα), die beide Schlechtigkeiten (κακίαι) sind. Die eine der letzteren ist allemal ein Zuviel, die andere ein Zuwenig (ὑπερβολή und ἔλλειψις). Den Nachweis für diese These gibt einzig die inhaltliche Analyse der Werte selbst. Das bekannteste Beispiel liefert die σωφροσύνη; sie ist nach Aristoteles ein Mittleres zwischen Zügellosigkeit und Gefühllosigkeit, oder Gefühlsstumpfheit (ἀκολασία und ἀναισθησία). Ebenso ist die Tapferkeit die μεσότης zwischen Feigheit und Tollkühnheit (δειλία und θρασύτης), die Gerechtigkeit zwi-

Digitized by Google

schen Unrechttun und Unrechtleiden (ἀδικεῖν und ἀδικεῖσθαι), die ἐλευθεριότης (d. h. die Freizügigkeit mit Geld und Besitz) zwischen Kleinlichkeit und Vergeudung (ἀνελευθερία und ἀσωτία); die der σωφροσύνη verwandte πραότης — die fast mehr den objektiven Gleichmut als eigentliche „Sanftmut" zu meinen scheint — zwischen Jähzornigkeit und Unfähigkeit zum gerechten Zorn (ὀργιλότης und ἀοργησία).

Man sieht schon aus diesen Beispielen, daß die μεσότης in jedem eine andere ist, bald mehr bald weniger streng ein Mittleres. Aristoteles besteht auch keineswegs auf der schematischen Durchführung dieses Gedankens, an der φιλία und den „dianoetischen Tugenden" läßt er ihn fallen. Ob das Prinzip sich verallgemeinern läßt, ist daher von vornherein eine müßige Frage. Bei den „ethischen Tugenden" aber ist es als leitender Gesichtspunkt durchgeführt. Eine jede Tugend ist auf ein Etwas bezogen (περί τι), auf einen spezifischen Inhalt — gleichwie auf eine Materie —, dem gegenüber es eine ganze Skala von Verhaltungsweisen (ἕξεις) des Menschen gibt. So ist die σωφροσύνη auf Lust und Unlust, die Tapferkeit auf Gefahr und Schrecknis, die ἐλευθεριότης auf Geldeswert bezogen. Und jedesmal ist die Tugend eine bestimmte ἕξις in der Reihe möglicher ἕξεις, und zwar eine mittlere.

Diese Theorie ist von jeher dem Spott der Gegner ausgesetzt gewesen. Es erscheint gar zu lächerlich, daß der Ernst der „Tugend" in der Trivialität der „goldenen Mittelstraße", d. h. recht eigentlich in der „Mittelmäßigkeit" aufgehen sollte. Auch die Erwägung, daß dem Hellenen „Maß" und „Schönheit" nahezu identisch sind, hilft hier wenig. Es bleibt widersinnig, daß die weitere Steigerung eines moralisch Guten wieder zur κακία zurückführen soll — wenn auch zu einer anderen als derjenigen, über der sie sich als ihr Gegenstück erhob. Es ist vielmehr evident, daß eine Tugend in sich selbst steigerbar ist, ohne jemals ihren Wertcharakter zu verlieren, d. h. daß ihr Wertcharakter ein absoluter ist, ein axiologisches Extrem (ἄκρον). Beherrschung, Tapferkeit, Gerechtigkeit haben, als Wertcharaktere genommen, durchaus keine obere Grenze. Es ist unmöglich, sie zu übersteigern.

Das kann der Sinn der Mesotes-Lehre nicht sein. Wie sehr man auch in ihr eine breite Paraphrase des volkstümlichen μηδὲν ἄγαν sehen mag, die Absolutheit der Tugendwerte kann, nachdem Platons Ideenlehre sie philosophisch entdeckt hatte, dem Aristoteles nicht wohl entgangen sein. Was also ist der positive Sinn der Theorie?

Man braucht nach ihm nicht weit zu suchen. Aristoteles spricht ihn selbst in nüchternster Form aus — an einer Stelle im zweiten Buch der Nikomachischen Ethik, deren philosophisches Gewicht von den Interpreten lange nicht genugsam gewürdigt worden ist: „Daher nach dem

Digitized by Google

Geſichtspunkt des Seins und des Logos, der die Weſensbeſtimmung (die ontologiſche) ausſpricht, iſt die Tugend ein Mittleres, nach dem Geſichtspunkt des Beſten aber und des Guten überhaupt iſt ſie ein Extrem“[1]). Hier iſt es deutlich ausgeſprochen, daß die Tugend immer zugleich *μεσότης* und *ἀκρότης* iſt, nur in verſchiedener Beziehung. An jeder Tugend ſtehen einander zwei Geſichtspunkte entgegen, ein ontologiſcher (durch *ὀυσία* und *τί ἦν εἶναι* angedeutet), der die Seinsform des Verhaltens betrifft — man möchte ſagen, die Materie des Wertes —, und ein axiologiſcher, der den Wertcharakter ſelbſt betrifft (*κατὰ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ*). Im Sinne des letzteren iſt die Tugend *ἀκρότης*, im Sinne des erſteren *μεσότης*. Das beſagt unzweideutig: als ethiſcher Wert iſt ſie ein Abſolutes, über das hinaus es kein Zuviel (*ὑπερβολή*) geben kann. Ein Mittleres iſt ſie nur der Seinsform nach.

Analyſiert man die Problemlage genauer, ſo findet man, daß hier zwei Dimenſionen heterogener Gegenſätze einander ſchneiden bzw. ſenkrecht aufeinander ſtehen: 1. die von *ὑπερβολή* und *ἔλλειψις* als die ontologiſche und 2. die von *ἀγαθόν* (*ἀρετή*) und *κακόν* als die axiologiſche. Ontologiſch würde in jedem genus von *ἕξεις*, die auf einen beſtimmten Inhalt bezogen ſind, das Kontinuum möglicher *ἕξεις* ein geradliniges ſein, mit den Extremen *ὑπερβολή* und *ἔλλειψις*. Das Hinzutreten der axiologiſchen Dimenſion aber biegt die Gerade in eine Parabel um, denn beide ontologiſchen *ἄκρα* ſind in ihrem Sinne *κακία* (unteres Extrem), während die Zwiſchenglieder ſich dem *ἀγαθόν* (dem oberen Extrem) nähern und in einem Kulminationspunkt den Habitus der *ἀρετή* erreichen. Dieſe iſt alſo ontologiſch ein Mittleres, axiologiſch aber ein Höhepunkt. Von ihr ab fällt die Kurve wieder nach der anderen *κακία* zu. Es gibt ſomit, wenn man beide Gegenſatzdimenſionen zugleich berückſichtigt, keinen geradlinigen Übergang von *κακία* zu *κακία*, ſondern nur den paraboliſchen über die *ἀρετή*[2]).

---

[1]) Die Stelle lautet im Text Eth. Nic. II. 6. 1107a, 5—8: *διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.* Die Prägnanz der Gegenüberſtellung leidet durch jede Überſetzung, weil die Häufung der ontologiſchen Termini *οὐσία* und *τί ἦν εἶναι* ſich in keiner Weiſe nachahmen läßt. Ich folge in der Interpretation der Stelle, ſowie überhaupt in vielen Einzelheiten dieſes Kapitels den Ausführungen der Arbeit von M. v. Kohoutek über „Die Differenzierung des *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*“ I. Kap. 6 (vgl. die Anmerkung auf S. 256).

[2]) M. v. Kohoutek a. a. O. S. 55 bringt hierfür das nebenſtehende anſchauliche Schema (Fig. 1). Die Horizontale gibt die ontologiſche, die Ver-

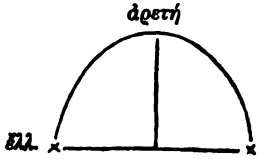

Fig. 1.

Digitized by Google

So ist es zu verstehen, daß es ein Hinausgehen über die ἀρετή in der weiteren Steigerung der spezifischen Wertqualität des Verhaltens nach Aristoteles gar nicht gibt. Denn die Verlängerung der Übergangslinie kann eben über ihren Kulminationspunkt hinaus nicht steigen, sondern nur fallen. Die μεσότης ist kein Wertmittleres. Als Höhepunkt aber wiederum ist sie kein qualitativ (ontologisch) extremes Verhalten. Daher besteht die ontologische Mittelstellung zu Recht.

Unerklärt bleibt hieran freilich, warum es gerade der eine Punkt der Kurve, die eine Art des Verhaltens unter unendlich vielen Abstufungen ist, die einen Wert hat. Hier setzt offenbar stillschweigend ein Gesichtspunkt höherer Art ein, der die beiden Dimensionen in jedem einzelnen Fall erst eindeutig aufeinander bezieht. Daß Aristoteles ihn in der höheren Formung erblickt, läßt sich aus den inhaltlichen Zusammenhängen mit seiner Metaphysik mit einiger Sicherheit entnehmen. Aber das ist ein Problem für sich, das als solches bei ihm nicht aufgeworfen ist. Recht aber dürfte die ganze Theorie — wie sie auch zu ergänzen sein mag[1]) — doch in dem Hauptpunkt haben, daß überhaupt „Tugend" ein in zwei sich schneidende Dimensionen eingelagertes Gebilde ist. Denn als menschliches Verhalten (der Materie nach) ist sie ein Reales und fällt unter die Mannigfaltigkeit ontischer Seinsformen; als sittlicher Wert aber ist sie ein ideales Gebilde, dessen Autonomie sich auch in der Realisation erhält. Insofern fällt sie tatsächlich gerade ihrem ethischen Wesen nach in eine andere Dimension. Das heißt aber, daß alles menschliche Verhalten außer seiner Einordnung in die spezifischen Seinsbestimmtheiten noch in die ethische Gegensatzdimension „Wert — Unwert" (ἀγαθόν — κακόν) fällt.

b) Die σωφροσύνη im Lichte der μεσότης.

Nicht so sehr die Theorie selbst als der Gesichtspunkt, der sich in ihr birgt, erweist sich nun als heuristisch fruchtbar in der Aufweisung sittlicher Werte. In der Tat hat Aristoteles damit Werte aufgedeckt und eindeutig sichtbar gemacht, für die ähnliches weder vor noch nach ihm gelungen ist. Daß der Charakter dieser Werte als Gesinnungswerte dabei nicht ganz zu seinem Recht kommt, ändert an diesem Verdienst nichts.

Am wenigsten kommt bei diesem Vorgehen noch für die ohnehin wohlbekannten Platonischen Tugenden heraus. Für das Wesen der Tapferkeit z. B. macht es wenig aus zu wissen, daß sie zwischen δειλία

tikale die axiologische Dimension. Das Wesen der ἀρετή, wie Aristoteles es versteht, liegt in ihrer Doppelstellung als μεσότης in der ersteren und als ἀκρότης in der letzteren.

[1]) Zur systematischen Auswertung der μεσότης-Theorie vgl. unten Kap. 61, d. u. e.

Digitized by Google

und θρασύτης liegt; es ist nur gar zu sichtbar, daß sie viel näher zur letzteren (der ὑπερβολή) liegt als zur ersteren, und daß ihr eigentlicher Gegensatz die Feigheit ist. Noch schwächer ist die Mesotes-Stellung der Gerechtigkeit; zu ihr als Gesinnungswert ist nur das Unrechttun (ἀδικεῖν) ein sittlicher Gegensatz, nicht das Unrechtleiden (ἀδικεῖσθαι). Dieses ist keine Schlechtigkeit, sondern nur ein Übel.

Viel strenger kommt der Sinn der μεσότης schon in der σωφροσύνη heraus. Hier liegt das Wesen der Sache eben im Maßhalten. Es ist im Gegensatz zur kynischen und stoischen Abstumpfungs- und Ertötungsmoral ein hohes Verdienst des Aristoteles, die ἀναισθησία (d. h. die Stumpfheit des Gefühls für Lust- und Güterwerte) auch als moralische Minderwertigkeit (κακία) erkannt zu haben. Damit ist dem Asketismus jeder Art die Grenze vorgezogen. Immerhin liegt auch hier die Tugend nicht eigentlich in der ontologischen „Mitte", sondern näher zur ἀναισθησία. Die ἀκολασία ist und bleibt die eigentlich zu bekämpfende Schlechtigkeit. Denn — so argumentiert Aristoteles — sich von der Lust abwenden, dem Affekt widerstreben, liegt nicht in der menschlichen Natur.

c) Ἐλευθεριότης, πραότης, μεγαλοπρέπεια.

Von den oben angeführten Beispielen sind es gerade die weniger bekannten, an denen sich der Gesichtspunkt der Mitte als heuristisches Prinzip der Wertbestimmung besser bewährt. Es sind das zugleich die spezielleren, weniger zentralen Tugenden. Die Freizügigkeit in bezug auf den Geldeswert (ἐλευθεριότης) ist in der Tat treffend charakterisiert durch die doppelte Gegensatzstellung zur Kleinlichkeit und zur Verschwendung — wennschon Aristoteles in der letzteren die geringere Verfehlung sieht.

Ein besonderes Verdienst aber dürfte bei der πραότης in der Einsicht liegen, daß nicht nur die leichte Reizbarkeit zum Zorn (ὀργιλότης), sondern auch die vollständige Unreizbarkeit, die phlegmatische Unfähigkeit zum Zorn (ἀοργησία) ein moralischer Mangel ist. Es liegt darin die Voraussetzung, daß der Zorn an sich etwas wertvolles ist, also mittelbar, daß es überhaupt den sittlich wertvollen Affekt gibt, und daß auch hier, wie überhaupt im Reich der Affekte, die Krisis von Gut und Böse in der richtigen Leitung liegt — man könnte hier direkt sagen: in der Richtung des Affekts auf den ihm angemessenen Gegenstand. Daß hierin eine weit tiefere Würdigung der „Affekte" liegt, als wir sie sonst bei den Alten finden, liegt auf der Hand.

Im Sinne weiterer Ergänzung der Werttafel ist es von besonderem Interesse, daß Aristoteles die auf den niedersten materiellen Sachwert (χρήματα) bezogene „Freizügigkeit" (ἐλευθεριότης) durch eine zweite,

Digitized by Google

höhere, aber auf dasselbe Wertfundament bezogene Tugend gleichsam überbaut, durch die μεγαλοπρέπεια. Man könnte dieses an sich unübersetzbare, aber dem Griechen geläufige Wort im Gegensatz zur bloßen „Freizügigkeit" am ehesten mit „Großzügigkeit" wiedergeben. Genauer läßt sich der Sinn so umschreiben: ein Verhalten, wie es „sich für materiell große Verhältnisse ziemt". Das ist keine Jedermannstugend. Sie kommt nur für den in Betracht, dem viel gegeben ist. Die Meinung ist, von dem wird auch viel verlangt. Auch sofern der materiell Begüterte besonderen sittlichen Verirrungen ausgesetzt ist, besteht solche höhere Anforderung an ihn zu Recht. Hier liegt denn auch die ontologische Gegensatzdimension in einer anderen Ebene: die beiden ἄκρα sind μικροπρέπεια und βαναυσία. Die erstere ist das den Umständen nicht angemessene, lächerliche Rechnen mit dem Pfennig, das „sich für kleine Verhältnisse wohl schicken würde" (genauer Wortsinn von μικροπρέπεια). „Banausie" dagegen heißt in Zusammenstellung mit ἀπειροκαλία soviel wie Protzentum, das hochstaplerische Übertrumpfenwollen im äußeren Glanz. Das Gemeinsame beider κακίαι ist die prinzipielle Verkennung des ethisch untergeordneten Wertcharakters von Reichtum und äußerem Gut. Auch hier aber liegt stillschweigend die Anerkennung des niederen Güterwertes deutlich zugrunde, die in der stoischen Ethik verloren gegangen ist.

d) Φιλοτιμία und μεγαλοψυχία.

Daß „Ehrgeiz" ein axiologisch schillernder Begriff ist, in dem ein Wert und zugleich auch ein Unwert steckt, ist eine triviale Wahrheit. Die Sprache zeichnet weder die Tugend noch die Untugend darin besonders aus. Mit dem griechischen Wort φιλοτιμία ist es ganz ähnlich, nur daß der Unwert vielleicht etwas stärker durchblickt. Der sittliche Wert im Ehrgeiz also ist „ohne Namen" (ἀνώνυμος). Ihm stehen als κακίαι gegenüber die eigentliche φιλοτιμία und die ἀφιλοτιμία, überspannte Ehrbegier und gänzlicher Mangel an Ehrgeiz, oder etwa Strebertum und Strebensunfähigkeit (Willenlosigkeit). Die φιλοτιμία als Wert ist eine echte μεσότης, eine strenge Tugend des rechten Maßes. Von allen speziellen Werten der Nikomachischen Ethik erscheint sie als der am wenigsten selbständige; sie läßt sich restlos der σωφροσύνη subsumieren. Auch hier ist das zugrundeliegende Affektmoment als solches wertvoll.

Ähnlich wie bei der ἐλευθεριότης überbaut nun Aristoteles die φιλοτιμία mit einem höheren Wert, der μεγαλοψυχία. Dieses Verhältnis ist in der Nikomachischen Ethik durch die Darstellungsform und die äußere Reihenfolge verdunkelt, bleibt aber sachlich unverkennbar. Der merkwürdige neue Wert, für den die Späteren wenig Verständnis

Digitized by Google

gehabt haben, ist von Aristoteles als eine Art Krönung, ein sittliches Ideal gemeint. Der Name, der wörtlich „Seelengröße" besagt, verrät nur wenig. In ihm birgt sich ein ganzes System spezifischerer Werte. Die Grundbestimmung aber liegt darin, daß es sich auch hier wie bei der *φιλοτιμία* um ein Verhältnis zum Güterwert der Ehre handelt (*περὶ τιμάς*). Aber wie die *μεγαλοπρέπεια* so ist auch die *μεγαλοψυχία* nicht jedermanns Sache, sondern ein Ausnahmewert. In ihr handelt es sich um die *τιμὴ μεγάλη*, oder wie es auch heißt, um die höchsten und in keiner Weise mehr dienenden (nützlichen) Werte (*τὰ καλὰ καὶ ἄκαρπα*) Der *μεγαλόψυχος* ist der Hochgesinnte, sein Ethos liegt in der Wertrichtung des Edlen. Er mutet sich das Große an und rechtfertigt die Anmutung, indem er seiner auch wirklich würdig und fähig ist. Der hervorstechende Zug an ihm ist die berechtigte hohe Selbsteinschätzung, oder richtiger gesagt vielleicht, die erfüllte Berechtigung selbst zu ihr, der sittliche Stolz, der auf echter Größe und Würdigkeit beruht. Selbstunterschätzung des sittlich Hochstehenden, Selbstverkleinerung, selbstherabsetzende Demut (*μικροψυχία*) ist nach Aristoteles so wenig wertvoll als Selbstüberschätzung und Aufgeblasenheit (*χαυνότης*). Diese beiden Extreme sind keine eigentlichen Schlechtigkeiten, sie richten kein Unheil an. Aber sie sind doch moralisch minderwertig. Die *μεγαλοψυχία*, die als *μεσότης* zwischen ihnen liegt, ist eine Tugend höherer Ordnung. Die *μεσότης* betrifft also hier die Selbsteinschätzung selbst, das sittliche Selbstbewußtsein (das *ἀξιοῦν ἑαυτὸν*). Charakteristisch dafür ist die Definition des *μεγαλόψυχος* (Eth. Nic. 1123 b. 2) als des *μεγάλων ἑαυτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν*, d. h. als dessen, der sich selbst großer Dinge wert achtet, sofern er es wirklich ist. Jede Nichtübereinstimmung von Selbsteinschätzung und sittlichem Sein ist unwürdig, sowohl der falsche Stolz, den das Sein der Person nicht rechtfertigt, als der Mangel an Stolz, der sich mit moralischer Deteriorität gemein macht. Jener ist eitel, dieser würdelos. Der *μεγαλόψυχος* nun ist der im Großen berechtigt Selbstbewußte — im Kleinen ist es einfach der *σώφρων*, der seine moralische Beschränktheit kennt. Denn nur in bezug auf hohen Wert ist sittliches Selbstbewußtsein Stolz zu nennen; in bezug auf geringen Wert ist es ebensogut Demut. Nur die wirkliche Größe des sittlichen Seins berechtigt eben zum Stolz.

Der echte moralische Stolz macht nicht das ganze Wesen der *μεγαλοψυχία* aus, aber er ist doch das eigentlich Zentrale und auch das axiologisch Interessante in ihr. Denn daß es überhaupt einen sittlichen Wert des Stolzes gibt, ist keine Selbstverständlichkeit. Es kommt für unsere Betrachtung nicht darauf an zu entscheiden, ob er zu Recht besteht; es genügt sich klar zu machen, daß die Antike einen solchen kennt, und daß ihr philosophischer Sprecher Aristoteles ihn sehr genau zu be-

Digitized by Google

stimmen weiß, ja in ihm eine Art sittlicher Vollendung sieht, einen *κόσμος ἀρετῶν*. Es ist auch wichtig einzusehen, daß er mit müßiger Selbstbespiegelung, oder auch nur Selbstgefälligkeit, so wenig zu schaffen hat als mit dem gespreizten Tugendstolz der Stoiker (im Ideal der *αὐτάρκεια*). Daß Verfälschungen dieses Wertes immer gefährlich nahe liegen, braucht man sich deswegen nicht zu verhehlen. Aber es wäre ganz falsch zu meinen, daß der Wert echten Stolzes den der echten Demut etwa ausschließe. Auch der berechtigt Stolze wird, wenn er klar sieht über sich, immer noch etwas haben, wovor er sich in Demut beugt, und sei es auch nur das Ideal, dem er zu genügen trachtet. Der Demütige aber wird, wenn er nicht würdelos werden will, immer noch etwas in sich tragen müssen, worauf er etwas hält. Diese Syntheſe mag sittlich schwer sein, denn der Gegensatz der Werte und der ihnen entsprechenden ethischen Haltungen ist ein offenkundiger. Aber er hat nicht die Form einer eigentlichen Wertantinomie.

e) *Νέμεσις*.

Inhaltlich der Gerechtigkeit verwandt ist eine Tugend, deren genauere Analyse Aristoteles schuldig geblieben ist, die *νέμεσις*. Man könnte ihren Inhalt als die sittlich gerechte Art der Anteilnahme an fremdem Ergehen, Lust und Leid, bezeichnen. Sie ist wie die Gerechtigkeit *πρὸς ἕτερον* gerichtet, aber nicht in bezug auf Güter und Handlungsweisen, sondern ausschließlich in bezug auf das Empfinden selbst. Aristoteles geht davon aus, daß es auch hierin zwei Arten der *κακία* gibt: die eine, die dem Mitmenschen sein Glück nicht gönnt, die andere, die ihm das Unglück gönnt, — Neid und Schadenfreude (*φθόνος* und *ἐπιχαιρεκακία*). Als *μεσότης* zwischen diesen setzt er die *νέμεσις* an. Es entgeht ihm dabei nicht ganz, daß diese beiden *ἄκρα* eigentlich keine strengen Gegensätze sind. Es blickt deutlich das Bewußtsein durch, daß es sich hier in Wahrheit um ein komplexeres Verhältnis handelt. Denn dem *νεμεσητικός* kommt es keineswegs auf das Mitfreuen und Mitleiden als solches, sondern auf beides nur „nach Verdienst" an. Ihn schmerzt es, wenn einer unverdient (*ἀναξίως*) leidet, und ebenso, wenn einer unverdient Glück hat (etwa wenn der Bösewicht triumphierend die Früchte seiner Taten genießt).

Danach sollte man meinen, das eine *ἄκρον* müsse in der Freude über unverdientes Glück oder Leiden bestehen; also das andere in der Unlust über verdientes. Beides liegt im Wesen der Sache, kommt aber bei Aristoteles nicht voll zur Geltung. Wie es aber mit der *μεσότης* und ihrer Verfehlung auch stehen mag, unverkennbar richtig geschaut ist doch die Sache selbst in ihrem positiven Kern: nämlich, daß es überhaupt einen sittlichen Wert der rechten Stellungnahme im Verhalten zu

Digitized by Google

fremdem Freud und Leid gibt, und daß dieser nicht etwa in Mitleid und Mitfreude schlechthin besteht — diese mögen an sich wertvoll sein, aber im Sinne eines anderes Wertes — sondern in einer Art innerer Gerechtigkeit der Anteilnahme im Maße der Würdigkeit und des Verdienstes. Diese innere Gerechtigkeit greift sittlich tiefer als die äußere.

f) *Αἰδώς.*

Gleichfalls als eine Art Stiefkind steht in der Nikomachischen Ethik die *αἰδώς* da, das sittliche Schamgefühl. Aristoteles will sie nicht recht als Tugend anerkennen; denn der sittlich Gute soll ja eben in jeder Hinsicht so sein, daß er sich nicht zu schämen hat — wie kann es da eine Tugend des Sichschämens geben? Dennoch ist sie positiv zu bewerten (*ἐπαινεῖται*). In Wirklichkeit tut eben der Mensch sehr vieles, dessen er sich zu schämen hat; dann aber ist es besser, wenn er sich dessen schämt, als wenn er sich nicht schämt. Von vielem auch hält ihn das Schamgefühl zurück; er fühlt, er müßte sich schämen, wenn er es täte, er schämt sich also es zu tun. So ist die *αἰδώς* mittelbar ein Wert. Sie ist gleichsam ein Surrogat für das fehlende Wertgefühl des Rechten. Man scheut die Verurteilung der Menschen, den schlechten Ruf (*φόβος ἀδοξίας*). Das ist eine Art Ersatz, wo die Stimme des Gewissens nicht unmittelbar spricht.

Sehr plastisch wird dieser Wert, wenn man auf seine Stellung als *μεσότης* hinblickt. Nach Aristoteles steht der *αἰδήμων* mitten inne zwischen dem *καταπλήξ* und dem *ἀναίσχυντος*, dem Verschüchterten (bzw. dem in Menschenfurcht Befangenen) und dem Schamlosen. Das ist wieder eine strenge *μεσότης*, wenn schon die Schamlosigkeit schlimmer ist als die übertriebene Scheu. Was der *αἰδώς* zur Tugend fehlt, ist daß sie keine eigentliche *ἕξις* (Verhalten), sondern mehr ein *πάθος* ist. Den Wertcharakter dieses *πάθος* aber will Aristoteles vorzugsweise am jugendlichen Menschen erblicken, dessen sittliche Unreife eben darin besteht, daß sein Leben mehr ein solches des *πάθος* ist a'ls des Wertbewußtseins. Daß hinter dem *πάθος* des Sichschämens sich schließlich auch ein — wenn schon unreifes, oder indirektes — Wertgefühl verbirgt, konnte Aristoteles von seiner Einstellung aus freilich nicht zur Geltung bringen.

Die *αἰδώς* ist in bestimmter Beziehung eng verwandt der *πραότης*, *φιλοτιμία* und *νέμεσις*. Sie teilt mit ihnen die Eigentümlichkeit, daß sie Affektwert ist. Gerechtes Mitgefühl, edler Ehrgeiz, gerechter Zorn (wie er mittelbar in der *πραότης* steckt) sind ebensosehr *παθή* wie das sittliche Schamgefühl. Ja, man könnte schließlich noch die *μεγαλοψυχία* zu dieser Gruppe rechnen, sofern auch im echten Stolz ein sittliches

Digitized by Google

Affektmoment ist. Ausdrücklich erkannt hat Aristoteles ein solches freilich nur in der αἰδώς. Bedeutsam aber ist die ganze Gruppe trotz ihrer Ungleichartigkeit dennoch durch die Einsicht, daß überhaupt es positive sittliche Werte, und zwar mannigfache, in der Sphäre der Affekte gibt. Mit dieser Einsicht ist Aristoteles den Stoikern und den meisten der Späteren weit voraus gewesen[1]).

VI. Abschnitt:

Spezielle sittliche Werte (zweite Gruppe).

49. Kapitel. Nächstenliebe.

a) Richtung auf die fremde Person.

Mit der Umwälzung, die das antike Ethos im Christentum erfuhr, bringt eine neue Schicht sittlicher Werte zum Bewußtsein durch. Ob sie in jeder Hinsicht die höhere Schicht ist, mag dahingestellt bleiben — die Materien sprechen am vernehmlichsten für sich selbst —, in ihrem Grundwert aber, der Nächstenliebe, so wie diese dem Grundwert der Antike, der Gerechtigkeit, gegenübertritt, bedeutet sie in der Tat die höhere Schicht.

Es ist nicht ganz leicht, diese Umstellung des Wertblickes von seiner religiösen Wurzel abzulösen; an sich aber ist es sehr wohl möglich. Gerade in dem Hauptpunkt, bei der Nächstenliebe, gelingt das ohne Schaden für die Sache. Schwerer ist es in bezug auf das Reinheitsideal, welches das ältere, mehr auf die Fülle orientierte Ethos ablöst. Unmöglich wird es erst dort, wo das Christentum verdunkelnd auf die antike Wertschau eingewirkt hat. Die Idee der Weisheit z. B. ist in dem neuen, alles beherrschenden Verhältnis des Menschen zu Gott untergegangen; ebenso die σωφροσύνη in der religiösen Auffassung von Sünde und Gnade, das Ethos der Tapferkeit und des Stolzes in der Standhaftigkeit des Glaubens und der Demut des Sünders. Hier klafft ein antinomisches Verhältnis von Diesseits- und Jenseitswerten, von eigentlicher Ethik und Religion, das als solches kein ethisches Problem mehr ist (vgl. Kap. 36. f.). Die Tatsache aber, daß hier, wiewohl in transzendenter Bezogenheit, auch neue ethische, rein im Verhältnis von Mensch zu Mensch spielende Werte zutage treten, darf darüber nicht verkannt werden.

[1]) Weitere Beispiele Aristotelischer Tugenden in Kap. 54 c.

Digitized by Google

Die Nächstenliebe (ἀγάπη), wie die Evangelien sie meinen, ist nicht Liebe überhaupt — weder der Platonische, auf die Idee gerichtete ἔρως, noch die persönliche „Freundesliebe" (φιλία) des Aristoteles; auch nicht die stoische ἀγάπησις, die ihr in ihrer universalistischen Tendenz freilich näher kommt, aber nur eine untergeordnete Rolle spielt. Nächstenliebe ist primär die Richtung auf den Nächsten, den Anderen, und zwar die positive, bejahende Richtung, die Gewichtsverlegung vom Ich auf das Du. Das Wort „Liebe" ist hierbei insofern irreführend, als es viel zu sehr die Gefühlsseite betont, während der Kern der Sache in der Gesinnung, der Intention, ja schließlich — und nicht an letzter Stelle — in der Handlung liegt. Auf die innere Nahstellung zum Anderen kommt es an; die aber tritt im Bedachtsein auf ihn als Person, im Eintreten für ihn mit der eigenen Person wie für sich selbst, zutage.

Der moderne (freilich viel mißbrauchte) Ausdruck „Altruismus" bringt diese Grundtendenz als Gegenstück zum Egoismus überhaupt — und keineswegs bloß zum gröblichen — genau zum Ausdruck. Die ganze Sphäre der erstrebbaren Sachverhaltswerte wird im Altruismus verschoben vom Bezugszentrum des eigenen auf das fremde Ich. Es ist die Aufhebung der den Habitus des Egoisten bestimmenden Fürsichseins-Tendenz des eigenen Ich in ein Sein für den Anderen. Wo diese Einstellung zwischen mehreren Personen eine gegenseitige ist, da ist sie zugleich das ethisch spontane Füreinandersein der Personen — im Gegensatz zur Gleichgültigkeit des bloßen Nebeneinanderseins, oder gar zum Gegeneinandersein. Die Wertsphäre der fremden Person rückt für das Ich in eine Linie mit der der eigenen. Das ist die Grundstruktur des Habitus, an dem hier der sittliche Wert hängt.

b) Positiver Inhalt und schöpferische Spontaneität.

Der Wert der Nächstenliebe ist genugsam bekannt. Ihn genau abzugrenzen ist aber deswegen doch nicht so einfach. Orientierend ist hierfür vor allem der Vergleich mit der Gerechtigkeit. Auch diese besteht im Verhalten zum Mitmenschen (πρὸς ἕτερον). Aber sie geht nur auf den berechtigten Anspruch, auf das Anrecht des Anderen, nicht auf alles überhaupt, was ihn angeht, und nicht auf sein persönliches Eigensein. Die Nächstenliebe aber geht auf die Person selbst, und um ihrer selbst willen — ohne Rücksicht auf Anrecht, Verdienst und Würdigkeit. Derselbe Gegensatz besteht zur νέμεσις, die auch Freude und Leid des Anderen nach Verdienst bejaht oder verneint. Die Nächstenliebe bejaht und begünstigt alles fremde Wohlsein, verneint alles fremde Ungemach und widerstrebt ihm.

Digitized by Google

Die gleiche Grundtendenz geht also nur einen Schritt weit. Der Wertgesichtspunkt selbst, die sittliche Forderung, ist eine andere. Gerechtigkeit stellt alle gleich, geht letzten Endes auf die ausgeglichene Allheit. Nächstenliebe stellt nur das eigene Ich dem des Anderen gleich, geht nur auf die „Nächsten", die jedesmal gegebene fremde Person, auf den engen Kreis der Erreichbaren. Mittelbar freilich ist sie für die Allheit wohl ebenso konstitutiv wie die Gerechtigkeit; aber sie setzt am anderen Ende an, nicht am legal richtigen Verhalten, sondern am Gesinnungskern, der alles positive Verhalten zum Anderen bestimmt.

Das hat seinen Grund in einem tieferen Unterschied. Gerechtigkeit ist zwar in ihrer Endintention auch aufbauend, in ihren Grundlagen aber ist sie negativ, ihre ersten Forderungen sind Verbote und Einschränkungen. Die Nächstenliebe ist von vornherein positiv. Ihr Gebot sagt gleich, was man tun soll. Freilich sagt sie eben damit auch, was man nicht tun soll. Aber das Negative bleibt untergeordnet. Sie umfaßt also in ihrer Gesamttendenz die Tendenz der Gerechtigkeit — wenn man von deren objektiven Schöpfungen im Gemeinwesen absieht — und geht inhaltlich über sie hinaus. Das sah schon Aristoteles deutlich am Wesen der φιλία: wenn alle Menschen Freunde wären, so bedürfte es keiner Gerechtigkeit — ein Satz, der sich nicht umkehren läßt; denn wenn auch alle gerecht wären, so würden sie doch der Liebe noch dazu bedürfen[1]). Noch sprechender bestimmt das Evangelium das Verhältnis der neuen Liebesmoral zur alten Rechtsmoral: „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen"; oder „darin hanget das ganze Gesetz und die Propheten".

Nicht in jeder Beziehung freilich ist Nächstenliebe ein vollgültiger Ersatz für Gerechtigkeit. Im Ganzen der Gemeinschaft bedarf es der festen Struktur des Gesetzes, der strengen Form, der Systemhaftigkeit. Der Aufbau großen Stils kann nicht Gefühlssache sein. Gerechtigkeit bleibt ein Eigenwert. Im engen Kreise dagegen wirkt die Nächstenliebe weit Größeres. Sie ist inhaltlich reicher, ist schaffend in jedem einzelnen Fall. Für sie gibt es kein Gesetzesschema. Denn jedesmal hat sie wieder ein neues Gesetz. Ihr etwas bestimmtes vorzuschreiben ist sinnlos, weil sie schöpferisch von der gegebenen Situation aus erst erschaut, was not tut, und sich lebendig Gesetze gebend inhaltlich immer wieder eine andere ist. Diese innere Spontaneität erhebt sie über alle Uniformität der bestimmten Norm.

[1]) Eth. Nic. 1155a 26; vgl. dazu auch 1159b 25: Gerechtigkeit und Liebe sind *περὶ τὰ αὐτὰ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς*.

Digitized by Google

c) Antinomisches Verhältnis zur Gerechtigkeit.

Die Nächstenliebe wurzelt im Gegensatz zur Gerechtigkeit in der Tiefe des Gemüts. Sofern beide die Bindung von Person zu Person betreffen, so bindet Gerechtigkeit nur Oberfläche an Oberfläche (daher hier das Ausgehen von den Reibungen und die Negativität der Verbote); Nächstenliebe aber bindet direkt Inneres an Inneres der Person. Das ist der Grund, warum sie sich an Normen und Gesetze nicht binden kann, ja auch keine aufstellen, nichts verallgemeinern kann. Sie erstreckt sich eben auf das ganze Leben des Menschen, in alle Lebenssphären und Situationen hinein. Ihr ist nichts zu klein oder zu geringfügig; auch das Unwägbarste wird ihr bedeutungsvoll, sofern es die Gesinnung des Liebevollen ausdrückt. Sie heiligt damit das scheinbar Richtige, erfüllt es mit Sinn und Gewicht. Darum ist sie lebendige Neuorientierung in jedem neuen Fall, erfinderisch das eigene Gebot der Situation erschauend. Die Verwurzelung in der Fülle des Menschenlebens macht ihre Lebendigkeit aus.

Diese Lebensfülle ist der Gerechtigkeit verschlossen, weil ihr der Mikrokosmos der Person verschlossen ist. Sie soll ihn auch nicht sehen. Der Richter, der „die Person ansieht", ist ungerecht. Die Alten stellten die Themis mit verbundenen Augen dar, nur Wage und Schwert in der Hand. Gerechtigkeit ist blind, objektiv wägend, starr richtend. Nächstenliebe ist sehend, beweglich, „sie richtet nicht". Sie sieht alles verstehend aus der Lebensfülle der Situation heraus. Sie ist nicht Urteilseinstellung auf die Tat, sondern Gemütseinstellung auf das Gemüt.

Aus dieser Auffassung heraus sah das junge Christentum sie als die Einheit der Tugend, als die „Größte", selbst neben „Glaube und Hoffnung". Alles Gute, das der Mensch tut, gilt dem Christen nur insofern als sittlich gut, als es aus Liebe geschieht. Alle anderen Werte haben ihm nur Wert durch diesen. Hier findet die radikale Besinnung der Moral auf die ethische Grundtatsache statt, daß nur Gesinnungswerte sittliche Werte sind. Was vom dominierenden Gerechtigkeitswert aus nur undeutlich gesehen werden konnte, tritt hier klar zutage: daß es nicht auf die Handlung selbst ankommt, sondern auf das Motiv. Am Gesichtspunkt der Liebe scheidet sich klar und prinzipiell der Intentionswert vom intendierten Wert.

Die Einheit der Tugend freilich ist die Nächstenliebe deswegen nicht. Das war eine Überspannung. Gerade ihr Gegensatzverhältnis zur Gerechtigkeit kann darüber belehren. Gerechtigkeit kann sehr lieblos sein, Nächstenliebe sehr ungerecht. Der Rechtswille, auch gepaart mit Haß, Feindschaft, Verachtung, bleibt doch Wille zum Rechten und als solcher wertvoll; und Liebe auch bei offenkundiger Ungerechtig-

Digitized by Google

keit bleibt doch Liebe und wertvoll in ihrem Sinne. Das liegt im Wesen beider Werte; ihre Verschiedenheit ist eine wurzelhafte, prinzipielle. Auch die verschiedenen Versuche, beide unter ein Gesetz zu bringen, dürfen als gescheitert angesehen werden. Kants kategorischer Imperativ wollte ein solcher Versuch sein. Er blieb in Wahrheit der Gerechtigkeit bedenklich nahe, schon durch seine Gesetzesform als solche. Das Spontan-Schöpferische der Liebe konnte er nicht in sich aufnehmen. Die bloße Reflexion darauf, ob die jeweilige „Maxime" zugleich Gesetz für Alle werden dürfte, lähmt die Lebendigkeit. Wie es denn von hier aus auch nur konsequent war, daß Kant die Liebe als Triebfeder zugleich mit aller anderen „Neigung" verwarf und — ganz nach dem Vorbild der stoischen Affektenlehre — als „pathologisch" bezeichnete.

Liebe und Gerechtigkeit sind grundverschiedene moralische Forderungen. Sie gehen nur den ersten Schritt zusammen — darin liegt die Verführung zur Täuschung —, dann aber gehen sie auseinander, beide mit autonomer Berechtigung; und in der Fülle ihrer konkreten Konsequenzen im Leben stehen sie — eben weil und soweit sie sich auf die gleichen Sachverhalte beziehen — antinomisch da. So kommt es, daß sie in der gegebenen Einzelsituation, wenn diese danach ist, in offenen Wertkonflikt treten können. Hier haben wir einen Fall der Wertantinomie unter den Tugendwerten selbst. Er ist um so bedeutsamer, als er zwischen den Grundwerten zweier Wertgruppen spielt. Das Besondere dieses Falles aber ist, daß die beiden Werte offenbar nicht von gleicher axiologischer Höhe sind. Die Nächstenliebe ist sichtlich der höhere Wert.

d) Ressentiment, unechte Liebe und Mitleid.

Der „Nächste" im Sinne der Nächstenliebe ist in erster Linie der Bedürftige, derjenige, der in Not ist. Das hat den Schein erweckt, als handelte es sich in ihr um nichts als eine Begleiterscheinung des „Mitleids". Dieses Mißverständnis, aus dem Schopenhauer eine Theorie gemacht hat, führte weiter zur Kritik der Nächstenliebe bei Nietzsche. Ist sie nämlich wesenhaft den Schwachen und Unterdrückten zugewandt, so liegt der Gedanke nicht so fern, daß sie an sich gar kein Wert ist, sondern nur vom Ressentiment der Unterdrückten fälschlich dafür gehalten wird. Darin eben besteht ja das Ressentiment, daß der Mensch die Werte, die er eigentlich begehrt, aber nicht erlangen kann — etwa Macht, Kraft, Reichtum, Wohlleben — verleugnet, für Unwerte erklärt. Mit dieser Wertfälschung, sofern er es dazu bringt an sie zu glauben, entgeht er der Qual des Neides. Daß der Unterdrückte geneigt sein muß, in der Nächstenliebe des Hilfreichen einen Wert zu sehen, auch wenn sie an sich nicht sittlich wertvoll sein sollte, ist klar. Daß dieser

Digitized by Google

psychologische Vorgang genügen könnte, den geheimen Grund einer Mitleidsmoral auszumachen, kann wenigstens nicht geleugnet werden. Daß schließlich die Moral der Nächstenliebe, wie jede positive, einseitige Moral, zur Verkennung anderweitiger Werte geführt hat, läßt sich auch nicht bestreiten. Dennoch ist die Argumentation lückenhaft, weil sie die Hauptsache übersieht.

Der Kern der Nächstenliebe ist eben nicht das Mitleid, ist überhaupt kein Leiden, sondern ein die fremde Person als solche bejahendes Fühlen und Streben. Mit-Leiden kann man nur mit dem Armen, Schwachen und Kranken in einem Menschen. Die Liebe aber geht gar nicht auf dieses, sondern auf ein anderes. Liebe richtet sich wesensgemäß auf Wertvolles, nicht und niemals auf Wertwidriges. „Nicht das Kranke und Arme am Kranken und Armen wird geliebt, sondern das, was hinter diesem ist, und von diesem wird ihm nur geholfen“ [1]). Nächstenliebe ist das lebendige Wertgefühl für den Wert des Anderen; und sofern dieser gefährdet ist — sei es nun peripher oder zentral — richtet sie sich gegen die Gefährdung. Sie ist im Grunde positiv, geht auf das volle Menschentum, das Lebensfähige und Lebenswürdige in ihm. Dieses allein ist ihr das Liebenswerte. Die Richtung auf den, der in Not und Elend ist, folgt erst daraus, weil Not und Elend das freie Menschentum erdrücken. Die Grundtendenz in der Liebe ist gar nicht einmal reaktiv — etwa auf den gegebenen Zustand der Person, wie das Mitleid —, sondern spontan, ein ursprüngliches Gerichtetsein auf die Person des Anderen einschließlich alles dessen, was ihn angeht, als auf ein eigenes, dem Ich und seiner Interessensphäre gleichgeordnetes Wertgebiet.

Diese Grundtendenz, die dem Wertgefühl unmittelbar als eine eminent wertvolle einleuchtet, ist aus dem Ressentiment auf keine Weise zu erklären. Umgekehrt, die Ressentimentstheorie muß sie vielmehr ausdrücklich verleugnen. Das aber ist bei einigem Eindringen in das Phänomen der Nächstenliebe ganz unmöglich. Was dagegen wahr bleibt an der Theorie, ist die Tatsache, daß es eine Art des seelischen Verhaltens zum Nächsten gibt, die der Nächstenliebe zum Verwechseln ähnlich sieht, ohne doch im Wesen ihr zu gleichen. Es gibt tatsächlich das ressentimenterfüllte Negieren der Kraft und Lebensfülle, das aus

[1]) Max Scheler, Über Ressentiment und moralisches Werturteil, Leipzig 1912, S. 29. Daselbst die genauere Analyse des Ressentiments, sowie die Widerlegung von Nietzsches Theorie der christlichen Nächstenliebe. Nicht ohne Vorbehalt ist die dort vertretene Ablösung des „Altruismus“ von der Nächstenliebe aufzunehmen. In Wirklichkeit ist nur eine bestimmte Form des Altruismus gemeint, die dessen Begriff nicht erschöpft. Von dieser geschichtlichen Form freilich besteht das Gesagte zu Recht.

Digitized by Google

dieser seiner Unnatur heraus sich dem Kranken und Schwachen als solchem zuwendet, als wäre es ein an sich Wertvolles. Daß solche Zuwendung in Wirklichkeit nicht einmal echtes Mitleid ist, geschweige denn echte Liebe, daß vielmehr echtes Mitleiden immer schon aus der Liebe geboren ist — nicht umgekehrt, und nicht weniger als die Mitfreude —, das ist demjenigen, der unverfälschte Liebe kennt, selbst zu empfinden vermag oder auch nur von Anderen erfahren hat, unmittelbar gewiß.

Dennoch ist die Täuschung in diesem Punkt (auch als Selbsttäuschung), wie wir sie immer wieder erleben, wohl verständlich. Denn die Fähigkeit zur Liebe ist ebenso ungleich verteilt wie die Neigung zum Ressentiment. Unechte Liebe schießt wie ein Unkraut überall dicht neben der echten auf. Äußerlich sind sie nicht zu unterscheiden. Bis in die höchsten und feinsten Blüten des Ethos hinein erstreckt sich die täuschende Mimikry des Unechten. Nur das unverbildete, den Gefühlston selbst heraushörende Wertgefühl vermag sie zu scheiden.

e) Emotionales Transzendieren der Ichsphäre.

Die echte Nächstenliebe ist im Grunde etwas höchst Wunderbares — ein Phänomen, dessen bloße Anerkennung schon eine gewisse Kraft des Glaubens erfordert. Es ist ein *rätselhaftes Beteiligtsein* des Ich am Erleben, Fühlen, ja am sittlichen Sein des fremden Ich, ein *ethisches Kommunizieren* der sonst ewig getrennten Welten von Ich und Nicht-Ich. Erkenntnis ist es nicht, die das bewirkt. Für sie ist ein jedes Bewußtsein in sich beschlossen. Was es „erfährt" von der Außenwelt, muß ihm gegeben sein, sei es in aprioriſcher Schau oder durch Wahrnehmung. Die Sinne nun geben nur dingliche Wirklichkeit. Die fremde Person erschließen sie nicht. Gibt es etwa eine aprioriſche Einsicht, die sich bis dahinein erstreckt? Eigentlich „erkennende" Einsicht jedenfalls nicht. Wohl aber gibt es einen *emotionalen Apriorismus* der Liebe, der die Scheidewand durchbricht. Wie er zustandekommt, wie er möglich ist, läßt sich nicht sagen. Aber in der prinzipiellen *aprioriſchen Einstellung der Gesinnung* auf die Person des Anderen mitsamt der ganzen Sphäre ihres Innenlebens ist er schon da. Das Gefühl, die Gesinnung — und schließlich Wille und Tat — vollbringt mit dem Eintreten für die fremde Person das Wunder: das wirkliche *Transzendieren des Ethos von Mensch zu Mensch*. Das ist ein anderes Transzendieren als das vom Subjekt zum Objekt im Erkenntnisakt. Die liebende Intention dringt dahin vor, wohin Erkenntnis nie gelangt, in das verborgene Innere des fremden Ich, in die Sphäre seines Erlebens, Fühlens, Ringens und Mißlingens mit seinem Glück und Leid. Freilich hat diese Intention der Liebe mittelbar auch den

Digitized by Google

Charakter eines Erkennens. Es liegt in ihr ein Wiedererkennen dessen, was sonst ein jeder nur an sich selbst kennt, in der fremden Person, eine Art emotionaler Anamnesis (die wie die Platonische nicht auf eigene Erfahrung zurückgeht), ein Nachfühlen, Mitfühlen, Miterleben.

In diesem eminent transzendenten Akt vollzieht sich die Ausdehnung der Gefühls- und Erlebnissphäre auf die fremde Person. Ihre Grenzen, die sonst individuell festliegen, finden sich hier nach außen verlegt, gleichsam exteriorisiert; sie umfassen jetzt eine ganz anders reiche und mannigfaltige Welt, die einer Mehrheit von Personen. Das bedeutet nicht eine Verschmelzung; die fremde Person wird im liebenden Miterleben nicht zur eigenen Person, wohl aber wird das erlebte Inhaltliche zum eigenen Erlebnis. Die fremde Sache wächst sich zur eigenen Sache aus, erfaßt den Liebenden mit derselben Aktualität wie seine eigenen Angelegenheiten. Das ist es, warum im Liebenden der Drang zu helfen, einzugreifen, sich einzusetzen ein urwüchsiger ist, und keineswegs ein reflektierter — so wenig als er es in eigener Sache wäre. Denn so wenig Überlegung und Urteil in eigener Sache der zugreifenden Intention vorauszugehen pflegen, so wenig tun sie es beim Eintreten für die fremde. Umgekehrt, alle Erkenntnis des fremden Ethos, ja alle wirkliche Menschenkenntnis, die den Namen verdient, beruht ihrerseits schon auf dem emotionalen Transzendieren der Ichsphäre. Und grundanders ist diese Erkenntnis als die des auf Erfahrung bauenden und nach Analogie schließenden Psychologen. Sie ist intuitiv, sie setzt eben dort an, wohin jene nie vordringt, am Erleben und Fühlen der fremden Person selbst.

f) Aprioriſmus und Metaphyſik der Nächſtenliebe.

Der Aprioriſmus der Nächſtenliebe erſtreckt ſich freilich nicht auf die materialen, äußeren Gegenſtände fremden Erlebens, oder auf ſeine Anläſſe, ſondern unter Vorausſetzung empiriſcher Gegebenheit derſelben immer nur auf den emotionalen Charakter des Erlebens ſelbſt. Daß jemand leidet, ſich grämt uſw., kann ich nicht anders wiſſen als aus der äußeren Sachlage, in der er ſich befindet, oder aus äußeren Anzeichen in ſeinem Verhalten. Aber was Leiden heißt, und zwar ſpezifiſch Leiden (dieſes Beſtimmte erleiden), oder wie der beſondere Gram tut, das kann ich nur „a priori fühlen". Daher der intuitive Charakter alles liebenden Erfaſſens, das bis zum Sich-eins-Fühlen gehen kann. Der liebende Blick iſt ſeheriſch, divinatoriſch. Er erfaßt blitzartig von den geringſten Anzeichen aus — von einem halben Wort, einem ſchmerzlichen Lächeln aus — die komplexeſten inneren Sachlagen. Er beruht eben vor allen Anläſſen ſchon auf dem aprioriſchen Eingeſtelltſein des eigenen Empfindens auf das fremde. Wo in

Digitized by Google

solcher Weise sich intuitiv ein fremdes Innenleben erschließt, da ist es jedesmal, als hätten wir es längst gekannt. Das Rätselhafte, das hierin liegt, ist übrigens aller aprioriſchen Einsicht gemeinsam, auch der theoretischen. Auch die Unfehlbarkeit des echten Mitgefühls ist eine streng analoge Erscheinung zur Gewißheit des theoretisch Aprioriſchen — wie diese, keineswegs jedem gegeben und durch keine Verallgemeinerung von Erfahrenem zu gewinnen.

Will man sie der Art des Apriorismus nach genauer einordnen, so ist sie der Dingerkenntnis sogar verwandter als der Wertschau. Letztere ist nur Erfassen eines idealen Gebildes (wiewohl eines ideal ansichseienden); aprioriſche Dingerkenntnis aber ist Erfassen eines Realen. Hier ist die Spannweite der Transzendenz die größere. Sie ist es ebenso im Mitgefühl des Liebenden. Denn der erfaßte Gegenstand ist auch hier ein in vollem Sinne ontisch realer. Seine Subjektivität widerspricht dem in keiner Weise. Er ist reales seeliſches Leben, psychische und ethische Realität der fremden Person.

Dieses, daß sittliches Fühlen hier in seinem Objekt das personale Subjekt mitsamt seinen ethischen Gerechtsamen wiederfindet — als wertschauendes, Werte verfolgendes und selbst werttragendes —, also prinzipiell gesprochen, das Wiederfinden der eigenen ethischen Seinsweise im Mitmenschen, das hat von altersher die Metaphysik zu spekulativen Ausdeutungen veranlaßt, die dem Wunder des Mitgefühls Rechnung zu tragen suchten. Ein Versuch dieser Art liegt in der stoischen συμπάθεια als dem allgemeinen Weltgefühl dessen, der mit der Einheit des λόγος in allen Dingen Fühlung hat. Tiefer verankert noch ist das In-Mitleidenschaft-Stehen Aller miteinander im Neuplatonismus, wo die Individuation überhaupt (μερισμός) eine sekundäre Zerstückelung des Ureinen (ἕν) als der Gottheit ist. Aber der Gedanke, daß Alle im Grunde ein Wesen sind, und daß es überhaupt nur eine Verblendung des Menschen ist, sich selbst und den Anderen als getrennte Wesen zu sehen, ist uralt, geht bis auf die Vedantalehre zurück. Individuelles Leben ist nach dieser Auffassung ein Leben im Schein, nicht das wahre Leben, denn alles Leben ist eines. Im Mitfühlen durchbricht der Mensch ahnungsvoll den Schein und kehrt zur Identität des Urwesens zurück.

Diese ehrwürdige Weltanschauung, die aus der Schopenhauerischen Metaphysik des „Mitleids" genugsam bekannt geworden ist, beruht auf einer einfachen Identitätsthese und leidet an den typischen Mängeln einer solchen. Sie schießt übers Ziel. Sie vernichtet das Phänomen, das Wunder, die Transzendenz. Denn die Transzendenz gehört mit zum Phänomen und darf nicht verleugnet werden. Worauf die Überbrückung der Transzendenz beruht, das gerade ist das ewig Rätselhafte

Digitized by Google

und Metaphysische im Problem der Nächstenliebe. Setzt man an ihre Stelle einfach die Identität aller endlichen Wesen, so verkennt man ihr Wesen ebensosehr, wie man das Wesen der Dingerkenntnis verkennt, wenn man einfach „Sein und Denken" identisch setzt. Auch hier heißt es vor allem „das Phänomen wahren".

g) Autonomie des sittlichen Wertes in der Nächstenliebe.

Unabhängig aber von aller Deutung und aller Metaphysik steht der sittliche Wert der Nächstenliebe als solcher da. Man kann nicht behaupten, daß das Christentum diesen Wert ganz rein, d. h. in seiner vollen Autonomie zur Geltung gebracht habe. Hinter der Nächstenliebe steht hier die Liebe zu Gott, die kein ethisches Gepräge mehr hat. Im „Nächsten" liebt der Christ Gott. „Was ihr tut dem Geringsten unter meinen Brüdern, das habet ihr mir getan." Das gemahnt an die traditionelle Metaphysik des Mitgefühls. Noch zweideutiger wird die Moral der Liebe, wenn sie sich mit der Vorstellung des „Schätzesammelns im Himmel" verbindet. Hier blickt ein transzendenter Jenseits-Eudämonismus durch. In beidem liegt nicht der ethische Kern der Sache. Auch im Christentum muß man ihn erst herauslösen aus den Irrtümern der Zeit.

Gerade an der Nächstenliebe kann man die Selbständigkeit des sittlichen, d. h. des reinen Gesinnungswertes, deutlicher als sonstwo sehen. Nicht daß sie nicht auf Güter- und Sachverhaltswerte fundiert wäre; alles was sie intendiert und schafft, sind ja Sachverhaltswerte. Ihr Streben ist durchaus auf die Zuwendung von Gütern an den Mitmenschen gerichtet. Daß er die Güter habe und nutznieße, ist der Sachverhalt, der von ihr bezweckt wird. Der Wert der Intention ist bedingt durch den Wert dieser Güter. Aber diese Bedingtheit ist eben nur eine fundierende. Der Wert der liebenden Intention ist nicht nur ein anderer, der ganzen Art nach höherer, sondern auch unabhängig von der Werthöhe der Güter. Der größeren Hilfe etwa haftet nicht der größere sittliche Wert an. Umgekehrt, die Größe und Echtheit der Liebe adelt das Gut, das sie darbringt; es geht etwas vom Wert der Gesinnung auf die leblosen Dinge über und erscheint an ihnen als ein höherer Glanz. Das ist es, was das Evangelium beredt in der Geschichte vom Scherflein der Witwe verkündet. Nicht mit der Größe der Gabe, sondern mit der Größe der Liebe, mit der Stärke der auf die fremde Person gerichteten Intention, wächst der sittliche Wert. Die Weite des Abstandes vom Egoismus, das Maß der Selbstüberwindung und der wirklichen Selbsttranszendenz macht den Maßstab der Nächstenliebe aus. Denn hierin allein liegt die Bewährung ihres Eigenwesens, der lebendigen Fühlung mit der werttragenden Person des Anderen.

Digitized by Google

Noch deutlicher wird die Selbständigkeit ihres Wertes, wenn man hinzunimmt, daß auch Nächstenliebe eine Art Solidarität schafft, und zwar eine andere als die Gerechtigkeit, entsprechend der anderen Art Bindung zwischen Person und Person. Diese Solidarität trägt nicht das Gebäude einer Allheit auf ihrem Rücken, sie widerstrebt der festen Form. Dennoch ist sie keineswegs mit den starken Gefühlsbanden, die zum Nahen und Nächsten bestehen, erschöpft. Sie ist im Gegensatz zur Solidarität des Rechtsgefühls recht eigentlich universal, durch keine Grenzen von Nation oder Staat eingeengt. Denn wenn auch nur der Nahe dem Liebenden Gegenstand des Mitfühlens wird, potentiell ist dennoch jedermann der Nächste — was keine leere Möglichkeit ist, denn es gibt viele Formen des Nahekommens. Vor allem aber wächst sich das Moment der Mitverantwortung in der Nächstenliebe zu einem universalen Beteiligtsein am Geschick, Leiden und Tun der Mitwelt aus. An dem relativ schwachen Anteil des Einzelnen mag das mehr nur subjektive Bedeutung haben. Ist es aber eine breitere Schicht in der Menge, die in gleicher Liebe die Mitwelt umfaßt und tätig hindrängt auf das, was ihr das Mitfühlen und die Tatsache des Mitdaseins in einer Welt gebietet, so wächst diese Solidarität zu einer Macht an, die in der Tat die Geschicke ganzer Menschenklassen mit bestimmen kann. Die Mitverantwortung ist hier etwas höchst Reales und Aktuelles. Und unter den bewegenden Kräften des sozialen Lebens ist sie vielleicht die tiefste und reinste. Insofern ist sie auch stärker und fundamentaler als die Solidarität der Gerechtigkeit. Wie sie in einer Bindung tieferer Natur wurzelt, so strahlt sie auch in einen Umkreis von anderer Weite aus.

50. Kapitel. Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit.

a) Wahrheit und Wahrhaftigkeit.

Wahrheit und Wahrhaftigkeit sind nicht dasselbe. Wertvoll sind beide, aber sittlicher Wert ist nur die letztere. Wahrheit ist objektive Übereinstimmung des Gedankens (bzw. der Überzeugung) mit dem seienden Sachverhalt. Diese Übereinstimmung ist von nichts weniger abhängig als vom freien Willen des Menschen. Darum gibt es keinen sittlichen Wert der Wahrheit[1]).

[1]) Das klingt paradox — aber nur weil man gewohnt ist Wahrheit und Wahrhaftigkeit nicht streng zu scheiden. Bis in die Erkenntnistheorie hat die Vermengung der Begriffe verwirrend gewirkt. In der Tat stehen beide ganz indifferent zu einander. Der Wahrhaftige kann sehr wohl Unwahres sagen, nämlich bona fide, indem er selbst im Irrtum ist. Und der Lügner kann sehr wohl die Wahrheit sagen, nämlich wider Willen, indem er Wahres für unwahr hält.

Digitized by Google

Wahrhaftigkeit dagegen ist Übereinstimmung der Rede mit dem Gedanken (der Überzeugung). Diese Übereinstimmung herzustellen steht in der Macht des Menschen, für sie trägt er die Verantwortung. Wahrhaftigkeit ist sittlicher Wert. Die Rede, deren Sinn es ist, Zeugnis der wirklichen Meinung, Überzeugung, Gesinnung des Menschen zu sein, soll diesen Zweck rein erfüllen. Denn da dieses der Sinn der Rede ist, so setzt — wenn nicht besonderer Mißtrauensgrund vorliegt — ein jeder unwillkürlich die Wahrhaftigkeit in ihr voraus. Er nimmt das Gesagte für wirklich gemeint. Er setzt damit nichts als die der Rede eigentümliche Sinnerfüllung voraus. Hierin besteht das natürliche gute Zutrauen des sittlich Unverdorbenen, sein dem gehörten Wort geschenkter Glaube. Der Mißbrauch dieses guten Zutrauens ist die Lüge. Sie ist nicht einfach die Sinnverletzung der Rede, sondern zugleich die Täuschung der fremden Person auf Grund ihres Glaubens.

Sofern das Wort nicht die einzige Ausdrucksform ist, zumal für aktuelle Gesinnung, so gibt es neben der Wahrhaftigkeit der Rede auch eine Wahrhaftigkeit des Tuns, des Sichgebens, ja überhaupt des Verhaltens. Man kann eben auch mit der Tat, dem Gebaren, der Pose lügen. Geradheit, oder Aufrichtigkeit des Wesens verhält sich zur Verstellung nicht anders als die Wahrhaftigkeit zur Lüge. Kann doch schon bloßes Verschweigen Lüge sein. Der Verstellte und Versteckte ist nur der Verlogene im weiteren Sinne.

Die Lüge benachteiligt den Belogenen im Leben, sie leitet irre. Für den Anderen ist wahrhaftige Aussage, wenn er sich auf sie wirklich verlassen kann, ein Gut, und unter Umständen ein unschätzbar hohes. Danach könnte man meinen, daß der Gesinnungswert in der Wahrhaftigkeit nur ein Spezialfall der Nächstenliebe sei. Ist doch die Lüge in der Tat lieblos. Dieses Verhältnis kann vorliegen; und etwas von ihm dürfte wohl immer zutreffen. Aber es ist nicht das für den Wahrhaftigkeitswert als solchen Charakteristische. Hier kommt noch etwas anderes hinzu. Der Lieblose nämlich ist nur moralisch minderwertig, aber er ist nicht verwerflich, verächtlich. Wohl aber ist es der Unwahrhaftige. Er lädt ein Odium von ganz anderer Schwere auf sich. Er ist „gezeichnet" als Lügner, dem man nicht trauen kann, als der Unglaubwürdige. Die Glaubwürdigkeit ist ein ganz eigener sitt-

Denn der Sinn der Lüge ist nicht, für wahr auszugeben, was unwahr ist, sondern was man für unwahr hält. So kommt es, daß unwahre Rede doch wahrhaftig sein kann und wahre Rede doch Lüge sein kann. Es ist dasselbe Verhältnis wie in aller Handlung zwischen Gesinnung und Erfolg (und Rede ist auch Handlung). Der beste Wille kann zum Bösen ausschlagen, der böseste zum Guten.

Digitized by Google

licher Wert; sie gehört als Wesensstück zu dem, was den Menschen moralisch erst „voll" macht. Der Lügner eben kann nicht für voll genommen werden, sein Wert als Zeuge ist verletzt.

Es ist ein Moment der Reinheit, das in der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit steckt. Lüge ist eine Art Befleckung — was man von Lieblosigkeit nicht sagen kann — eine Erniedrigung der eigenen Person, etwas dessen man sich schämt. Es ist immer etwas vom Vertrauensbruch in ihr. Und leicht ist in ihr noch ein Bruchteil Feigheit. Denn zur Wahrhaftigkeit gehört auch der „Mut zur Wahrheit". Das alles scheidet die Wahrhaftigkeit von der Nächstenliebe. Der Wahrhaftige kann auch sehr wohl in anderer Hinsicht unmoralisch sein; und ebenso kann der Liebende auch unwahrhaftig sein. Denn es gibt Lügen, die durchaus nicht den Belogenen benachteiligen, ja solche, auf die man sich aus echter Liebe einläßt. Und umgekehrt gibt es höchst lieblose Wahrhaftigkeit.

Bei alledem ist aber die Wesensbeziehung zwischen Wahrheit und Wahrhaftigkeit keineswegs gelöst. Objektive Wahrheit ist eben doch der vom Wahrhaftigen gemeinte und erstrebte Wert. Sie ist der fundierende Güterwert. Der Sachverhalt, den der Wahrhaftige intendiert, ist der, daß der Andere die Wahrheit erfahre. An dieser Bezogenheit auf objektive Wahrheit — an der das allgemeine Grundverhältnis von intendiertem Wert und Intentionswert in aller Strenge wiederkehrt — hängt der hohe sachliche Wert der Wahrhaftigkeit im privaten wie im öffentlichen Leben. Es gibt auch eine öffentliche Wahrhaftigkeit — wie es denn die Täuschung und Verfälschung der öffentlichen Meinung gibt. Eine sittliche Grundforderung gesunden Gemeinschaftslebens ist die Freiheit des Wortes, der Überzeugung, der Lehre, des Bekenntnisses. Der Kampf um diese Freiheit ist ein besonderes Kapitel im Wahrhaftigkeitsethos der Völker; ebenso wie die öffentliche Lüge, die bewußte Irreleitung der Masse zu partikularen Zwecken, bis hinab zu den Praktiken öffentlicher Verleumdung und Verhetzung, ein besonderes Kapitel sind. Die Wahrhaftigkeit als Allheitswert ist ein ewiges Ideal des sittlichen Lebens, das in der Geschichte immer wieder auf neue Widerstände stößt.

b) Wertkonflikte der Wahrhaftigkeit und die sogenannte „Notlüge".

Der Wahrhaftigkeitswert mit seiner spezifischen sittlichen Forderung läßt durchaus keine „Ausnahmen" zu. Was man die „Notlüge" genannt hat, ist und bleibt wertwidrig — wenigstens im Sinne des Wahrhaftigkeitswertes. Kein Zweck kann das Mittel bewußter Täuschung heiligen — nämlich in dem Sinne heiligen, daß es aufhörte, moralisches Vergehen zu sein.

Digitized by Google

Dennoch liegt hier ein sehr ernstliches sittliches Problem, das mit der einfachen Verwerfung aller und jeder Lüge keineswegs gelöst ist. Es gibt Situationen, die den Menschen vor die unentrinnbare Alternative stellen, sich entweder an der Wahrhaftigkeit oder an einem anderen gleich hohen (oder auch höheren) Wert zu versündigen. Der Arzt, der dem hochgefährdeten Patienten die Wahrheit über seine Lage sagt, versündigt sich gegen seine Berufspflicht; der gefangene Soldat, der sich, vom Feinde befragt, die Wahrheit über taktische Dinge abnötigen läßt, macht sich zum Hochverräter; der Freund, der das in höchstem persönlichem Vertrauen Mitgeteilte nicht vor zudringlichen Fragen mit allen Mitteln zu verschleiern trachtet, begeht Vertrauensbruch. In allen solchen Fällen ist es mit der bloßen Tugend des Schweigens nicht getan. Bloßes Schweigen kann, wo Vermutungen wach sind, äußerst beredt sein. Will der Arzt, der Gefangene, der befragte Mitwisser seine sittliche Pflicht, drohendes Unheil abzuwehren, erfüllen, so muß er zur Lüge greifen. Greift er aber zur Lüge, so macht er sich auf der anderen Seite am Wahrhaftigkeitswert schuldig.

Es ist ein verhängnisvoller Irrtum zu glauben, daß solche Fragen sich prinzipiell, in der Theorie, lösen lassen. Jedes Bestreben dieser Art führt entweder zum einseitigen, starren Rigorismus eines Wertes auf Kosten der übrigen, oder zur unfruchtbaren, aller Konsequenz entbehrenden Kasuistik — um nicht zu sagen, zum Opportunismus. Beides schlägt dem Sinn des echten sittlichen Gefühls ins Gesicht. Die gebrachten Beispiele sind so gewählt, daß dem Wahrhaftigkeitswert der jedesmal gegenüberstehende andere Wert überlegen erscheint. Gerade der sittlich Gereifte und Ernstgesinnte wird hier geneigt sein, sich zugunsten des anderen Wertes zu entscheiden und die Lüge auf sich zu nehmen. Diese Sachlage aber läßt sich nicht verallgemeinern. Es gibt Grenzfälle, in denen der Gewissenskonflikt schwer genug ist und je nach dem besonderen Ethos des Menschen verschiedene Lösung fordern wird. Denn das eben liegt im Wesen solcher sittlichen Konflikte, daß *in ihnen Wert gegen Wert steht, und daß es nicht möglich ist aus ihnen hervorzugehen, ohne schuldig zu werden.* Nicht die Werte als solche in ihrer reinen Idealität stehen hier in Konflikt; zwischen der Forderung der Wahrhaftigkeit als solcher und der der soldatischen oder Freundespflicht besteht gar keine Wertantinomie. Der Konflikt ist *nur durch die Struktur der Situation gegeben.* Diese macht es unmöglich, beiden zugleich zu genügen. Wollte man aber daraus ein allgemeines Recht zur Notlüge machen, so ginge man ebenso fehl, als wenn man daraus eine allgemeine Rechtfertigung der Verletzung von Vaterlands- und Vertrauenspflicht machen wollte.

Digitized by Google

Dennoch kann der Mensch, der in der Situation steht, nicht umhin, eine Entscheidung zu fällen. Ein jeder Versuch, sich „neutral" aus der Affäre zu ziehen, macht die Sache nur schlimmer, indem er in Wahrheit beide Werte verletzt; das schwankende Sich-nicht-entschließen-Können ist im Grunde moralische Feigheit, Mangel an Verantwortungsgefühl und Verantwortungswillen; oft genug auch sittliche Unreife, wenn nicht gar Menschenfurcht. Was der Mensch tun soll, wo er vor den ernsten, verantwortungsvollen Konflikt gestellt ist, ist eben dieses: nach „bestem Gewissen" entscheiden, d. h. nach seinem eigenen lebendigen Gefühl der Werthöhe entscheiden, und — die Folgen auf sich nehmen, die äußeren wie die inneren, einschließlich der Schuld, die in der Verletzung des einen Wertes liegt. Die Schuld soll er tragen und in seiner Tragfähigkeit mit ihr wachsen, so daß er sie mit Stolz tragen kann.

Das wirkliche sittliche Leben ist eben nicht so, daß man schuldlos in ihm stehen kann. Und das gerade dürfte mit zum höchsten moralischen Sinn vollen Menschentums und echter Freiheit gehören, daß es Sache der Person ist, die an sich nicht prinzipiell lösbaren Konflikte aus freiem Wertgefühl und schöpferischer Kraft Schritt für Schritt im Leben zu entscheiden. Nur darf man daraus keine bequeme Theorie, wie die vulgäre von der „erlaubten Notlüge" machen, wähnend, daß man mit dem Verstoß gegen klar erschaute Werte keine Schuld auf sich lade. Die unvermeidliche Schuld gerade ist es, was allein den Menschen vor fauler Moral bewahren kann.

51. Kapitel. Zuverlässigkeit und Treue.

a) Die Fähigkeit zum Versprechen.

Dem Wertcharakter nach ist die Zuverlässigkeit der Wahrhaftigkeit nah verwandt. In beiden handelt es sich um die Vertrauenswürdigkeit der Person. Aber der genaueren Materie nach sind sie nahezu entgegengesetzt. Der Zuverlässige steht mit der Tat ein für das gegebene Wort, der Wahrhaftige mit dem Wort für die gegebene Tatsache (so wie er sie versteht). In beiden Fällen ist es ein Verbürgen von Übereinstimmung durch die Person; nur im einen Fall ein Verbürgen des Wortes bei festliegendem realem Sachverhalt; im anderen ein Verbürgen des noch irrealen, ausstehenden Sachverhalts bei festliegendem Wort. Der Sachverhaltswert liegt also bei der Wahrhaftigkeit in der Gewißheit des Zeugnisses, bei der Zuverlässigkeit in der Gewißheit der künftigen Tat, der Verwirklichung, oder überhaupt künftigen Seins. Der sittliche Wert im Verbürgen dieser und jener Gewißheit ist daher auch ein verschiedener.

Digitized by Google

Es liegt im Wesen des Versprechens, daß mit ihm Anspruch auf der einen, Verpflichtung auf der anderen Seite erwächst[1]). Alle Abmachung, alles Übereinkommen, aller Vertrag — auch der dem positiven Recht idealiter zugrundeliegende — beruht auf diesem Zusammenhang. Vertrag ist doppelseitiges Versprechen. Davon, ob ein Wille vorhanden ist, das Versprechen zu halten, ist dieser Zusammenhang als solcher unabhängig. Dagegen *Wert* hat das Versprechen nur, wenn der Wille vorhanden ist.

Dieser Wert nun ist gering, wenn der Wille nur ein Augenblickswille ist, der in der Stunde der Einlösung verflogen ist. Er ist groß, wenn der Wille identisch verharrt. Der Zuverlässige ist der, dessen Versprechen Wert hat, *dessen Wille fest beim Zugesagten bleibt* (vom Zugesagten gleichsam festgehalten wird), bis es eingelöst ist, wie sehr er auch hernach anderen Sinnes geworden sein mag. *Er hält sich für gebunden* durch sein Versprechen. Und dieses sein Sichgebundenhalten eben ist es, worauf der, dessen der Anspruch ist, sich verläßt.

Es braucht nicht erst erwiesen zu werden, daß auf dem Vertrage — sei es nun dem wirklich geschlossenen oder dem gewohnheitsmäßig entstandenen und stillschweigend anerkannten — der weitaus größte Teil aller bestehenden Bindung und Ordnung im öffentlichen wie im privaten Gemeinschaftsleben beruht. Dann aber ist es evident, *daß nur der Zuverlässige fähig ist in solcher Bindung und Ordnung zu stehen*, d. h. in der Gemeinschaft zu leben. Zuverlässigkeit ist die Fähigkeit des Menschen zu versprechen, d. h. so zu versprechen, daß der Andere der Einlösung gewiß sein kann, — die Fähigkeit also zu Vertrag, Abmachung, gültiger Zusage, zum Übernehmen und Einhalten überhaupt. Sie ist also im Grunde *die sittliche Kraft der Person, für sich selbst gutzusagen*, ihr zukünftiges Verhalten vorauszubestimmen, mit der eigenen Person für das künftige Sein eines noch nicht Seienden, aber in ihrer Macht Stehenden zu bürgen, also letzten Endes für sich selbst über den gegebenen Augenblick hinaus zu bürgen.

b) Identität und Substanzcharakter der sittlichen Person.

In den natürlichen Gaben des Menschen liegt das nicht. Er folgt impulsiv den Augenblicksregungen. Er kann nicht wissen, was er hernach wollen wird, denn er weiß nicht, was ihn bestimmen wird. Er kann nicht versprechen. Die Selbstprädestination, die im bindenden

[1]) Adolf Reinach, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes, Jahrb. für Philos. und phänom. Forschung I. 2 1912 S. 718 ff.

Digitized by Google

Versprechen liegt, ist eine spezifisch ethische Macht im Menschen, die dem Kommen und Gehen der Bestimmungsfaktoren — der inneren wie der äußeren — als ein Identisches, Bleibendes entgegensteht. Der sittlich reife Mensch hat diese Macht; er kann vorausbestimmen, was er wollen und tun wird. Sein jetziger Wille hat Macht über seinen künftigen Willen, kann für ihn einstehen; oder richtiger, er weiß, daß er nicht bloß jetziger Wille ist, sondern sich im zukünftigen Willen — wie dieser auch sonst gerichtet sein mag — erhalten wird. Auf dieses Moment der Erhaltung kommt es an. Im gefaßten Entschluß ist etwas Identisches, dessen Kontinuität dem Zeitlauf vorgreift, nicht nur bestimmend, sondern auch wissend um diese bestimmende Kraft und aus ihr heraus Gewißheit gewährend.

Hinter dieser Identität des Willens steht aber letzten Endes die Identität der Person selbst. Der Versprechende identifiziert sich (einschließlich seiner Willensintention) als den jetzigen mit sich selbst als dem nachmaligen. Er kann das, sofern er gewiß ist, daß er als der nachmalige sich mit ihm als dem jetzigen identifizieren wird. Der Bruch des Versprechens wäre die Lossage von sich selbst, das Einlösen ist das Festhalten an sich selbst, das sich selbst treu bleiben. In dieser Kraft der Identität einer Person liegt deren sittliche, allem natürlich-empirischen Wandel entgegenstehende Beharrung, also gleichsam der ethische Substanzcharakter der Person.

Es ist die grundwesentliche Überlegenheit des sittlichen über das Naturwesen im Menschen, daß er solche Identität, bzw. Substantialität besitzt. Ein Mensch „gilt" moralisch unter Menschen mit Recht so viel, als sein gegebenes Wort wert ist. So weit eben ist er vertrauenswürdig, vertragsfähig, soweit kann man im Leben mit ihm als einheitlicher Person rechnen. Wer das einmal erfaßt hat, dessen moralischer Stolz ist es, vertrauenswürdig zu sein. Der Unzuverlässige ist ihm verächtlich, gilt ihm moralisch nicht für voll.

c) Das Ethos der Treue.

So kommt es, daß das Ethos der Zuverlässigkeit im sittlichen Leben eine ausschlaggebende, beherrschende Stellung gewinnt. In dieser Verallgemeinerung aber führt es den hohen Namen der „Treue".

Die Treue ist nicht beschränkt auf das Halten von Versprechen und Vertrag. Ihr Feld ist ein weiteres. Es gibt Verpflichtung, die ohne gegebenes Wort besteht; die wenigsten festen menschlichen Beziehungen, im Verlaß auf die der Einzelne lebt, beruhen auf ausdrücklich geschlossenem Vertrage. Stillschweigend erkennt ein jeder eine Menge von Ansprüchen fremder Personen an, soweit wenigstens auch er sie an Andere stellt.

Digitized by Google

Aber darüber hinaus erstreckt sich die Treue auf die Gesinnung selbst. Der Wechsel der Gesinnung selbst ist Untreue. Im Grunde nämlich ist es so, daß *jede bekundete Gesinnung* — z. B. jedes bezeigte Wohlwollen, jede erwiesene Liebe — *die Anwartschaft der Dauer in sich trägt*, sowohl objektiv in ihrem Sinn und Wesen, als auch subjektiv im Empfinden dessen, dem sie erzeigt wird. Sympathie, Freundschaft, Liebe, die nur Augenblicksstimmung ist, trägt den Stempel der Unechtheit und ist des Namens nicht wert. Unechte, flatterhafte Gesinnung *täuscht* die Person, der sie gilt, genau in derselben Weise wie ein leichtfertig gegebenes, schnell vergessenes Versprechen. Schon die äußeren Symbole und Zeichen der Liebe haben etwas Bindendes, Heiliges, Unverbrüchlichkeit Heischendes. Es ist sinnwidrig einem seine Freundschaft oder Liebe zu schenken, um das Geschenk bei nächster Gelegenheit wieder zurückzunehmen. Alle empfundene und erwiesene Liebe *hat schon in Wahrheit den Charakter eines Versprechens*; sie ist ihrem Wesen nach voller Verheißung, und so erweckt sie berechtigte Hoffnung. Darum ist Treue das Kriterium echter Gesinnung. Der Ungetreue mißachtet das mit der Tat gegebene Versprechen. Der Getreue ist der, der die sittliche Identität seiner Person in der Konstanz seiner Gesinnung bewährt.

Solche Bewährung erstreckt sich als moralische Forderung auf alle menschlichen Beziehungen, von den äußerlichsten und vitalsten bis zu den innerlichsten und unwägbarsten. *Das Ethos der Treue ist das der Beharrung aller Gesinnung überhaupt.* Auf seinem Wert beruht die Heiligkeit der vielbesungenen altgermanischen Mannestreue, nicht anders als die des persönlich-intimen Vertrauensverhältnisses; gegen diesen Wert verstößt der äußere Abfall oder Verrat wie der verborgene Vertrauensbruch. Die Treue erstreckt sich auf alles, wofür menschliche Willensintention sich einsetzen kann. Man kann auch einem Ziel, einer „Sache" treu oder untreu sein. Und auch der „Sache" gegenüber ist Untreue moralische Minderwertigkeit, Gesinnungskonstanz aber ein Zeichen sittlicher Vollwertigkeit und Festigung, und zwar (wie die Tapferkeit) unabhängig vom Wert der Sache. An der Person aber, die sich auf bekundete Gesinnung verläßt, ist Untreue sittliches Verbrechen. Hier hat sie immer etwas vom Charakter des Vertrauensbruchs.

Das Ethos der Treue ist im Grunde die *Beharrungskraft der Person*. Es steht antinomisch zum Ethos der Regsamkeit und Beweglichkeit, wie es im Sinne so vieler anderer Werte liegt (z. B. des Wertes der Fülle). Es klingt in ihm ein Grundmotiv aus der Sphäre der allgemeinsten Wertgegensätze durch: der Wert der „Trägheit" als des Beharrungsvermögens der ethischen Substanz (vgl. Kap. 33. b.).

Digitized by Google

Die Substanz ist eben die Person. Ihre aktive Regsamkeit, so wertvoll sie an sich ist, bringt immer die Gefahr des Sichverlierens mit. Ihr steht als Gegeninstanz die strenge sittliche Forderung der Erhaltung entgegen. Alle Wertmomente des Habitus, die in dieser Richtung liegen, gehören zum Ethos der Treue: alles zähe Festhalten an Zielen, Vorsätzen, Lebensaufgaben, Personen — sei es in Liebe oder Feindschaft, Verehrung oder Verachtung —, an Volk, Heimat, Staat, Gemeinschaftsinteressen aller Art. Alle Treue ist, weil sie als Kontinuität der Gesinnung zugleich Beharrung der Person ist, letzten Endes Treue an sich selbst, alle Untreue — Untreue an sich selbst.

52. Kapitel. Vertrauen und Glaube.

a) Wagnis, Mut und seelische Kraft im Vertrauen.

Gerechtigkeit und Nächstenliebe, sowie alles, was ihnen in der Art des Verhaltens verwandt ist, ist sinnvoll für jedermann, dem sie erwiesen wird. Es bedarf hier keiner besonderen Einstellung, um sie zu würdigen, keiner Tugend dessen, der in ihrem Genuß steht. Anders bei der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit. Ihr Gesinnungswert als solcher ist zwar ebenso unabhängig von aller Würdigung wie der anderer Tugenden. Aber ihr anhängender Güterwert — und beide zählen zu den höchsten Gütern für den Mitmenschen — ist abhängig von einem bestimmten entgegenkommenden Verhalten des Anderen. Dieses Verhalten ist der Glaube, bzw. das Vertrauen. In ihm liegt ein neuer eigener sittlicher Wert, grundverschieden von dem der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit, und doch auf beide als in der fremden Person vorausgesetzte bezogen, und nur sinnvoll in dieser Bezogenheit — ihr Komplementärwert. Die Treue ist nur sinnvoll für denjenigen, der sich seinerseits wirklich auf sie verläßt, Wahrhaftigkeit nur für den, der dem Worte glaubt. Das Vertrauen wiederum, wo nicht Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit des Andern es rechtfertigen, schwebt vollends in der Luft, ist unklug, leichtfertig, verderblich.

Leichtgläubigkeit und leichtfertiges Vertrauen ist ein schwerer Fehler. Man kann ihn wohl entschuldigen, denn Menschenkenntnis ist nicht jedermanns Sache. Aber ungleich sittlich ernster ist der umgekehrte Fehler, das habituelle Mißtrauen, die eingewurzelte Skepsis gegen menschliche Gesinnung. Der Mißtrauische versündigt sich am Vertrauenswürdigen, ihm fehlt das Gefühl für das ihm entgegengebrachte Gut der aufrichtigen Gesinnung. Er setzt mit seinem Zweifel den Wahrhaftigen und Getreuen wider Verdienst herab. Seine Rechtfertigung freilich liegt wiederum in der Begrenztheit menschlichen Durchschauens. Alles Vertrauen und aller Glaube ist ein Wagnis, es gehört

Digitized by Google

immer ein Bruchteil sittlichen Mutes und seelischer Kraft dazu. Es geschieht immer mit einem gewissen Einsatz der Person. Und wo das Vertrauen weit geht, der Glaube felsenstark ist, da kann der Einsatz unbegrenzt hoch steigen — und mit ihm der sittliche Wert des Vertrauens.

Das gute Zutrauen ist immer eine an den Anderen gestellte Anforderung — nämlich das Vertrauen zu rechtfertigen —, aber zugleich und zwar eben damit, eine wertvolle Gabe, ein Geschenk, eine Ehrung der Person, die sich leicht bis zur Auszeichnung erheben kann. Es liegt eben darin das Anvertrauen der eigenen Sache, sowie die Anerkennung der Vertrauenswürdigkeit der Person. Der sittliche Wert dieser Gabe hält den Vergleich mit dem Geschenk der Liebe sehr wohl aus, er kann dessen Wert gelegentlich auch übersteigen. Aber nicht in der Werthöhe liegt der Hauptunterschied, sondern im Charakter der Gabe selbst. Der Liebende liefert sich selbst dem Beschenkten nicht aus, er setzt nichts aufs Spiel, sondern gibt nur von sich; seine eigene Person bleibt untangiert. Der Vertrauende dagegen begibt sich in die Hand dessen, dem er traut, er setzt sich selbst aufs Spiel. In diesem Sinne ist seine Gabe die sittlich höhere und setzt höhere sittliche Kraft voraus. Das spiegelt sich darin, daß man im Sinne der Nächstenliebe wohl einen jeden lieben kann und soll, aber nicht einem jeden vertrauen kann noch soll. Vertrauen und Glaube haben von vornherein etwas Auszeichnendes. Für die Liebe gibt es nicht den gänzlich Unwürdigen, ihr Geschenk ist nie verschleudert, auch nicht wo ihr der Undank lohnt. Der Liebende ist eben als solcher nicht gefährdet. Wohl aber ist es der Vertrauende. Wird seine Gabe mit Füßen getreten, so ist er selbst der Getretene. Daher die einzigartige Tiefe der sittlichen Empörung, die der bewußte Vertrauensbruch — auch im Unbeteiligten — hervorruft.

b) Blinder Glaube.

Vertrauensfähigkeit ist Seelenstärke, eine moralische Kraft eigener Art. Ihr Grund ist nicht die Erfahrung, das Erprobthaben. Denn erwiesenes Vertrauen allein ist es, womit man einen Menschen erproben kann; und das setzt jene Kraft schon voraus. Vor der Erfahrung besteht der Glaube. Er allein ist Grundlage echten Vertrauens. Was solchen Glauben rechtfertigt, ist nur das Gefühl für sittlichen Wert in der Person. Dieses Gefühl kann irren. Der Glaube ist und bleibt Wagnis. Er ist im Grunde immer „blinder Glaube".

Das gerade ist wesentlich an ihm. Ein „sehender" Glaube, der gute Gründe oder objektive Sicherheit hat, ist gar kein echter Glaube, in ihm ist kein Risiko der eigenen Person — z. B. wo man der Einlösung

Digitized by Google

gegebenen Wortes gewiß ist, weil diese ohnehin im Interesse des Anderen liegt. „Nicht sehen und doch glauben", das ist es, worauf es ankommt. Auch der religiöse Glaube unterliegt ja der gleichen Bewertung. Ein Glaube, der „Zeichen und Wunder" braucht, ist kein wirklicher Glaube. Ja, man kann hinzufügen: wer da sieht und weiß, der kann gar nicht mehr glauben — nämlich eigentlich und autonom glauben — eben weil er schon weiß. Das Wissen hat dem Glauben vorgegriffen, ihn überflüssig gemacht. Daher ist der echte, „blinde" Glaube — z. B. das schlichte Festhalten an dem schlichten Wort eines Menschen, wo alles Zeugnis der Tatsachen überwältigend gegen ihn spricht, — ein so einzigartiges, ans Wunderbare grenzendes Phänomen. Blinder Glaube (bzw. blindes Vertrauen) ist die in ihrer Art höchste Belastungsprobe moralischer Kraft, das wahre Kriterium der Echtheit in allen tieferen Gesinnungsbeziehungen von Mensch zu Mensch. Wie mancher glaubt der „Freundschaft" im hohen Sinne des Wortes fähig zu sein, und verliert doch bei der ersten Gelegenheit, wo die sichtbaren „Tatsachen" gegen den Freund sprechen, den Glauben an ihn. Hinterher muß er sich dann gestehen, daß seine Freundschaft moralisch wenig wert war — selbst dann, wenn er Recht behielt. Denn manche Treue wird irre, wenn sie sich verkannt sieht.

c) Solidarität und erziehende Macht des Glaubens.

Daß der Glaube „Berge versetzt", daß er eine eminent schaffende Macht im Leben ist, diese auf religiösem Gebiet längst erkannte Tatsache ist in der Ethik noch lange nicht in vollem Umfange zur Einsicht gelangt. Vom rein äußeren materiellen „Kredit" bis zu den höchsten Formen anvertrauter Macht im öffentlichen oder des persönlichen Zutrauens im privaten Leben sind alle menschlichen Verhältnisse auf dem Glauben basiert. Alles Starksein durch Einigkeit besteht im Sichverlassen aufeinander; in erhöhtem Maße gilt das, wo noch der gemeinsame Glaube an hohe Ziele bindend hinzutritt. Der Glaube ist ein eminenter Gemeinschaftswert; er ist die positivste bindende Kraft, die eine Mannigfaltigkeit von Einzelpersonen mit Einzelinteressen zur Einheit zusammenschweißt, elementarer als Gerechtigkeit und Nächstenliebe — von denen jene reflektiert, zu sehr Urteilssache, diese zu ungleich, zu sehr private Gefühlssache ist. Es gibt einen Typus der Solidarität — anders als die Solidarität des Rechtsgefühls und die der Liebe — ein Zusammenstehen „wie ein Mann" in der Einheit einer Überzeugung und im Bewußtsein des Zusammenstehens, d. h. im gegenseitigen gewissen Vertrauen. Solidarität des Glaubens ist fundamentaler als jede andere, Grundlage aller Gemeinsamkeit überhaupt. Gemeinschaft ist immer Gemeinschaft des Glaubens, die makrokosmische völ-

Digitized by Google

kische, wie die intime private. Der Mißtrauische paßt nicht hinein, er schließt sich selbst aus. Mißtrauen ist die Auflösung aller Bindung. Unglaube zur Sache wie zum Menschen ist Vereinzelung. Glaube ist die Fähigkeit zur Gemeinschaft. Auf ihm beruht die gewaltige Erweiterung der Machtsphäre des Einzelnen im Zusammenstehen der Vielen; er ist der feste Boden unter seinen Füßen bei jedem Schritt im Leben. Der eigentlich sittliche Wert des Lebens beginnt erst in einer Sphäre der gegenseitig Vertrauenden. In ihr als tragendem Element gibt es erst die Selbstentfaltung des Menschen in seinem besten Gehalt und Fähigkeiten. In ihr allein gibt es die äußere Freiheit, auf deren Grund die Erziehung eines Geschlechts zur inneren Freiheit, zu Verantwortungsfähigkeit und Verantwortungsfreudigkeit, erst möglich wird. Wo sie im „Ganzen" fehlt, sucht sie der Einzelne wenigstens im engen Kreise, sei es in der Familie, in den propinqui (nach antiker Auffassung den natürlichen Freunden), oder im persönlichen Freunde der freien Wahl.

Die Probe auf das Exempel des Glaubens als schaffender Macht liegt aber darin, daß er eben dasjenige, woran in der fremden Person er glaubt, in ihr auch wirklich hervorbringt. Die vom Glaubenden ausgehende moralische Kraft ist eine eminent erziehende Kraft. Sie ist imstande den Menschen, dem der Glaube gilt, glaubwürdig, vertrauenswürdig, zuverlässig zu machen. Gewiß gilt das nur in bestimmten Grenzen und hat gewisse moralische Grundbedingungen („Anlagen") in der Person des Anderen zur Voraussetzung. Aber wahr bleibt es, daß im allgemeinen gutes Zutrauen den Menschen gut, Mißtrauen aber schlecht macht. Wem dauernd nichts Gutes zugetraut wird, der lernt es eben nie, erwiesenes Vertrauen rechtfertigen. Wer unverdient in den Ruf des Lügners gekommen ist, wird leicht wirklich zum Lügner; es fehlt der moralische Sporn, dem Glauben zu genügen. Er wird zu dem gedrängt, was ihm zugetraut wird.

Umgekehrt gibt es auch im Unzuverlässigen noch ein Gefühl für den Wert geschenkten Vertrauens; und dieses Wertgefühl läßt sich wecken und erziehen bis zum sittlichen Stolz, das geschenkte Vertrauen zu rechtfertigen. Solange ein Mensch noch einen Funken sittlichen Gefühls hat, lebt auch der Drang in ihm, nicht hinter dem ihm Zugetrauten zurückzustehen. Hier liegt ein wohlbekanntes Mittel der Jugenderziehung; daß es aber in Wahrheit eine allgemeine Macht des Glaubens zur moralischen Erweckung ist, dürfte viel weniger anerkannt sein, verdiente aber erst recht Gemeingut der Moral zu sein. Etwas Gutes ist schließlich in jedem Menschen. Und es wächst mit der Aufgabe, mit der Zumutung. Es verkümmert mit der Verkennung. Der Glaube kann den Menschen umschaffen, zum Guten wie

Digitized by Google

zum Bösen, je nachdem was er glaubt. Das ist sein Geheimnis, seine Macht „Berge zu versetzen". Mißtrauen ist Ohnmacht. Vertrauen verpflichtet. Das Ethos der Treue hebt mit dem Glauben an. Es ist getragen vom Bewußtsein dessen, was ihm zugetraut ist. Diese innere Abhängigkeit ist nicht umkehrbar. In der engeren Wertgruppe von „Wahrhaftigkeit, Treue, Glaube" ist der Glaube der alles tragende Grundwert — so sehr es auch der äußerlichen, vom Erfolg herkommenden Betrachtung umgekehrt erscheinen mag.

d) Das Glaubensmoment in der Freundschaft.

Voll wird der Wert des Vertrauens erst in der Gegenseitigkeit. Das reziproke Vertrauensverhältnis ergibt zwischen Mensch und Mensch eine Einheit höherer Art: die Gewißheit des gegenseitigen Eintretens füreinander, die stationäre feste Sicherheit durcheinander. Ist ein solches Verhältnis gerechtfertigt durch ebenso gegenseitige Aufrichtigkeit, Verläßlichkeit, Treue, so ist es die ideale ethische Lebensform im Kleinen.

Das ist es, was den Grundstock der Freundschaft ausmacht. Wohl gehört zur vollen Freundschaft noch ein weiteres ethisches Moment, die persönliche Liebe — Freundschaft ist eben ein hochkomplexer Wert —, aber das Vertrauensverhältnis einschließlich seiner Komplementärwerte bildet doch die Grundlage. Liebe ist diesen Werten gegenüber autonom, sie kann auch ohne Glauben bestehen, sie ruht auf eigenem Fundament, wie sehr auch die Tendenz zum guten Zutrauen in ihr liegen mag. Anders die Freundschaft. Der Freund ist in erster Linie der fest Glaubende, den nichts erschüttern kann, auch die Liebllosigkeit nicht. Freundschaft ist objektiver fundiert als Liebe; dieses Gesinnungsfundament allein freilich entbehrt der höheren Qualitäten der Liebe, der Gefühlstiefe, des inhaltlichen Reichtums und der beglückenden Hingabe. Freundschaft vollendet sich in der Liebe. Aber sie beruht nicht auf ihr.

e) Lebensoptimismus und Hoffnung.

Das Ethos des Glaubens kann sich in einem Menschen zur alles beherrschenden Lebensanschauung auswachsen. Es ist die Lebensanschauung des moralisch Starken, dessen Glaubenskraft mit Enttäuschungen nicht niederzuschlagen ist. Es gibt eine zum guten Zutrauen geneigte Grundhaltung des Menschen — nicht anders als es auch eine rechtliche und eine liebevolle gibt — die in einer Art allgemeinen Glaubens an das Gute im Menschen besteht. Sie verträgt sich sehr wohl mit der vorsichtigen Zurückhaltung des Erfahrenen. Ihre Einstellung bekundet sich in der Fähigkeit, das Gute und Gesinnungsechte herauszusehen aus der Menge des Minderwertigen und sich daran

Digitized by Google

zu halten, ja es herauszuheben und durch die Kraft des Glaubens im Anderen selbst zu entwickeln.

Eine besondere Form des Optimismus liegt in solchem Ethos des Glaubens — grundverschieden vom Optimismus der Weisheit, und doch wie dieser kein eudämonologischer, sondern ein rein ethischer (d. h. ein solcher der sittlichen Werte). Er ist verwandt der Einfalt des Kindes, dem Ethos der Reinheit, das von ähnlichem Glauben an das Gute getragen ist und die gleiche zum Guten drängende Macht über Menschenherzen hat (vgl. Kap. 42. c.). In diesem Optimismus des Glaubens bewahrt sich in der Tat ein Bruchteil echter Unschuld mitten im Leben des Gereiften; ja im Erstarken seiner Grundstimmung findet sogar etwas wie ein Ersatz für die Rückkehr zum Reinheitsethos selbst statt, was diesem aus seinem Wesen heraus versagt ist. Und mit ihr dringt eine Glücksfähigkeit durch, die der des Kindergemüts erstaunlich nahekommt.

Dennoch darf man die Parallele zur Reinheit nicht zu weit treiben. Denn der Glaube gerade ist erstritten, kann es jedenfalls sein, eine Frucht sittlicher Reife, eine zur Höhe entwickelte Kraft. Eine Lebensmacht wenigstens ist er nicht bei dem „reinen Toren", der das Böse nicht ahnt, sondern gerade bei dem, der es sieht, den es aber nicht hindert, sich an das Gute im Menschen zu halten.

Darüber hinaus gibt es ein noch höheres Ethos des Glaubens — in der Perspektive auf die großen sittlichen Lebensideale, die nicht der Einzelne realisiert, und auf das Menschheitsstreben großen Stils. Ferne Ziele und Aufgaben erfordern einen Glauben anderer Art, einen Glauben, den die zeitliche Unerreichbarkeit nicht erdrückt. Im Wesen aller solcher Lebensperspektiven — und das sind gerade diejenigen, welche dem Leben seinen höchsten Sinn verleihen — liegt es, daß die Irrealität des Zieles die Realität der Aufgabe nicht beeinträchtigt. Hier erreicht das sittliche Kraftmoment des „Nicht Sehens und doch Glaubens" seinen Höhepunkt. Denn die hohen Ideale sind es, die der Mensch nie realisiert schaut. Diesem „hohen Ethos" des Glaubens entspricht ein Gefühlswert eigener Art, die Hoffnung. Sie ist kein eigener sittlicher Wert neben dem des Glaubens, keine neue „Tugend", sondern nur ein begleitendes Gefühlsmoment, die dem Glauben adäquate, seinen Inhalt antizipierende Form der Glückseligkeit.

53. Kapitel. Bescheidenheit, Demut, Distanz.

a) Das Ethos des aufschauenden Blickes.

Die bisher betrachteten Werte der zweiten Gruppe haben bei aller Divergenz das Gemeinsame, daß sie Werte der menschlichen Nähe sind.

Digitized by Google

Ihr Ethos ist das der auf die Innenwelt der fremden Person gerichteten Intention. Diese aber kann zu weit gehen. Sie findet ihre Grenze in der berechtigten Forderung der Person, in ihrer intimen Sphäre unbehelligt zu bleiben. Das Vertrauen, die Nächstenliebe und insonderheit das aus ihr fließende Mitleid können zudringlich werden. Sie fordern als Gegengewicht die Distanz. Ja selbst die Wahrhaftigkeit, die Aufrichtigkeit und die Treue (letztere etwa in der Form der Anhänglichkeit) bedürfen dieser Grenze. Ebenso ist es mit den Werten der ersten Gruppe. Weisheit, Gerechtigkeit, Mut und besonders der Stolz können anmaßlich werden; in ihnen liegt versteckt die Tendenz zu Überhebung und Hochmut. Sie bedürfen der gleichen Grenzsetzung, nur in anderer Richtung, der Bescheidenheit und Demut. Es sind die Grenzwerte des sittlichen Selbstbewußtseins und als solche echte Eigenwerte. Sie bilden eine engere Wertgruppe für sich.

Bescheidenheit ist die Sokratische Urtugend des Wissens um das eigene moralische Nichtsein. Selbst durch das stolze Ethos der „Ironie" blickt sie als Grundlage hindurch. Was sie nach innen ist, Selbsterkenntnis, Selbstkritik, axiologische Selbstbescheidung — und damit der Weisheit wahrer Anfang (vgl. Kap. 45. b.) —, das ist sie auch nach außen im Verhältnis zur fremden Person: das Zurücktreten vor fremdem sittlichem Wert im Gefühl des eigenen Unwertes.

Der Bescheidene ist durchaus nicht der, welcher sich selbst verkleinert, auch dort nicht, wo sein Gesamthabitus in die allgemeine Grundhaltung der Demut übergeht. Er ist vielmehr derjenige, der in seinen sittlichen Maßstäben hoch greift, dessen Vergleichspunkte ausgesprochen über ihm liegen. Er erhebt sich damit von vornherein dem moralischen Niveau nach über den Anmaßenden und Hochmütigen. Dieser macht es sich leicht, denn er greift niedrig. Der sittlich Schlechtere, wenn es auf den Vergleich ankommt, ist immer leicht zu finden, zumal wenn man mit liebloſem Blick nachhilft.

Wie es die Lebenskunst des Glücklich- und Zufriedenseins ist, den an Gütern Minderbeschenkten vor Augen zu haben, so ist es die größere Kunst der Bescheidenheit, den moralisch Höherstehenden vor Augen zu haben. Da aber das Ethos der Bescheidenheit ein stationäres ist, das die Gesinnung von Grund aus durchdringt, so beschränkt sich diese Haltung nicht auf das aktuelle Verhalten gegen den sittlich Überlegenen, sondern erstreckt sich allgemein auf das Verhalten gegen jedermann. Der Bescheidene erhebt sein Haupt auch vor dem Schlechteren nicht höher, als er es überhaupt zu tun sich gestattet. Denn er mißt sich nicht an ihm. Wo dieser Zusammenhang durchgefühlt wird, da wirkt er ohnehin und ungewollt in eminentem Sinne als moralische Kritik. Der Bescheidene bringt den Anmaßenden zur Verzweiflung,

Digitized by Google

indem er durch die Tat alles, womit dieser groß tut, vernichtet. Der Blick des Hochmütigen ist herabschauend, der des Bescheidenen aufschauend gerichtet. Und eben darum sieht jener nur, was unter ihm, dieser nur, was über ihm steht. Daß es aber etwas gebe, wozu man aufschauen kann, dafür ist im Leben gesorgt. Die aufschauende Blickrichtung ist nicht Folge, sondern Grundlage. Sie stammt nicht aus dem Vergleich, sondern seligiert erst die Vergleichspunkte. Im Ethos des aufschauenden Blickes hat alle Ehrerbietung und Ehrfurcht ihren Grund, wie jeder moralisch Unverbildete sie der echten Ehrwürde, dem Verdienst, dem Alter oder dem in höherer Verantwortung Stehenden erweist.

b) Demut und Stolz.

Was die Bescheidenheit im Verhältnis zum Anderen ist, das ist die Demut als innere Form des Habitus selbst. Demut ist das Bewußtsein unendlichen Zurückbleibens, bei dem aller Vergleich versagt. Sie mißt das eigene Sein an der Vollkommenheit, so wie sie diese versteht, als Gottheit, als sittliches Ideal oder als erhabenes Vorbild. Die Unerreichbarkeit gibt ein Distanzgefühl, das erdrückt und erhebt zugleich; ersteres als Gefühl der eigenen Nichtigkeit, letzteres als Gefühl direkten Bezogenseins auf das überragend Große.

Demut empfindet der Mensch nicht vor dem Menschen — das wäre falsche Demut, Selbsterniedrigung, sklavischer Sinn. Falsche Demut ist sittliche Verirrung, genau so sehr wie Hochmut, dem alles Gefühl für unendliche Distanz gegen die ethische Idee fehlt. Alle demütige Haltung nach außen ist im Grunde ein falsches Ethos — es birgt sich immer irgendein moralischer Defekt in ihr, ein Irrewerden an sich, Kleinmut, Verängstigung, oder gar ein unechtes Pathos, falsche Scham, Menschenfurcht. Ebenso desorientiert ist aller eigentliche, innere — d. h. nicht nur in der Pose liegende — Hochmut, Tugendstolz, Pharisäismus. Der Hochmütige hat keinen Begriff von der Höhe und Unerbittlichkeit der sittlichen Anforderung, unter der er in Wirklichkeit steht. Dem, der in lebendigem Wertgefühl lebt, ist der Hochmut etwas Lächerliches, wahrhaft Entwürdigendes. Echte Demut dagegen widerspricht weder der Würde des Menschen noch dem berechtigten Stolz. Ja, genau genommen, gehört sie mit zum echten — von eitler Selbstbespiegelung fernen — Stolz. Schließlich ist eben das der Sinn echten sittlichen Stolzes, sich am unerreichbar Hohen und Absoluten zu messen.

Das scheinbar antinomische Verhältnis zwischen Demut und Stolz löst sich also im Grunde leicht auf. Wenigstens prinzipiell. Es ist keine echte Wertantinomie. Im Gegenteil, echter Stolz und echte De-

Digitized by Google

mut gehören offenbar notwendig zusammen, fordern einander, können nur in Synthese bestehen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Synthese sich von selbst herstelle, wo die Haltung des Menschen nach der einen oder anderen Seite neigt. In der menschlichen Neigung vielmehr besteht eine gewisse Gegensätzlichkeit, und diese hat den Schein der Antinomie verschuldet. Die Demut ist eine ebenso gefährliche Tugend wie der Stolz. Beide liegen dicht an der Grenze der trivialsten Verirrungen. Stolz ohne Demut ist immer auf der Kippe nach Hochmut und Eitelkeit zu, Demut ohne Stolz nach Selbsterniedrigung, Würdelosigkeit oder Heuchelei zu. Beide sind für sich labil, ohne Gegengewicht. Erst zusammen, in der Synthese, werden sie stabil, gewinnen Halt aneinander.

Diese ihre gegenseitige Verankerung, oder innere Gebundenheit, macht einen sittlichen Wert aus, für den es in der Sprache keinen passenden Namen gibt, der aber inhaltlich daran kenntlich ist, daß hier die beiden sonst so leicht in die äußere Erscheinung tretenden und zur Verfälschung in der Pose neigenden Momente gänzlich nach innen gebunden und auf den Maßstab absoluter Wertideale eingeschränkt sind.

o) Wahrung der Distanz.

In anderer Richtung hängt mit der Bescheidenheit die Zurückhaltung zusammen, das Gefühl für die Distanz und deren Wahrung der fremden Person gegenüber. Alle menschliche Nähe bedarf einer Grenze gegen die mit der Nahestellung selbst sich einschleichende Zudringlichkeit.

Das Distanzhalten ist eine Art sittlichen Schamgefühls, anders freilich als das der Aristotelischen *αἰδώς*. Diese ist ein Sichschämen, das der eigenen Blöße gilt, die man sich gegeben hat oder geben könnte. Das Ethos der Distanz dagegen ist das für den Anderen empfindende Schamgefühl — angesichts seiner Nähe und Blöße, oder auch nur im Bewußtsein seiner Ungeschütztheit und Wehrlosigkeit —, die Wahrung des intimen Fürsichseins der fremden Person. Es gibt eine intime Sphäre der Person, die den hellen, nüchternen Blick des viel Sehenden und Begreifenden nicht verträgt, auch den des Liebenden nicht. Alles Nahekommen ist eben im Grunde schon ein Eingreifen. Die Person des Anderen steht ihm wehrlos gegenüber, und zwar um so wehrloser, je reiner und durchsichtiger sie ist. Mit dem liebenden Interesse für den Nächsten geht — denn auch der Liebende unterliegt menschlichen Schwächen — viel Neugier und Sensationslüsternheit Hand in Hand. Mitleid vollends ist leicht schamlos, kränkend. Der Stolze und Edle will kein Mitleid. Er ist daher auch selbst sparsam mit seinem Mitleiden, nicht aus Mangel an Liebe, sondern aus Schamgefühl, aus Ehrfurcht vor der Person. Jeder Mensch wirkt in seiner Einzigkeit

Digitized by Google

und Andersheit, wo diese sich öffnet, anreizend durch die Attraktion des Geheimnisses. Aber seine Menschenwürde leidet unter dem unberufenen Einblick. Die Scham im Wohltun ist erst die wahre Wohltat. Selbst der Freund kann dem Freunde gegenüber des Schamgefühls nicht entbehren. Auch das verschwiegene Vertrauensverhältnis bedarf in sich selbst noch der Distanz. Die Grenze der gewollten Offenbarung ist hier nur tiefer hinein ins Innere verlegt. Aber ganz fehlen kann sie nirgends. Der gänzlich Distanzlose kann nicht Freund sein. Er wird dem Freunde unerträglich in seiner Schamlosigkeit.

Der wahrhaft liebende Blick ist zudeckend, verhüllend. Er wagt nicht jeden Einblick zu tun, den er wohl tun könnte. Noch mehr gilt das vom Blick des Stolzen. Der Stolze gerade ist im eminenten Sinne der Zurückhaltende — und nicht in Rücksicht auf sich, sondern auf den Anderen. Nur wer eigene Würde selbst fühlt, kann fremde Würde respektieren. Das Fehlen der Distanz geht ihm gegen den guten Geschmack. Man kann das Ethos des distanziierten Menschen als das der Vornehmheit bezeichnen. In ihm haben wir die deutlich umrissene und als solche gefühlte Wertsynthese von Stolz und Bescheidenheit — analog der obigen Synthese von Stolz und Demut — am inneren Habitus des Menschen. Die Vornehmheit ist im Verhalten zur fremden Person dasselbe, was jene im Verhalten zum absoluten Maßstab des sittlichen Ideals ist.

Der Vornehme schafft um sich herum eine feste Sphäre der Distanz, die nicht nur den Zudringlichen abwehrt, sondern auch die fremde Person vor zu weitgehender Preisgabe bewahrt. Er stellt die gleiche Forderung für sich wie für den Anderen — eine Art Gerechtigkeit der intimsten Gefühlsbeziehungen. Er wahrt die Ehrfurcht vor der Person auch dort, wo diese sich nicht zu schützen weiß. Er stellt damit eine Ebene des intimen Verkehrs her, die auch in der größten Nähe der Gefahr der Bloßstellung noch vor ihrem Eintritt begegnet. Im Schutze dieser Sicherung erst, als einer feinsinnigen inneren Rechtsordnung des Gefühls, gedeiht die höchste Blüte menschlicher Nähe. Denn nicht Mitgefühl, Liebe, Vertrauen selbst finden darin ihre Grenze — sie sind absolut und ohne jede Grenze wertvoll —, sondern nur ihre Surrogate, ihre das echte Ethos nachahmenden und verfälschenden Zerrbilder.

54. Kapitel. Werte des äußeren Umgangs.

a) Sittlicher Charakter der konventionellen Formwerte.

Das Ethos der Distanz führt in die unmittelbare Nähe einer weiteren Gruppe von Werten, die nicht im eigentlichen Sinne mehr als Gesinnungswerte gelten können, und dennoch Werte des Verhaltens sind.

Digitized by Google

Sie liegen mehr an der Oberfläche des Menschenwesens, dort wo es in äußerer Berührung mit jedermann steht, gleichsam an seinen Reibungsflächen. Die Ichtiefe, die Sphäre der Intentionsursprünge wird mit ihnen gar nicht berührt. Wohl aber wird eine jede nach außen drängende Intention von ihnen überprägt; sie fällt, indem sie die Durchgangssphäre der Oberfläche passiert, unabhängig von ihrem tieferen Intentionswert noch einmal unter den Maßstab anderer Werte, die lediglich ihre Äußerungsform betreffen.

Die Äußerungsform ist im Leben keineswegs ohne Gewicht. Die „schlechte Form" eines Menschen kann unleidlich sein und anderen das Leben unleidlich machen. Wie zufällig oder konventionell die bestehenden Verkehrsformen auch sein mögen, wie lächerlich sie dem aus fremdem Kulturkreise in sie Hineingestellten erscheinen mögen, sie sind doch eine tiefe Lebensnotwendigkeit, und wer sie verletzt, versündigt sich am Mitmenschen genau so sehr wie der Ungerechte und der Lieblose. Ja, er ist in Wahrheit eben damit schon ungerecht und lieblos, er ist der „Verbrecher im Kleinen" mit allen Symptomen eines solchen, er versagt Anderen, was er selbst von ihnen in Anspruch nimmt, und er unterliegt, wie der wirkliche Verbrecher, der Verurteilung und Bestrafung, dem Gemieden- und Ausgestoßensein.

Wahre Nächstenliebe erstreckt sich sehr ernstlich auf die Wahrung der Formen, ja auf die feinfühlige, individualisierte Durchbildung der Formen, Rücksichten, des eigenen Erträglichseins für Andere. Dem Einzelnen fällt in dieser Richtung eine sehr ernstliche Verantwortung zu. Und im Sinne dieser Verantwortung, der, wenn sie einmal begriffen ist, eine ganz bestimmte Gesinnungseinstellung entspricht, sind die Formwerte des Umganges mittelbar echte Gesinnungswerte.

Wie Gerechtigkeit und Liebe so kehren auch die übrigen Werte des inneren Ethos hier verkleinert, und doch unverkennbar wieder. Man sieht das am deutlichsten an den mannigfachen Untugenden des Umgangs. Der Unbeherrschte ist in dieser Sphäre der Launische, der Unweise ist hier der Achtlose, Blasierte oder weltschmerzlich Enttäuschte; die Feigheit kehrt als Unentschlossenheit und Wankelmut wieder, die Stolz- und Würdelosigkeit als allgemeine Haltungslosigkeit, die Unwahrhaftigkeit als gewollte Pose oder Maske, die Unbescheidenheit und Distanzlosigkeit als äußere Achtungsverletzung und kleinliche Zudringlichkeit, der Hochmut als eitles Sichaufspielen und Hochnäsigkeit.

Eine besondere Rolle aber spielt hier das Verhältnis von Zuverlässigkeit und Vertrauen. Angesichts allgemein bestehender Formen liegt es im Wesen des Zusammenlebens, daß jeder Einzelne sich auf die Einhaltung der Formen durch jedermann verläßt. Das gute Zu-

Digitized by Google

trauen in diesem äußerlichsten Sinne ist schlechterdings Lebensbedingung; wer die Form verletzt, ist eben damit unzuverlässig. Vollends wer in dieser Sphäre mißtrauisch ist, sich auf niemandes Lebensform verläßt, gerät in allgemeine Unsicherheit des Auftretens und verbreitet um sich Unsicherheit. Er weiß nie, woran er mit dem Anderen ist, und niemand weiß, woran er mit ihm ist. Die ganze Sphäre des äußeren Umgangs beruht im Grunde auf einem in die Ebene des Alltagslebens übersetzten Vertrauensverhältnis. Aller Anstand der Begegnung heischt gebieterisch gleiche Anständigkeit. Alle menschlichen Beziehungen, auch im Äußerlichen und scheinbar Nichtigen, beruhen schon auf der Kraft guten Glaubens. Der in der Sphäre der Formen Liebloſe und Ungerechte ist nur rücksichtslos und unleidlich; der Mißtrauische aber ist in ihr der Zersetzende, Auflösende, alle Bande der gemeinsamen Umgangssphäre selbst Vernichtende.

b) Die „bestehenden Sitten".

Der Inhalt dieser Sphäre ist ein außerordentlich mannigfaltiger, ein wesentlicher Bestandteil menschlicher Kultur, wie diese wandelbar und unbegrenzter Verfeinerung fähig. Zu ihm gehört alles, was „Sitte" im engeren Sinne des Wortes ist, vom äußerlichen bestehenden „Brauch" bis zu den Unwägbarkeiten kultivierten Lebensstils. Bestehende Sitte ist zwar geschichtlich zufällig, vergänglich, Konvention, und es ist a priori nie einzusehen, warum sie gerade so und nicht so ist. Ihr besonderer Formgehalt hat keinen axiologischen Grund. Aber sie ist deswegen doch nie wertindifferent. Denn sie ist immer Formung wirklicher Werte, nämlich der in die äußere Umgangssphäre übertragenen sittlichen Werte — wie Rücksicht, Takt, Schlichtheit des Wesens, freundliches Entgegenkommen, Höflichkeit, gutes Benehmen, Sinn für Anstand und Schicklichkeit, feines Maß im Vor- und Zurücktretenlassen der eigenen Person.

Diese letzteren und unzähliges ihnen Verwandtes sind echte ewige Werte, die in aller konventionellen Formung, wiewohl sehr verschieden seligiert und abgestuft, wiederkehren. Nicht sie selbst machen die „bestehende Sitte" aus, sondern die besondere Form, in die geprägt sie erscheinen. Denn ohne eine besondere Form können diese Werte nicht Realität annehmen.

Und hier nun ist die geschichtliche Mannigfaltigkeit so groß, daß man in der Tat über ihr den einheitlichen sittlichen Sinn aller „Sitte" leicht übersieht. Dieser läßt sich folgendermaßen eindeutig umgrenzen: die einzelne bestehende Sitte als solche ist niemals absolut wertvoll, wohl aber relativ; denn daß überhaupt Sitten besonderer Art herrschen, ist ein durchaus absoluter Wert. Ohne herrschende

Digitized by Google

Sitte versinkt der Mensch ins Formlose, Kulturlose. Ja, ohne sie wird auch die Entfaltung des inneren Ethos behindert, weil dieses sich auf die festen Formen der Oberfläche ebenso angewiesen sieht wie auf die des Rechts. Der sittliche Wert der „Sitte" ist demnach ein sehr eigentümlicher. Er hat zur Materie nicht ihren besonderen Inhalt, sondern nur ihre reale Seinsweise, ihre Geltungskraft im Milieu, ihr „Bestehen". Es ist der mittelbar sittliche Wert der an sich sittlich wertindifferenten Lebensformen.

Daß die sittliche Oberflächenkultur dieser Formen auch ihre Hochblüte, ja ihre eigenartige Tiefe haben kann, ist damit keineswegs verkannt. Man braucht dazu gar nicht erst an die mehr ästhetischen Arten der Sittenverfeinerung, an Urbanität (τὸ ἀστεῖον) und gesellschaftliche Qualitäten zu denken. Es geht ein bedeutsames Stück Herzensbildung, Feingefühl und Humanität überhaupt in den vielgestaltigen Aufbau dieser Sphäre ein. Die Arbeit an ihr kann der moralisch gereiften Persönlichkeit nie gleichgültig sein und reißt im Menschenleben nie ab; wie sie denn auch in aller Jugenderziehung ein durchaus ernstes Kapitel bildet.

c) Aristotelische Umgangstugenden.

Der Gedanke, daß es besondere Werte des äußeren Umgangs gibt, ist alt. Die Nikomachische Ethik zählt in ihrer Tafel der Tugenden drei solche auf — charakteristischerweise zwei davon als „namenlos". Aber wo die Sprache versagt, hilft die Umschreibung. Diese Tugenden werden nach der üblichen Art als μεσότητες charakterisiert, und zwar als solche die sich auf „Verkehr in Worten und Taten" beziehen[1]).

Die erste bezieht sich auf den Streit der Meinungen, das praktische Aufeinanderstoßen von Überzeugung auf Überzeugung. Die beiden Extreme liegen in der Haltung des ἄρεσκος und der des δύσκολος. Der erstere ist der Gefallsüchtige, der blindlings nach dem Munde redet und keine Überzeugung zu vertreten wagt; der letztere aber ist der Unzugängliche, „Schwierige", der überhaupt nur die eigene Meinung gelten läßt und gar nicht weiter mit sich reden läßt. Die gemeinte Tugend also ist offenbar eine Syntheſe von bereitwilligem Entgegenkommen und sachlichem Beharren bei dem als richtig Erkannten, oder von Vertretung eigener und Geltenlassen fremder Überzeugung.

Eine zweite Tugend dieser Art betrifft das Sichgeben der Person. Aristoteles bezeichnet sie als ein „Wahrsein" des äußeren Wesens (ἀληθεύειν). Sie hat mit der Wahrhaftigkeit nur losen Zusammenhang, der Name ist daher irreführend. Was gemeint ist, geht auch hier wieder erst

[1]) Eth. Nic. Δ Kap. 12—14, S. 1126b ff.

Digitized by Google

aus der ihr angewiesenen Mittelstellung hervor. Sie ist ein Mittleres von *ἀλαζονεία* und *εἰρωνεία*. Die erstere ist Prahlerei, die letztere Selbstverkleinerung. Beide sind unwahr, unschlicht, gewollt. Es gibt zwischen beiden ein „einfaches Sichgeben", wie man ist, ohne sich aufzuspielen oder sich zu verstecken, kurz ohne Pose. Man könnte es die Tugend der Geradheit nennen. Sie ist nach außen im Sich-Geben das, was die *μεγαλοψυχία* nach innen in der Selbsteinschätzung ist (vgl. Kap. 48. d.).

Noch um einen Grad mehr der Oberfläche zugehörig ist die dritte Aristotelische Umgangstugend. Sie ist deswegen von besonderem Interesse. Ihre Sphäre ist das leichte Gespräch, der gesellschaftliche Ton, ihr Gegenstand Scherz und Ernst. Es gibt eine Tugend des Scherzes, einen echt ethischen Habitus — nicht etwa die Kunst des Witzes (diese ist als solche sittlich indifferent), sondern das richtig ausbalancierte, taktvolle Verhalten zum Scherz, das würdig bleibt und doch den Humor zu würdigen weiß. Die Aristotelischen Bezeichnungen *ἐπιδεξιότης* und *εὐτραπελία* drücken das Wesen der Sache nur unvollkommen aus; im Deutschen fehlt eine Bezeichnung ganz. Denn „Sinn für Humor" entbehrt der sittlichen Note. Diese tritt deutlich hervor, wenn man auf die von Aristoteles gebrachten *ἄκρα* hinblickt: *ἀγροικία* und *βωμολοχία*. Erstere ist der fehlende Sinn für Komik, letztere die Frivolität, die alles ins Lächerliche zieht. Noch stärker klingt aus diesen Extremen das Ethos der „Mitte" hindurch, wenn man sie auf die Aufnahme fremder Äußerungen bezieht. Der *ἀγροῖκος* ist dann der, welcher keinen Scherz versteht, der *βωμολόχος* aber der, welcher nichts mehr ernst zu nehmen weiß.

In diesen drei Tugenden stecken echte sittliche Werte. Es wäre nicht allzuschwer nach ihrem Vorbilde weitere Werte der gleichen Sphäre aufzufinden. Aber die Beispiele genügen. Von großem ethischem Gewicht sind sie alle nicht, obwohl sie sich zu beträchtlicher Höhe erheben können. Das ganze Gebiet der Umgangswerte ist ein Randgebiet der ethischen Werttafel. Seine Bedeutung im Ganzen liegt nur in der relativen Autonomie den Grundwerten gegenüber.

Digitized by Google

VII. Abschnitt:
Spezielle sittliche Werte (dritte Gruppe).

55. Kapitel. Fernstenliebe.

a) Die Grenzwerte ethischer Wertschau.

Waren schon die beiden ersten Gruppen von Tugenden nur lose in ihrem Zusammenhang, so ist die dritte überhaupt keine eigentliche Gruppe mehr. Eher läßt sich jeder der folgenden vier Werte als eine engere Wertgruppe auffassen. Jeder von ihnen liegt, von den bisher besprochenen Werten aus gesehen, wieder in einer besonderen Wertgegend, deutet eine ins Unbegrenzte gehende Wertperspektive an, verläuft ins axiologisch Irrationale. Es sind der Blickrichtung nach divergierende Grenzwerte — nicht des Wertreichs überhaupt (denn das können wir nicht wissen), wohl aber der menschlichen Wertschau.

Es ist bei einigen von ihnen nicht leicht, ihre Materie in Worten zu bestimmen, ja auch nur sie eindeutig zu benennen. Das gilt von den ersten beiden der nachstehenden. Ein geschichtliches Ethos, das ihnen genau entspräche, gibt es nicht. Darum sind sie „namenlos" geblieben, wie so vieles andere, was das Wertgefühl sehr wohl kennt und unterscheidet. Und da auch die Gleichnisse hinken, so ist das Unternehmen, sie objektiv zu bestimmen, von vornherein ein gewagtes.

Dennoch muß man es wagen. Man muß die Motive dafür aufgreifen, wo und wie man sie findet. Nietzsche ist hier in mehr als einer Richtung bahnbrechend vorangeschritten. Die Übertreibungen seiner Aphorismen, die oft dem Bedürfnis nach Paradoxie entspringen, dürfen einen an dem positiv Geschauten in ihnen nicht irre machen. Das Sensationsbedürfnis, das noch vor zwei Jahrzehnten sich heißhungrig auf eben diese Übertreibungen stürzte und den Ernst der Probleme zweideutig gemacht hat, muß hier ganz schweigen. Das im Drang der Leidenschaft prophetisch Geschaute muß, soweit es zu Recht besteht, sich auch nüchtern sehen lassen.

b) Natürliche Gebundenheit des Strebens an das Nächstliegende.

Alles ethisch aktive Leben ist ein vorausschauendes, ein Leben in der Zukunft und für die Zukunft. Das liegt im Wesen der Aktivität. Nur die Zukunft gehört dem Streben. Über das schon Gewordene und einmal so Seiende hat kein Wille Macht (vgl. Kap. 36. g.). Die hohe Gabe der Vorsehung und der Vorbestimmung (Teleologie), die dem Menschen eigen ist, hat etwas tief Verpflichtendes. Sie lädt ihm Verantwortung auf für das Künftige, soweit es in seiner Macht steht.

Digitized by Google

Wie weit es das tut, läßt sich freilich zum Voraus nie angeben. Aber prinzipielle, wirklich absolute Grenzen sind ihm hier nicht gezogen. Seine Macht, in den Weltlauf bestimmend einzugreifen, geht genau so weit, als er sie mit seinen Kräften auszudehnen weiß. Daß der Wille weiter geht als das Können, ändert hieran nichts.

Zu dieser prinzipiellen Unbegrenztheit steht in krassestem Widerspruch die Tatsache, daß der Mensch im allgemeinen geneigt ist, sich auf das Nächstliegende, Aktuellste, dicht Bevorstehende zu beschränken. Er denkt über den nächsten Tag nicht hinaus. Der Drang des Augenblicks bringt es so mit sich. Das Nahe absorbiert die Regsamkeit, drängt sich allen weiteren Perspektiven vor, läßt sie in Vergessenheit geraten.

Dazu kommt die natürliche Tendenz zum trägen Sichtreibenlassen. Das Minimum an Aktivität in eingefahrener Bahn ist das bequemste. Es ist schon viel, wenn der Mensch sich zu einer Perspektive aufschwingt, die wenigstens sein eigenes Leben überschaut. Soweit solche Überschau den äußeren Lebensweg betrifft, hat jeder normale Mensch sie wenigstens in gewissen Augenblicken. Das ist wenig, zumal solche „praktische" Überschau selten über materielle oder eudämonologische Ziele hinausgelangt. Gewiß gibt es rühmliche Ausnahmen, Menschen mit hohen Lebensidealen. Die aber pflegen an dem umgekehrten Fehler zu leiden, daß ihr Idealismus ein unpraktischer, träumender, in ewigen Sehnsüchten und notwendigen Enttäuschungen sich erschöpfender ist. Hier mangelt es an der eigentlichen, in ernster Lebenserfahrung gewonnenen und kritisch gewordenen Providenz. Träumender Idealismus ist ethisch genau so wertlos wie dumpfes Hintreiben im Augenblicksleben. In beiden fehlt gerade die Hauptsache, der volle Ernst des Strebens.

Die Synthese des unter Wertidealen geschauten Lebens mit dem nüchternen Blick für das Gegebene und Mögliche ist schon ein über den Durchschnitt beträchtlich hinausgehendes Ethos. Es stempelt seinen Träger schon mit einer gewissen Würde, die mit der Größe der Ziele und der praktischen Konsequenz wächst. In einem solchen Leben erfüllt sich bereits etwas von der Bestimmung des Menschen, Mitschöpfer der Welt zu sein. Aber gerade hier zeigt es sich, daß auch die Perspektive eines einzelnen Menschenlebens noch zu klein ist für die Verwirklichung von Menschentumsidealen. Einige Schritt weit kann der Einzelne auf solchem Wege vorwärtskommen. Und auch mit dem Werk, das er wirkt, kann er in die Breite gehen, Menschengruppen in den Bann seiner Idee ziehen und, wenn es hoch kommt, eine Gesamterscheinung von geschichtlicher Bedeutung hervorrufen. Aber was will selbst das bedeuten, wenn das Lebenswerk mit ihm stirbt, oder bald nach ihm? Gerade ein solches Werk verlangt Dauer,

Digitized by Google

Fortführung, eigene Lebenskraft. Es liegt im Wesen alles Strebens, das auf objektiven Wert geht, über Leben und Streben des Einzelnen hinauszugehen, in eine Zukunft, die er nicht mehr erleben kann. Es ist nicht nur das Geschick, sondern auch der Stolz des Schaffenden und gehört mit zu seinem Werk, daß dieses ihn überlebt, also nicht ihm, sondern Anderen zufällt, an deren Leben er keinen Teil mehr hat.

Aber es liegt auch in der Natur des Menschen, daß er die Früchte seines Ringens sehen will. Er will auch etwas für sich haben, es sträubt sich etwas in ihm gegen das Hinweggehen der Sache über ihn. Ist es ein Stück Egoismus, was sich hier birgt, oder ein tiefer berechtigtes Bedürfnis der Teilhabe, Tatsache ist, daß fast alles menschliche Streben von dieser Tendenz gefangen gehalten wird. Sich von ihr frei zu machen, verlangt schon eine Selbstüberwindung und Selbstverleugnung radikalster Art. Solche Selbstüberwindung aber ist es gerade, worauf es hier ankommt. Mit ihr setzt der neue sittliche Wert ein, den wir zu erfassen haben.

Es ist wichtig sich klarzumachen, daß keineswegs bloß das Naturhafte, oder gar das „Antimoralische" im Menschen, die Tendenz der Teilhabe am Schaffensziel mit sich bringt. Auch manches hohe Ethos zeigt die gleiche Tendenz. Am sichtbarsten ist das in der Nächstenliebe. Warum haftet sie eigentlich am Nächsten, und nicht ebensogut am fernen, am zukünftigen Menschen? Weil der Nächste uns gegeben ist, weil wir ihn, sein Leben seine Not kennen und an ihm jedes Wirken der Liebe sehen. Es ist leicht ihn zu lieben, er ist eben nahe, bietet sich dar. Überwunden ist hier nur der gemeine Egoismus, der alles für sich will; der sublimere der Mitfreude am fremden Gedeihen, der Egoismus der fühlenden Teilhabe bleibt bestehen.

c) Der Platonische ἔρως.

Es ist ein bleibendes Verdienst der Platonischen Philosophie, den einzigartigen Wert eines Strebens, das nicht nur die engen Zwecke der Person, sondern auch die ihrer Lebenssphäre und Zeitgenossenschaft hinter sich läßt, deutlich erschaut zu haben. Es kommt nicht darauf an, ob man den ἔρως des „Symposion" als ein Gleichnis oder als strengen Wertbegriff gelten lassen will. Wichtig ist einzig die Sache selbst, und die läßt sich nicht verkennen.

Der ἔρως ist Teilhabe an der Unsterblichkeit. Die tierische Natur, indem sie zeugt, überlebt sich selbst in ihrem Erzeugten. Ihre Fürsorge für das Junge, ihre Fähigkeit „dafür zu sterben" ist symbolisch in ihrer festen Bezogenheit auf das künftige Leben der Gattung. Sie ist schon eine „Unsterblichkeit im Sterblichen". Der Mensch aber kennt noch ein

Digitized by Google

anderes neben der leiblichen Zeugung, womit er ins Unvergängliche hinausragt, die geistige Zeugung. Ihn überleben seine Werke, er ist des Ewigen teilhaft durch „unsterbliche Tugend". Auch er kann leben und sterben für sein Erzeugtes.

Der Platonische ἔρως ist — wenn man von allem übrigen in ihm absieht und nur das Ethische in ihm heraushebt — das tiefe Ergriffensein von der Idee, die große Leidenschaft für die Idee, das Eintreten mit der Person für sie. Diese Leidenschaft bringt es zuwege, daß der Mensch über sich selbst und über das Nahe hinausgerissen wird. Sie ist das Aufgehen des Menschen in seinem Schaffen, sein innerliches Leben in dem, was noch nicht ist, was „noch auf dem Wege ist vom Nichtsein zum Sein"; sie ist die prinzipielle Preisgabe des Gegenwärtigen für Zukünftiges, Ungewisses, die Opferung seines Lebens für ein anderes Leben, ein wertvolleres, das aber nicht mehr das seine ist.

Es ist eine Potenz sui generis im Menschen, die sich hier auftut, eine ins Weite zielende Keimfähigkeit und Zeugungskraft seines Ethos. Schon Platon nannte es ein „Schwangergehen und Gebären" (κύησις, γέννησις). Die treibende Kraft ist die Idee. Mit ihr „trägt" sich der Schaffende. Es ist die Zeugungskraft der Werte im Menschen, bzw. seiner wertgetragenen Ideale. Mit ihnen wächst er über sich hinaus. Er transzendiert sich selbst. Aber die Richtung und Spannweite der Transzendenz ist eine andere als in der Nächstenliebe und allem, was ihr verwandt ist. Sie liegt in einer anderen Lebensdimension, sie geht nicht auf die Mitlebenden, auch nicht auf deren Allheit, sondern ist prospektiv auf ein noch im Nichtsein schlummerndes Dereinst gerichtet. Die Richtung der Intention hat die Breite der Simultaneität gegen die Tiefe der Sukzession vertauscht. Darin liegt nicht nur ein graduelles, sondern auch ein qualitatives Zunehmen der Transzendenz: sie überschreitet die Grenze des Vorhandenen Wirklichen, stößt durch ins Unwirkliche, nur in der Idee Erschaubare, um es zu verwirklichen.

Diese Art der Intention ist nur die Verlängerung der Richtung, die dem Ansatz nach in allem Streben schon liegt, in aller Hingabe an eine „Sache", auch im Nahen und Kleinen. Auch in der Selbsterfüllung ist Selbstüberwindung die Grundlage. Desgleichen ist alle Fortschrittlichkeit der Gemeinschaft von der Überwindungstendenz des Einzelnen getragen. Die ewige Revolution des Allheitslebens setzt sich von der Wurzel auf aus Differentialen individueller Intention zusammen. Aber als Gesamtprozeß ist sie zweck- und ziellos, solange der Mensch ihr als solcher nicht noch ein besonderes Ziel gibt und die Macht über sie gewinnt, sie zu leiten.

Digitized by Google

d) Menschlicher Weitblick und geschichtliche Solidarität.

Hier liegt ein Feld menschlicher Vorsehung und Betätigung, das an sich unbegrenzt ist an Weite und Fülle der Aufgaben — begrenzt nur subjektiv durch die freilich immer sehr engen Schranken menschlichen Vorblicks und menschlicher Überwindungskraft. Es hilft dem Menschen nichts sich mit dem geringen Ausmaß seines Könnens zu entschuldigen; die Verantwortung für den Verlauf des öffentlichen Lebens fällt schließlich doch ihm allein zu. Hat doch er allein wenigstens prinzipiell die Gabe der Vorsehung und Vorbestimmung.

Die sittliche Versündigung am politischen Leben liegt ja gar nicht in der Begrenztheit dieser Gabe, sondern in dem Mangel ihres verantwortungsfreudigen Gebrauchs. Der Typus des Staatsmannes etwa, wie wir ihn in unserer Zeit kennen und wie ihn die Geschichte immer wieder zeigt, handelt nicht aus dem Verantwortungsgefühl für die weitere Zukunft von Volk und Staat heraus, sondern aus der Not oder der Chance des Augenblicks. Er ist nicht bewußter Träger der großen, weit ausschauenden Verantwortung, die tatsächlich auf ihm liegt. Er arbeitet auf die nächsten Ziele hin, als wäre hinter diesen keine weitere und wichtigere Lebensperspektive.

Wir Heutigen kennen überhaupt fast nur die kurzsichtige Augenblickspolitik. Der Blick auf Jahrhunderte, der uns im geschichtlichen Rückschauen so geläufig geworden ist, fehlt uns prospektiv noch fast ganz — gerade dort also, wo er am aktuellsten ist. Wohl gibt es die Beispiele wahrhaft weitblickender Politiker in der Vergangenheit. Aber sie stehen vereinzelt da, und die Gegenwart steht ihnen verständnisloser gegenüber als vielleicht je ein Zeitalter. Das politische Leben von heute steht im Zeichen des Parteilebens. Wir kennen nur Parteipolitik, Parteiregierungen, die aus den ihnen nächstliegenden Interessen heraus entscheiden. Parteien eben sind Zweckverbände der allergegenwärtigsten Notlage. Solange es niemand gibt, der über ihrem Kleinkrieg steht, ist im öffentlichen Leben nur das Allernächste sichtbar. Es fehlt der Geist der reinen, eigentlich „politischen" Gesinnung, der in der Allheit durchgreifende Geist der Selbstüberwindung und der großen geschichtlichen Verantwortung, die doch in Wirklichkeit jedes Zeitalter für künftige Zeiten trägt. Es mag uns Heutigen utopisch klingen, wenn von uns der geklärte Blick auf Generationen verlangt wird, die doch auch ohne unser Zutun Kinder eines anderen Geistes und einer anderen Weltlage sein werden. Dennoch bleibt es wahr, daß diese Generationen unsere geschichtlichen Erben sein und die Früchte unseres Tuns ernten werden, und daß wir Verantwortung tragen für das, was wir ihnen zu tragen geben. Der sittliche Beruf zum ζῷον

Digitized by Google

πολιτικόν liegt eben in uns allen. Vor dem Ernst seiner Forderung gibt es keine Ausflüchte.

Das politische Leben ist nur ein Beispiel. Die Verantwortung, um die es sich hier handelt, ist eine allgemeinere. Sie erstreckt sich auf alle Lebensgebiete. Überall gilt das gleiche Gesetz der Geisteserbschaft, die gleiche geschichtliche Kontinuität. Überall gibt es die andere Dimension des Zusammenhanges neben der simultanen Gemeinschaft. In jeder kulturellen Beziehung sieht sich der Einzelne noch in eine andere Gemeinsamkeit hineingestellt, in die der Generationsfolge, die ihn sich selbst als kurzlebiges Glied in einer Kette verstehen lehrt. Die sittliche Verantwortung, die ihm daraus erwächst, bedeutet eine Solidarität neuer und größerer Art als die Solidarität der Gerechtigkeit, der Nächstenliebe und des Glaubens. Sie ist wie diese eine Bindung, ein Zusammenstehen, ein Einstehen und Mitverantwortlichsein der Person für Personen. Und doch ist sie eine ganz andere. Hier fühlt sich der Mensch von heute solidarisch mit dem Menschen von dereinst, der ihn nicht kennen und seinerseits für ihn nicht wird eintreten können. Die Richtung des Wirkens in der Zeit ist nicht umkehrbar. Das Eintreten von Mensch für Mensch, die Solidarität selbst ist hier nur einseitig. Nur der früher Lebende kann für den später Lebenden eintreten. Der Epigone trägt keine rückbezogene Verantwortung. Dafür fällt ihm wiederum neue Verantwortung für kommende Geschlechter zu. Die Solidarität dieser Dimension ist eine fortlaufende, nur vorwärts gerichtete; ihre Form ist der Prozeß, nicht die Koexistenz. Dennoch ist es eine Bindung größeren Stils, schon allein extensiv, vollends aber dem Inhalt der Aufgabe nach.

Daß sie aber eine Bindung loseren Stils ist, daß sie von den Lebenden so viel weniger ernst genommen wird als die Solidarität des Rechts oder der Liebe, das liegt nicht in ihrem Wesen. Das liegt in der sittlichen Unreife der Lebenden, in ihrem Noch-nicht-Herangewachsensein an ihre größte Aufgabe und Verantwortung. Es ist ihr Mangel an radikaler, die Sphäre des Jetzt und das Nahen transzendierender Selbstüberwindung.

c) Nächstenliebe und Fernstenliebe.

Es gibt ein Ethos, das mit der Gefühlsstärke des Platonischen ἔρως diese neue Transzendenz zuwege bringt. Es ist ein Ethos der Liebe, aber einer anderen Liebe als die zum Nächsten, einer Liebe, die dem kommenden Menschen gilt, so wie er dem Lebenden in der Idee faßbar wird. Es ist eine Liebe, die keine Gegenliebe kennt, die nur ausstrahlt, nur gibt, hingibt, überwindet, opfert, die ihrer hohen, für den Liebenden selbst nicht erfüllbaren Sehnsucht lebt, die aber weiß,

Digitized by Google

daß es das Kommende immer gibt, und daß es die Versündigung des Gleichgültigen an ihm gibt: „Fernstenliebe".

Diesen Namen gab Nietzsche der neugeschauten Tugend im Gegensatz zur Nächstenliebe. Seine Verneinung der letzteren mag hier auf sich beruhen; sie schoß übers Ziel und hat seiner Sache nur geschadet (vgl. Kap. 49. d.). Daß der Entdecker des neuen Wertes ins Extrem fallen konnte, ist verständlich. Der Konflikt der beiden Werte besteht unverkennbar zu Recht. Aber es ist ein anderes die Wertantinomie sehen, ein anderes sie positiv würdigen. Sie zugunsten einer Seite zu entscheiden, mag immer am nächsten liegen. Aber es führt unfehlbar zur Wertverkennung auf der anderen Seite.

Die Antinomie zeigt sich darin, daß Fernstenliebe in der Tat zunächst Überwindung der Einstellung auf das Nahe fordert. Es ist dieselbe Überwindung, die überhaupt im Wesen der Zukunftsintention liegt. Am Nahen haftet alles, was dem Menschen lieb und vertraut ist. Hier ist ein Haften der Liebe am Fernen gefordert. Nicht natürliche Neigung allein, sondern auch echter sittlicher Habitus ist hier zu überwinden. Gerade eine wertvolle, nicht ohne sittlichen Kampf errungene Einstellung soll zurücktreten, einem anderen Ethos weichen. Es ist die Überwindung eines Überwindungsproduktes. Die Nächstenliebe (Altruismus) ging gegen die Selbstliebe (Egoismus); das ist eine gewaltige Erweiterung der Sphäre von Leben, Wirken, Wertfühlung, Teilhabe. Jetzt erweist sich auch die erweiterte Sphäre zu eng, eine Fessel der liebenden Intention. Über den „Mitmenschen" geht sie nicht hinaus. Das Wirken überlebt nicht, es stirbt mit seinem Objekt; es ist nicht auf dessen Fortwirken angelegt, sondern auf sein gegenwärtiges Sein. Die Fernstenliebe sucht ein anderes Ausmaß des Wirkens, ein Fortwirken, das überlebt. Sie ist die Platonische „unsterbliche Tugend". Auch sie kann freilich nur am Nächsten ansetzen, denn alles Wirken hat die Form der Teleologie und muß die ersten Mittel im Vorhandenen suchen. Aber ihre Ziele liegen nicht in ihm. Sie sieht im Nächsten nur ein Mittel für ein Größeres, das an ihm selbst nicht realisierbar ist. Den Zweck entnimmt sie einer Wertschau, die nach der Einzelperson nicht fragt, die an sich auch gegen nah und fern gleichgültig ist und nur deswegen ins Weite weist, weil sie am Nahen keinen Boden findet.

In der Nächstenliebe kommt die Kraft des Strebens wahllos dem zufällig Nahen zugute. Ob er der Würdigste sei, danach fragt sie nicht. Für sie gibt es den Unwürdigen nicht, sie richtet nicht. Umgekehrt in der Fernstenliebe. Nicht dem Nächsten, sondern dem Besten soll die Kraft zugute kommen, der sie fruchtbar weiterträgt. Hier setzt im strebenden Verhalten selbst eine Selektion der Personen unter

Digitized by Google

Wertgesichtspunkten ein, die ihrerseits gar nicht die gegebene Person betreffen, sondern den ganzen Typus des Menschen.

Es ist ein Punkt in der Nächstenliebe, der dem sittlich Ernsten zu denken gibt, eine Schwäche in ihrem Wesen. Sie handelt aus der Not des Nächsten heraus, bevorzugt den Schwachen, Kranken, Beleidigten (wenn auch, wie gezeigt wurde, nicht um der Schwäche willen). Am Schwachen ist das Helfen in erster Linie sinnvoll. Aber solche Arbeit ist für eine weitere Perspektive von vornherein verloren. Sie bringt den Schwachen bestenfalls auf ein Durchschnittsniveau der Kraft. Und dieses ist im Sinne des großen Prozesses wertlos. Gerade die über das Niveau Hinausragenden sind für die Fortentwicklung wertvoll. Und die gehen in der Nächstenliebe leer aus. Ja, sie werden indirekt unterdrückt, werden mit der Schwäche der Schwachen belastet. So werden sie ins Niveau zurückgedrängt. Konsequente Nächstenliebe führt zur Nivellierung des Menschen, ist ein Motiv des Stillstandes und — da in Wirklichkeit der Prozeß nie stillsteht — des Niederganges. Nivellierung unterbindet die Auslese, führt unrettbar zur Entropie der Entwicklung.

Das ist es, was die Fernstenliebe, als das Ethos des Fortschritts, verneinen muß. Sie muß das in der Nächstenliebe verschüttete Prinzip der Auslese wieder ausgraben. Es muß für sie wieder den Würdigsten, den ethisch Starken und Aufstrebenden geben, und ihn muß sie begünstigen auf Kosten des Fallenden. Diese Einsicht ist eine ganz schlichte und nüchterne. Sie hat mit dem hohen Pathos der Ideale, denen sie Bahn bricht, nichts zu schaffen; ebensowenig mit den bekannten Übertreibungen Nietzsches und seiner leidenschaftlichen Verunglimpfung der Nächstenliebe. „Was fallen will, das soll man auch noch stoßen" — ob das wahr ist, ob es auch nur aus der besagten Schwäche der Nächstenliebe folgt, ist sehr fraglich. Das Bestehen der Wertantinomie entbindet nicht von der Aufgabe der Wertsynthese. Der Wert der Nächstenliebe besteht an sich zu Recht und darf nicht herabgesetzt werden. Überragt ihn ein höherer Wert, so kann seine Herrschaft im Leben durch diesen höchstens eingeschränkt werden. Seine vollständige Aufhebung würde das Leben des Fernsten auch wertlos machen, wertloser vielleicht als das in seinem Wert angefochtene Leben des Nächsten.

Der Wertkonflikt liegt hier tief in der Wurzel. Den Nächsten bloß als Mittel behandeln ist ein gefährlicher Grundsatz. Kants kategorischer Imperativ verlangte mit Recht das Gegenteil: niemals bloß als Mittel, immer zugleich als Selbstzweck ist die Person eines jeden anzusehen. Freilich richtete sich das gegen den Egoismus des Individuums. Aber wenn ein hohes Wertideal die Person des Nächsten ebenso bedroht wie der rohe Egoismus, richtet sich da die

Digitized by Google

Kantische Forderung nicht mit gleichem Recht gegen das Ideal? Ihr prinzipielles Recht wenigstens wird man auch hier nicht bestreiten dürfen. Aber wie der Konflikt zu lösen ist, geht daraus nicht hervor. An sich möglich ist die Wertsynthese gerade hier sehr wohl. Die Fernstenliebe als solche verlangt nicht, daß der Nächste „nur" als Mittel behandelt werde. Sie läßt ihm als Selbstzweck Spielraum. Sie verlangt nur, daß er „auch" als Mittel ferner Zwecke angesehen werde. Aber soweit ist das nur der leere Ort einer möglichen Synthese, noch keineswegs sie selbst. Das „Sowohl als auch" zeigt praktisch ein ganz anderes Gesicht. Und bedenkt man, daß es sich um ein Anrecht des „Fernsten", um eine Verantwortung für ihn handelt, die neben die für den Nächsten tritt, so sieht man auch, daß der Konflikt im Leben auf eine gegenseitige Begrenzung beider Werte hinausführt, d. h. daß er prinzipiell doch in aller Synthese bestehen bleiben muß.

Bis in die Gemütshaltung hinein geht der Wertkonflikt. Die Nächstenliebe ist mitfühlend, weich, duldend; ihr Joch ist sanft. Der Weg des Schaffenden ist hart. Die Härte gilt der eigenen wie der fremden Person. An beiden liegt hier nicht viel, sie sind Mittel. Dieses Mittelsein eben kommt den Menschen hart an; alles, was empfindsam ist in ihm, lehnt sich dagegen auf. Hier soll der Apriorismus des Mitgefühls schweigen. Ein anderer Apriorismus tritt ihm entgegen, der auch wertbezogen ist, ein divinatorischer Sinn für das ethische Potential des Menschen, seine Keimfähigkeit, seinen Person und Mitwelt transzendierenden Zukunftswert.

f) Fernstenliebe und Gerechtigkeit.

Ähnlich ist das Verhältnis zur Gerechtigkeit. Auch hier ist Wertkonflikt. Gerechtigkeit verschließt sich zwar der Fernperspektive nicht prinzipiell, wie die Nächstenliebe; sie bedarf ihrer sogar. Aber Fernstenliebe ist deswegen nicht gerecht, kann es nicht sein. Sie muß dem Einzelnen wie der Gemeinschaft Unrecht tun, denn ihr Ziel liegt weder im Einzelnen noch in bestehender Gemeinschaft, sondern im Typus. Was diesen hebt, ist das Rechte. Hier gilt ein anderes Recht.

Vor der Gerechtigkeit sind die Menschen gleich, und sofern sie es nicht sind, sollen sie es doch sein. Die Fernstenliebe entdeckt das Gegenteil: die Menschen sind nicht gleich — nicht nur von Natur und Charakter, sondern auch ethisch nicht gleichwertig in ihrem Menschentumspotential. In dieser Ungleichheit gerade liegt eine eigenartige Stärke des Menschengeschlechts, seine Entwicklungsfähigkeit. Nur wo es unter der Menge Individuen gibt, die hervorragen, die im Sinne irgendwelcher Werte die „Besten" sind, ist Entwicklung möglich — eben von diesen „Besten" als von unscheinbaren Anfängen aus. Wo es

Digitized by Google

eine Liebe gibt, die das „Beste" in den wenigen Besten pflegt, da resultiert der Aufstieg. Gerechtigkeit ist auch in dieser Beziehung nur eine Grundlage, eine Vorstufe. Sie ist nur gegen die Selbstsucht des niedersten Ethos gerichtet. Absolute Gerechtigkeit wäre ebenso absolute Nivellierung wie absolute Nächstenliebe, und damit Entropie der Entwicklung.

Fernstenliebe geht daher noch einen Schritt weiter: die Menschen „sind" nicht nur ethisch ungleich, sondern sie sollen auch ungleich sein. Je ungleicher sie sind, um so mehr Bewegung ist im Entwicklungsprozeß, und um so höher hinauf lassen sich seine Ziele setzen. Das ist die absolute Gegenthese zu der der Gerechtigkeit: Ungleichheit als Prinzip, als Wert; nicht als Selbstzweck freilich, aber doch mittelbar von überragendem Wert, als Mittel zu Zielen, die über die der Gerechtigkeit hinaus liegen.

Man würde gleichwohl irregehen, wenn man diese Antinomie auf die des Allgemeinen und Individuellen zurückführen wollte (vgl. Kap. 34. a.). Nur das eine Glied, der Allgemeinheitswert, stimmt überein, das andere nicht. Der Gegenwert ist hier gar nicht die Einzigkeit des Individuums als solche, sondern der Typus, und zwar nicht der gegenwärtige, sondern der nichtseiende, „ideale". Und nur sofern das ethische Potential des idealen Typus in der individuellen Artung des Einzelnen erscheint, liegt hier ein Wertakzent auf dem Individuellen. Das aber genügt, um eine „Umwertung" der Gleichheitswerte herbeizuführen; genauer gesprochen nicht eine Umwertung — denn Werte bleiben, was sie sind —, sondern eine Umorientierung des Werthöhengefühls. Die Gleichheitswerte stehen jetzt nicht mehr obenan, sie treten zurück gegen andere Werte, um derentwillen Ungleichheit gefordert ist.

Nietzsche hat recht gesehen, daß auch die sozialen Ideen unter diesem Gesichtspunkt gegen höhere ethische Ideen zurücktreten müssen, wiewohl auch hier seine Polemik weit übers Ziel schießt. Die Anforderung der Umstellung des Wertgefühls besteht zu Recht; und sie ist hart genug, härter als die Strenge des Rechts. Eine Selbstüberwindung eigener Art ist gefordert; sonst gilt es nur seine Schwäche zu überwinden, hier aber gilt es auch seine Tugend noch zu überwinden. Wozu er sich überwunden hat, eben das muß der Mensch wieder überwinden; nicht rückwärts zur Selbstsucht, sondern vorwärts zu einem neuen Ethos. Das ist die schwerste Selbstüberwindung, das Umlernen über die ins Gefühl eingedrungenen Werte selbst, ihre Unterordnung unter neu geschaute Werte.

g) Ethische Idealbildung.

Das Bewegende in alledem ist das ethische Ideal, die Idee des Menschen, wie er sein sollte. Auch das ist ein Platonischer Satz, der ἔρως geht auf die Idee, ist die Leidenschaft für sie.

Digitized by Google

Aber gerade hier liegt die Klippe. Nichts ist so sehr verdächtig wie menschliche Ideale. Der Lebenserfahrene pflegt für „Ideale" nur ein nachsichtiges Lächeln zu haben. Gewiß nicht mit Unrecht. Seine Ideale hat vielleicht jeder — wenigstens einmal im Leben. Aber selten sind sie *prospektiv*, praktisch führend, ethisch bedeutungsvoll. Es gibt auch *niedere Ideale*, sehr materieller oder eudämonologischer Natur. Und es gibt auch das hochgesteckte, aber weltfremde, *träumende Ideal*. Dieses ist ethisch ebenso wertlos wie jenes; und wo ein Menschenleben nach ihm gerichtet wird, da ist es ein vergeudetes Leben. Von dieser Art sind die *kindlichen Ideale*, von denen die meisten Menschen das eine oder das andere mit ins Leben hinein nehmen. Sie sind unschuldig und voller Schönheit auf der Stufe des Spieles; unschuldig auch, wo sie den Gereiften nur in der Phantasie ergötzen. Aber sie werden schuldig am Leben, wo sie bestimmend ins Leben greifen. Es gilt sie abzulegen wie ein Kinderkleid.

Im Leben jedes ethisch Regsamen gibt es die kritische Periode des Irrewerdens an liebevoll gehegten Idealen. Ernüchtert, enttäuscht steht der kaum Erwachsene der realen Welt gegenüber; entwertet und entgöttert will sie ihm scheinen, nicht wert in ihr zu leben. Die Enttäuschung ist nichts als der notwendige Sturz aus dem Himmel des träumenden Ideals auf die harte Erde. Sie kann dem sittlich Kraftlosen zur Gefahr werden. Bleibt sie aber ganz aus, verharrt der Erwachsene im Banne des Traumes, will er ihn gar gewaltsam ins Leben umsetzen, sich selbst und Andere dem Phantom opfernd, so bleibt er moralisch ein Kind sein Lebelang, bleibt der Unbelehrbare, der Weltverbesserer und hat zum Schaden noch den nicht unverdienten Fluch der Tragikomik.

Nicht jeder ringt sich zu sittlich positiven Idealen durch, die ein reales Leben praktisch zu gestalten vermögen. Ein Kampf um Ideale liegt schließlich in jedem sittlichen Ringen. Hier aber ist mehr verlangt. Nicht alle sittlich positiven Ideale sind prospektiv. Im Sinne der kritischen Ernüchterung liegt vielmehr zunächst nur die Bescheidung auf das eigene Leben, bestenfalls auf das der gegebenen Mitwelt. Der ernstlich Suchende findet schließlich „seine" Lebensziele und bleibt bei ihnen stehen. Die Fernperspektive verschließt er sich eben damit. Fernstenliebe ist nicht jedermanns Sache. Ihre Forderung geht weiter. Es gilt *den hohen Glauben und die Kraft der Hoffnung* aus der Sphäre der Jugendideale herüberzuretten ins Leben, ohne dem ungeklärten Inhalt derselben untertan zu bleiben. Es ist echte, unschätzbare *sittliche Kraft*, die im Ethos der unreifen Ideale liegt. Die muß den gereiften Idealen erhalten bleiben.

Digitized by Google

Das ist es, was die Frage der ethischen Idealbildung selbst zu einer so überaus ernsten macht. Die Abwerfung der weltfremden und unfruchtbaren Ideale muß mit der Neuschöpfung zeugungsfähiger, providentiell orientierter Ideale zusammenfallen, oder doch zum mindesten ihren Ansatz enthalten. Denn die Idealbildung des Menschen ist nun einmal ein lebendiger Prozeß, der mit dem Fortschritt der Wertschau selbst weiterschreitet.

Die Zeugungskraft eines Ideals aber liegt in einer doppelseitigen Gebundenheit: an echte, geschaute Werte einerseits, und an reale Bedingungen des Wirklichwerdens andererseits. Was den letzteren überhaupt widerspricht, ist im Leben nicht zu verwirklichen. Was aber nicht wertbezogen ist, ist nicht wert, daß es verwirklicht werde. Jenes gehört in einen ethischen mundus fabulosus, dieses überhaupt nicht ins Reich des sittlich Relevanten. Nur über jeweilig Wirkliches hinaus liegt notwendig der Gehalt eines fruchtbaren Ideals. Und weil es eben damit auch über die Grenzen des Einzellebens hinausliegt, so gehört es zu seinem Wesen, den Einzelnen zum Glied der Kette herabzusetzen, die Vergangenes mit Zukünftigem verbindet. Der Mensch sieht sich hier in eine Vorsehung größeren Ausmaßes einbezogen, die über ihn hinweg sieht, und gleichwohl die seinige ist.

Der Wert eines solchen Ideals bekundet sich im Leben als real schaffende Macht. Es ist die Form, in der überhaupt Wertgehalte zu treibenden Kräften im Leben, zumal im geschichtlichen, werden. Es reißt den Glauben der Starken an sich wie ein Magnet. Und mit dieser Kraft des Glaubens schafft es den Menschen und seine Menschenwelt um. Denn inhaltlich ist es objektiv, niemals Besitz eines Einzelnen, selbst wo es nur einer wirklich erschaut. Es zieht die Anderen nach sich, wird das Verbindende zwischen allen, die es zu erfassen vermögen. Es sondert zunächst die Wenigen aus, die Schauenden und Glaubenden, die Edlen und Opferfähigen, schließt sie zur Gruppe zusammen. Und die geschlossene Gruppe schreitet voran im Prozeß (vgl. Kap. 40. d. und e.).

Das Wesen der Fernstenliebe liegt, wie leicht zu sehen ist, in der Wertrichtung des Edlen. Es ist ein Vorzugswert. Und das Vorziehen in ihm ist, wie in jedem Ethos des Edlen, Personalselektion und Wertselektion zugleich — erstere unter Wertgesichtspunkten, letztere unter dem Gesichtspunkt des Wertvorzugs (sei es der Ranghöhe nach oder sonstwie). Idealbildung ist die Form der Wertselektion und damit des Prozesses, in welchem die Trägheitskraft des Wertbewußtseins überwunden wird. Diese Überwindung empfand Nietzsche mit Recht als die „schwerste"; an nichts hängt der Mensch fester als an Werten, die er sich zu eigen gemacht, für die er gestritten und Blut ge-

Digitized by Google

lassen hat. Ihr steht der solidarische Widerstand der Einzelnen wie der Gemeinschaft entgegen. Hier geht der Wertkonflikt in den äußeren Konflikt über, in den Konflikt zweier Solidaritäten: der simultanen und der geschichtlichen. Idealbildung ist Hinausgehen über anerkannte Werte, Wertantizipation, Revolution des Wertbewußtseins. Das rächt sich an ihrem Träger, dem Helden, Propheten oder Denker. Er ist dem Zeitalter der Brecher seiner Solidarität, der Verbrecher.

h) Vom Inhalt der prospektiven Ideale.

Die Ideale, um die es sich hier handelt, sind Ideale des Menschen. Aber es sind keineswegs bloß ethische Ideale. Ihr Inhalt kann alle Seiten des Menschentums umfassen. Nietzsche erblickte ihn vorwiegend in vitalen und ästhetischen Wertqualitäten: Kraft, Lebensfülle, Schönheit und allem, was dem verwandt ist. Diese Inhalte sind tief berechtigt und dürfen nicht fehlen; aber sie sind einseitig und dadurch, in die Idee projiziert, irreführend. Zur Idee des Menschen gehört die Abrundung seines ganzen Wesens, des leiblichen, wie des geistigen, aller Fähigkeiten und aller edlen Güter, die in seiner Macht stehen. Die große Sehnsucht des Schaffenden geht auf ein Menschentum überhaupt, das vollkommener, voller und reicher ist als das gegebene. Dem Ideal gibt er aus dem Reichtum seherischen Wertgefühls heraus die Weite, die er an sich selbst und seiner Mitwelt nicht findet und nicht zu realisieren vermag. Und er vermag es nicht, weil nicht die Arbeit des Einzelnen, sondern nur die von Generationen sie realisieren kann.

Diese Sehnsucht selbst ist urmenschlich. Sie besteht schon im Mythos. Aber hier fehlt ihr das ethische Gepräge. Ihr Ideal ist ein passives, eudämonologisches, ein wertgenießendes, nicht wertschaffendes (= realisierendes) Ideal. Dazu kommt, daß es rückwärts verlegt ist an den Anfang der Zeiten; der Prozeß der Menschheitsentwicklung entfernt sich mehr und mehr von ihm. Das „Paradies", das „goldene Zeitalter" sind Ideale verlorener Glückseligkeit, retrospektive Ideale. Die Lebensstimmung, die ihnen entspricht, ist die der absteigenden Bahn, der fruchtlosen Trauer um versunkene Herrlichkeit. Der Mensch ist hier machtlos, er kann sich nur verzehren in vergeblichem Zurücksehnen. Oder aber er muß der göttlichen Hilfe harren.

Die Loslösung des ethischen Gedankens aus dem Mythos ist das Heraustreten des Menschen aus dem Kindheitsstadium des träumenden Ideals, die Umkehr der Perspektive, die Besinnung auf sein Können und den führenden Sinn der Ideale. Der Prozeß wird jetzt aufsteigend verstanden, als Entwicklung zum Höheren hinauf. Der Mensch hat primitiv begonnen, er kann zum Höchsten aufsteigen.

Digitized by Google

Das Ideal wird prospektiv. Die Zukunftsperspektive erschließt sich: alles muß und kann noch errungen werden. Es ist der Gesichtspunkt des Platonischen ἔρως. Der Mensch steht „mitten inne" (ἐν μέσῳ) zwischen Nichthaben (ἔνδεια) und erschauter Idee; sein Teil ist das Hinstreben (ἐπιθυμία). Sein Blick ist vorwärts gerichtet, ihm gehört das Kommende. Er lebt in fruchtbarer Sehnsucht, in Hoffnung.

Die Geistesgeschichte freilich, soweit wir sie heute übersehen, rechtfertigt diese Umkehr der Perspektive nur teilweise. Neben vielerlei Fortschrittlichkeit zeigt sie auch viel Rückschritt. Aber geschichtliche Erfahrung kann hier nicht ausschlaggebend sein. Alles Schaffende im Menschen steht notwendig in Gegensatz zu ihr. Und wenn es wahr sein sollte, daß das Menschengeschlecht im Sinken begriffen ist, so ist es nur um so wahrer, daß es sich um seinen Werdegang zu bekümmern hat und an seinem Teil zu tun hat, was in seiner Macht steht, ihn in ein Steigen zu wandeln. Die prinzipielle Frage hierbei ist nicht die, wieviel oder wiewenig in seiner Macht steht, sondern wieviel oder wiewenig er die Aufgabe, die ihm hier erwächst, erfaßt. Denn die Möglichkeit als solche kann ihm keine geschichtliche Erfahrung streitig machen.

Hier nun erhält die prospektive Idealbildung inhaltliches Gewicht. Mit ihr fällt dem Menschen die Schwere der Verantwortung zu. Nicht mehr um erträumte Glückseligkeit handelt es sich, sondern um den objektiven Gehalt schwer erschaubarer, und dennoch unabweisbarer „Ideen", um strenge Anforderungen. Nicht mit einem Schlage kann das Ideal des Menschen erfaßt werden; was nur dem Wertblick sich erschließt, tendiert alles in ihm zusammen. Und der Wertblick selbst schreitet fort. Die Idealbildung wächst sich zu einem zweiten Prozeß aus, der dem realen Entwicklungsprozeß inhaltlich voranschreitet. Auch das geschaute Ideal als solches bleibt auf jeder Stufe unvollständig. Mit bloßem Zusammentragen einzelner Wertcharaktere — und auch Nietzsche trägt nur solche zusammen — ist es nicht getan. Das ergibt keine konkrete Einheit. Aus der Fülle der mannigfaltigen Wertrichtungen heraus, und gleichwohl einheitlich, muß das Ideal erschaut sein. Daß menschliche Schau immer begrenzt bleibt, ist demgegenüber nur eine empirische Grenze.

Wo starkes ethisches Empfinden in einem Zeitalter lebendig ist, da fehlt es nicht nur nicht an originärer Schau, sondern auch nicht an konkreter Prägung und plastischer Verkündigung des Ideals. Lehre und eigenes Beispiel tun es hier freilich nicht. Die Idealbildung bedarf einer anderen Sprache. Meist ist es der schaffende Künstler, der Dichter, der dem prospektiven Ethos ahnungsvoll die Sprache verleiht. Homer schuf den Griechen nicht nur ihre Götter, sondern auch ihre Menschen, sie selbst. An seinen Heroengestalten maß sich noch der

Digitized by Google

Hellene der Blütezeit. Die Römer nannten den Dichter den „Seher" (vates). Und überall sind es die Größten unter den Schaffenden, die in faßbarer Anschaulichkeit geschaute Ideale vor den Menschen hinstellen. Das bedeutet nicht, daß der Inhalt der Ideale ins Ästhetische rückte. Es bedeutet auch keinen Raub an den ganz anders gearteten, eigentlich ästhetischen Werten. Vielmehr entfalten sich diese selbständig immer da am stärksten, wo aktuellere Wertgehalte nach Ausdruck und Prägung verlangen. Wie der Künstler sie ausspricht, bleibt sein Geheimnis. Daß er sie aber ausspricht, ist seine überästhetische Bedeutung im geschichtlichen Prozeß der Menschwerdung. Aus der Sehnsucht geboren ist aller Überschwang der Kunst. Dieser Adel der Geburt verbindet ästhetische Schau mit dem Ernst ethischen Ringens. Im Wandel des Geistes von Zeitalter zu Zeitalter sind überall geschaute und geprägte Ideale das Bewegende. Denn in den Grenzen gegebener Möglichkeiten ist es eben — erstaunlicherweise — doch so: der Mensch wird auf die Dauer immer so, wie er sich will.

i) Der sittliche Wertcharakter der Fernstenliebe.

Der Inhalt der Ideale spielt in der Fernstenliebe nur die Rolle des fundierenden Sachverhaltswertes. Er wird in ihr intendiert und bestenfalls realisiert. In ihm aber liegt nicht ihr eigener sittlicher Wert. Dieser liegt, wie überall, so auch hier ausschließlich in der Gesinnung der Person. Er ist reiner Intentionswert. Er ist fundiert auf den Wertgehalt der Ideale, erhebt sich über ihm. Aber die Höhe des Liebeswertes als solchen steht in gar keinem angebbaren Verhältnis zur Höhe des intendierten Wertes. Intention des Ideals ist an sich wertvoll, ohne Unterschied seines Inhalts und seiner objektiven Werthöhe — rein als Gesinnung, als Liebesakt, sofern nur überhaupt geschauter Wert intendiert ist. Dagegen steigt die sittliche Werthöhe in ihr im Maße ihrer Stärke, des Einsatzes der Person, der Selbstüberwindung. Es ist hier nicht anders damit als in der Nächstenliebe; auch dort ist der Gesinnungswert nicht meßbar an der Größe des Liebeswerks. Er steht jenseits aller Werthöhenbeziehung zu ihr. Er bleibt, was er ist, auch im Falle objektiven Irrtums und Fehlgehens. In diesem Punkte zeigen Nächstenliebe und Fernstenliebe genau die gleiche Grundstruktur. Das Fundierungsverhältnis ist das gleiche: der Wert des sittlichen Aktes ist autonom trotz seiner materialen Abhängigkeit. Daß in der Fernstenliebe auch sittliche Werte mit zum Inhalt der Intention gehören, ändert hieran nichts. Sie gehören eben hier mit zum intendierten Wertkomplex und rechnen in diesem Sinne zum Sachverhaltswert. Im schlichten Erziehungswerk an der lebenden Person gibt es die gleiche Erscheinung auch bei der Nächstenliebe. Auf

Digitized by Google

dem Rücken der Intention erscheint hier wie dort ein anderer Wert, der Wert der Liebe selbst[1]).

Diese Sachlage ist in zweierlei Beziehung folgenschwer. Menschliche Idealbildung ist und bleibt problematisch. Sie ist immer ein Wagnis, dessen Ausgang der Wagende nicht erlebt. Mit ihr aber ist die Fernstenliebe selbst in ihrem realen Wirkenswert ewig problematisch. Wollte man sie an ihrem Erfolgswert messen, man müßte an ihr verzweifeln. Lehrt doch selbst die Geschichte, daß es mit der Fortschrittlichkeit des Menschentums eine fragwürdige Sache ist. Gewiß darf man hier nicht nach Analogie schließen; aber es bleibt doch fraglich, ob der Mensch auf ferne Zeiten hinaus wirken kann, ob Wagnis und Opfer hier nicht Versündigung am gegenwärtigen Menschen sind — ein anmaßliches Vorsehung-Spielen. In diesem Punkte ist Fernstenliebe schlimmer dran als jede andere Tugend, insbesondere aber schwer im Nachteil gegen die Nächstenliebe, die ihrer nahen Ziele immer gewiß sein kann, die selbst wo sie diese nicht erreicht, ihrer Sinngemäßheit sicher ist.

Aber wer wollte es auf sich nehmen, den ins Weite gehenden ἔρως deswegen zu verwerfen! Das wäre sittliche Skepsis, schlaffer Pessimismus, Verzicht auf höheren Sinn und Wert des Lebens. Die Verantwortung für Zukünftiges trägt ein providentes und der tätigen Vorbestimmung fähiges Wesen ja trotzdem. Kein Zweifel kann es davon freisprechen.

Diese Aporie der Fernstenliebe nun löst sich einfach, wenn ihr Wert als menschliches Verhalten unabhängig ist von Erfolg und Fehlschlag, von Treffen und Verfehlen des objektiv Geforderten, ja unabhängig auch von dessen inhaltlicher Werthöhe. Der Mensch mag noch so sehr irren und fehlen im intendierten Gegenstande, das sittliche Quale der Intention kann deswegen doch das rechte sein, das im höheren Sinne wertvolle. Ja, es ist noch eine besondere sittliche Wertqualität, welche die Fernstenliebe aus eben diesem Grunde vor der Nächstenliebe und aller anderen Tugend voraushat: die Größe des moralischen Mutes, ja der seelischen Spannkraft, die schon das bloße Aufsichnehmen der prinzipiellen Ungewißheit erfordert. Das

[1]) Hier tritt die innere Verwandtschaft der beiderlei Liebe deutlich hervor. Es liegt nahe in beiden überhaupt einen Grundwert zu sehen — aber nur den sittlichen. Dieser zeigt dieselben Wertmomente. Gespalten bleiben sie den intendierten Werten nach. Nur an diesen besteht der Wertkonflikt. Man kann zwischen ihnen ein inhaltliches Überbauungsverhältnis erblicken, analog wie die Nikomachische Ethik es zwischen ἐλευθεριότης und μεγαλοπρέπεια oder zwischen φιλοτιμία und μεγαλοψυχία zeigt (vgl. Kap. 48 c. und d.). Nächstenliebe ist im Kleinen, was Fernstenliebe im Großen ist. Jene ist Alltags-, diese Ausnahmetugend. Ähnlich ist überhaupt das Verhältnis des Guten zum Edlen.

Digitized by Google

Wagnis ist groß. Nur ein tiefer, machtvoller Glaube, der das ganze Wesen der Person durchdringt, ist ihm gewachsen. Es ist ein Glaube eigener Art, anders als der im persönlichen Vertrauen von Mensch zu Mensch; ein Glaube, der aufs Ganze geht und nicht umhin kann alles aufs Spiel zu setzen. Es ist ein Glaube großen Stils, höherer Ordnung, der das ganze Weltbild des Menschen bestimmt. Wo er sich durchsetzt und zur Tat wird, ist sein Werk von geschichtlichem Gewicht. Von ihm im eminenten Sinne darf das Wort vom „Berge-Versetzen" gelten. Und diesem Kraftwert entspricht ein ähnlicher Gefühlswert, die Hoffnung — gleichfalls ins Große gesteigert —, die alles tragende und gern um der Idee willen leidende, nie verzagende Gefühlsgrundlage des ethischen Idealismus: die einzigartige Gewißheit, die denjenigen ergreift, der alles an eines wagt.

Und noch ein zweites folgt aus der gleichen Sachlage. Der erstrebte Sachverhaltswert ist in der Fernstenliebe ganz unvergleichlich größer als in der Nächstenliebe; das Wohlsein des Nächsten kann sich an Werthöhe nicht messen mit dem (wie immer verstandenen) Idealwert des Menschentums. Läge nun der ganze Wert der einen wie der anderen Liebe einzig in den intendierten Werten, so verschöbe sich ihr axiologisches Verhältnis so radikal zu ungunsten der Nächstenliebe, daß man nicht einmal von einem Wertkonflikt sprechen könnte. Die Nächstenliebe müßte ganz zurücktreten gegen den Anspruch der Fernstenliebe. So etwa sah Nietzsche das Verhältnis; so konnte es ihm leicht werden die Nächstenliebe zu verwerfen. Aber die Voraussetzung ist eben falsch. Im intendierten Wert liegt nicht der ganze Wert. Umgekehrt, der ganze sittliche Wert liegt im Intentionswert. Der Intentionswert aber ist sehr wohl vergleichbar in der Nächstenliebe und in der Fernstenliebe. Er liegt bei beiden prinzipiell in einer Ebene. Damit stellt sich das Gleichgewicht der beiden Liebeswerte wieder her, und zugleich auch die zwischen ihnen bestehende Antinomie. Es ist unmöglich, die eine Liebe zu Gunsten der anderen zu bestreiten. Sind auch die Ziele nicht aneinander meßbar, die Gesinnungswerte stehen in der Ranghöhe dicht beieinander.

56. Kapitel. Schenkende Tugend.

a) Die geistigen Güter und der ihrem Wesen gemäße Habitus der Person.

Wer von der Fernstenliebe herkommt, die einen Gipfel im Wertreich bildet, dem will alles Nahe und Gegenwärtige klein erscheinen. Er ist geblendet von der Idee. Dennoch bleibt gerade der ἔρως im großen Stile sinnwidrig, solange er als einziger Gipfel dasteht. Man braucht

Digitized by Google

nur so zu fragen: soll das Leben der Fernsten auch wieder in Fernstenliebe gipfeln, und das von deren „Fernsten" ebenso, und so fort in infinitum? Da wäre ja Opfer und Hingabe selbst zum Ziel der Ziele gemacht, und der Prozeß bliebe axiologisch inhaltsleer.

Zukunftsideale können — auch abgesehen von ihrer Ungewißheit — nicht das Letzte sein. Es müssen in ihnen selbst absolute Gegenwartswerte mit enthalten sein; sonst ist die im Ideal erschaute Zukunft selbst wertlos. Man kann den Sinn von sittlichen „Aufgaben" — und seien es auch ewige Aufgaben — nicht wiederum in Aufgaben suchen. Irgendwo im Aufgegebenen muß ein anderer Wert stecken, ein greifbarer Erfüllungswert. Ein solcher aber ist seinem Wesen nach Gegenwartswert. Das heißt nicht, daß er in jeder gegebenen Gegenwart realisierbar wäre, wohl aber daß er in jeder sinnvoll ist, auch für sie als absoluter Wert zu Recht besteht. Alles jeweilige Menschentum muß einen Teil seines Wertes auch in sich selbst tragen. Sonst wird die ethische Idealbildung unglaubwürdig.

Das ist es, was der ganzen Reihe der übrigen Tugendwerte ihre Selbständigkeit zurückgibt. Aber mit ihnen ist das Reich des jederzeit Erfüllbaren nicht erschöpft. In den drei nachstehenden Werttypen finden wir noch Erfüllung anderer Art. Und jeder von ihnen ist in seiner Weise ein axiologischer Gipfel. Der erste Wert dieser Art, obgleich er oft genug in einzelnen Personen Erfüllung findet, ist in der Sprache „namenlos". Nietzsche hat — wohl als erster — seine Bestimmung versucht. Er nannte ihn die „schenkende Tugend".

Im Reich der geistigen Güter herrscht ein anderes Gesetz des Gebens und Nehmens als in dem der materiellen. Man kann sie nicht als Einzelner ausschließlich besitzen; sie gehören jedermann, der sie zu fassen vermag. Der „Besitz" behält immer etwas von bloßem Teilhaben oder Verwalten. Man kann sie wohl gewaltsam Anderen vorenthalten, kann sie ihrem Wesen zuwider behandeln, als wären sie persönlicher Besitz. Solche Haltung ist geistiger Geiz. Aber man kann auch, soweit man selbst ihrer habhaft ist, ihrem Wesen und dem ideellen Anspruch der Mitlebenden besonders Rechnung tragen, indem man sie darbietet, zugänglich macht, und wo die Zugänge erst geschaffen werden müssen, ihnen Bahn bricht. Das ist die moralische Haltung des Schenkenden. Es ist offenbar auch eine Form der Liebe, denn nicht um das Geschenkte, sondern um den Beschenkten ist es dem Schenkenden zu tun. Aber es ist wieder eine andere Liebe mit neuem Wertakzent gegenüber der Nächstenliebe, und vollends der Fernstenliebe.

Es liegt im Wesen des „Schenkens" im Unterschied zum „Geben", daß der Schenkende nicht fortgibt, nicht ärmer wird, sondern selbst als

Digitized by Google

Beschenkter dasteht. Das Schenken ist die Haltung des Menschen, die dem Wesen der geistigen Güter, als der nie eigentlich „fortgebbaren", einzig gemäß ist. Schenkende Tugend ist das Leben der geistigen Fülle; nicht die Fülle selbst — deren Vorhandensein und deren Wert ist hier vorausgesetzt — sondern das ihr gemäße Leben der Person, das machtvolle Überströmen, die Fähigkeit des Anteilgebens, des Reichmachens, des Überschüttens; dazu die Freude am Überschütten und am geistigen Wachstum des Beschenkten.

b) Schenken und Nehmen. Die Tugend ohne Opfer.

Am Gegensatz zur Nächstenliebe tritt der Eigenwert der schenkenden Tugend deutlich zutage. Von „Schenken" in weiterem Sinne kann man natürlich hier wie dort sprechen. Aber es ist ein anderes Schenken. Dort ein Schenken aus der Not und aus dem Wissen um die Not, hier ein Schenken aus dem Drang der Fülle. Nächstenliebe schenkt dem Schwachen, Bedürftigen, Benachteiligten als solchem; schenkende Tugend schenkt jedem, der zu nehmen weiß, der auf der Höhe der Gabe steht, der das Wertorgan für sie hat. Gaben der Nächstenliebe zu empfangen ist jeder imstande. Anders die der schenkenden Tugend. An ihnen scheiden sich die Menschen in Aufnehmende, Geöffnete und Verschlossene, Taube. Das Gleichnis vom Sämann, der Samen streut über dürres und fruchtbares Land, ist das getreue Bild des Schenkenden.

Der Schenkende ist auf die moralische Höhe des Nehmenden angewiesen. Er geht immer einher mit der Sehnsucht nach dem Nehmenden seiner Gabe. So ist zu allen Zeiten der geistig Große, der Dichter, der Künstler, der Denker und jeder, dem große Lebensfülle zuteil wird. Er kann mit der Fülle nicht bei sich bleiben, weil es im Wesen der Fülle liegt auszustrahlen. Das Unglück des Schenkenden ist seine Einsamkeit auf der Höhe, wenn er in seinem Umkreise niemand findet, der seines Geistes ist. Er gleicht dem Licht, das keine Welt findet, sie zu erleuchten. Die Tragik seiner Größe ist die Kleinheit der Kleinen, die fehlende Kongenialität des Nehmenden. Sein höchstes Glück ist der Nehmer seiner Gabe. Ihm gilt seine ganze Liebe. An ihm wird sein Überströmen sinnvoll.

Nächstenliebe schenkt vorwiegend niedere Werte; ihr Werk ist das Wohl, das Glück des Anderen. Das ist tief berechtigt, denn der Mangel an diesem wird am schmerzlichsten empfunden. Die Not ist der Paraklet der Nächstenliebe. Schenkende Tugend dagegen muß für ihre Gabe erst noch das Bedürfnis erwecken, muß ihr eigener Paraklet sein. Sie schenkt Gaben, die in keinem allgemeinen Wertverhältnis stehen, die für andere Zwecke unnütz sind, die nur durch ihren Eigengehalt Wert

Digitized by Google

haben, — Gebilde, die als Mittel wertlos, als Selbstzwecke autonom sind, die imponderabel über den gewichtigen reellen Werten des Lebens schweben. Von dieser Art ist alles ästhetisch Wertvolle, das der Künstler schenkt, und zwar als solches; aber nicht weniger von dieser Art ist das bloße Anteilgeben an der Fülle des Wirklichen, das Öffnen der Augen für den überall verborgenen Wertreichtum, alles Fühlbarmachen des Unwägbaren, alles Sinnerschließen — selbst im Umkreise des gemeinen Alltags.

Tiefer aber geht der Unterschied der sittlichen Haltung selbst. Die Art der Gabe betrifft ja nur den fundierenden Wert. Die Nächstenliebe opfert, entäußert sich, ihre Größe hängt an der des Einsatzes und der Selbstverleugnung. Der Schenkende opfert nicht, er gibt nicht weg, sein Ethos ist nicht nach dem Einsatz zu bemessen. Dennoch ist es eine echte Tugend, echte Liebe, nur eben eine grundandere. Der Schenkende strömt einfach über — aus der Fülle. Er gehorcht damit dem Grundgesetz des geistigen Seins, stellt sich in seinen Dienst, ein getreuer Verwalter. Gegen dieses hohe Gesetz tritt er mit seiner Person zurück. Ihm lebt er. Und ebendamit lebt er im eminenten Sinne für den Nehmenden.

o) „Eine unnützliche Tugend".

Den ethischen Wert dieses Verhaltens material zu bestimmen ist schwieriger als ihn fühlbar zu machen. Dem Edlen, Stolzen, Liebenden, Großzügigen ist der Schenkende verwandt; eine Wertsynthese eigener Art ist in ihm, und doch darüber hinaus noch ein Neues. Verschwenderisch ist der Schenkende mit sich selbst, gleich der Sonne, die über Gerechte und Ungerechte scheint. Er schenkt sich Allen — der Tendenz nach — und doch wiederum keinem. Nicht nur daß die Nehmenden seligiert sind durch die Art der Gabe; sondern auch der kongenial Empfangende stößt hier auf eine Grenze, die er nie überschreiten kann. Der Schenkende steht jenseits der Gegenliebe, man kann ihn nicht liebend besitzen. Er schenkt sich nie Einem um seiner Liebe willen, sondern Allen, die da zu nehmen vermögen, um ihres Nehmens und seines Überströmens willen. So verlangt es das Gesetz seiner Gabe — ein Gesetz, das hart sein kann, auch gegen ihn, den Schenkenden selbst. Denn nur als Schenkender steht er jenseits der Gegenliebe, als Mensch kann er es nicht. Und Mensch muß er bleiben. Eine Liebe über Menschenmaß ist das Gebot, unter dem er steht, — so wenig Nächstenliebe, als Fernstenliebe, als auch persönliche Liebe.

Aber auch die Größe der geistigen Potenz, wie sie dem Schaffenden eignet, ist nicht eigentlich charakteristisch für den Schenkenden. Er braucht keineswegs der Geistesheros zu sein. Es gibt auch sonst im

Digitized by Google

Leben die wunderbaren Menschen, denen wie durch einen geheimen Bann die Herzen zufliegen — oder richtiger vielleicht sagt es das andere Bild: in deren Nähe „alle Herzen weit werden". Niemand geht unbeschenkt von ihnen, und doch kann keiner sagen, was er empfangen hat. Man fühlt nur, daß sich in solchen Menschen der Sinn des Lebens irgendwie greifbar erfüllt, nach dem man sonst vergeblich sucht. Und man fühlt, wie sich in der bloßen Teilhabe an ihnen etwas von diesem Sinn auf die eigene Person überträgt. Ein Strom von Licht, Glanz, Segen geht auf das eigene Leben über. Aber man fühlt das Mysterium nur, man durchschaut es nicht. Alles Durchschauen bleibt auch hier in die Sphäre erschaubarer Werte gebannt und dessen, was für sie dienlich ist. Schenkende Tugend aber ist zu nichts dienlich. Keine weiteren Werte stecken hinter ihr. Sie ist nur um ihrer selbst willen, „*eine unnützliche Tugend*".

Der sittliche Wert, den sie am Schenkenden bedeutet, hat kein Äquivalent an dem Wert des Geschenkes. Und dieser wiederum hat zu nichts anderem, außer ihm Liegendem, Wert. Darum kann schenkende Tugend nie gemeine Tugend Aller sein. Und doch ist der sittliche Reichtum aller Tugend irgendwie bezogen auf sie, wie auf eine Sinngebung über ihr. Es ist, wie Nietzsches Gleichnis vom Golde es ausspricht: „Sagt mir doch, wie kam Gold zum höchsten Werte? Darum daß es ungemein ist und unnützlich und leuchtend und mild im Glanze. Es schenkt sich immer"[1]).

Das sind die genauen Bestimmungen der schenkenden Tugend. Ein Glanz über unserem Leben ist sie, zu nichts nütze, aber ein Leuchten. Sie ist in keiner Weise dienender Wert, hat keine Zwecke mehr außer sich — wie Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Weisheit, Mut, Beherrschung, ja selbst Fernstenliebe, die alle noch etwas vom Wert „für" jemand an sich haben. Sie ist zwecklos, *ein absolutes Endglied* unter den Werten, eine Blüte, die ihren Sinn auch ohne Frucht, rein in sich selbst hat. Und selbst wo sie in den Kreislauf von Zeugung, Samen, Wachstum und neuer Reife eingespannt ist, da ist doch nicht sie um des Kreislaufs willen wertvoll, sondern der Kreislauf um ihretwillen. Hier ist *die Wertgrenze des Schaffens und des Prozesses*, und mit ihr *die Grenze des Sollens*. Höchster Wert des Lebens ist notwendig eine Verschwendung am Leben. Und auch wo solche Tugend schaffend ist, besteht sie doch nicht im Schaffen. Sie ist selbst eine letzte Schöpfung, *ein letzter Sinn*, ein ethisches Anundfürsichsein — eine königliche Tugend.

Was aus der Not geschieht, bleibt im Drang der Notwendigkeit. „Nichts über Not tun" ist die Rede dessen, der nur dienende Werte

[1]) Also sprach Zarathustra, I „von der schenkenden Tugend".

Digitized by Google

(Nützliches) kennt. Höchsten Wert hat immer nur, was „über Not" geschieht, das Unnützliche, Überflüssige, Überfließende.

Schenkende Tugend ist nicht das Ethos der Fülle, wohl aber die Sinngebung der Fülle in ihrem Überströmen; ein Übergehen der Fülle ohne die Sorge darum, worein sie übergeht. Sie ist ein reines Ausströmen, doch ohne sich zu verlieren, ein Stiften des Reichtums in Menschenherzen. Das Wesen der Fülle rechtfertigt sich in ihr mit dem ihr eigentümlichen Hinauswachsen über die Person. So ist sie eine Transzendenz eigener Art — anders als die der mitfühlenden Teilhabe am Mitmenschen — die objektive Transzendenz des Inhalts, ein reines Kommunizieren der geistigen Güter in ihrem unwägbaren Wertgehalt, dazu ein ruhevolles, seliges Bewußtsein des Übergehens, welches dem Menschen die priesterliche Weihe dessen gibt, der ein Mysterium verwaltet; eine Teilhabe am Ewigen im Augenblick, ein greifbares In-die-Erscheinung-Treten des an sich Zeitlosen mitten im Strom des Menschenlebens, über seinem Drang und seinen Zielen. Darum geschieht es, daß dem Schenkenden nicht der Gerechte, der Wahrhaftige, Liebende oder Getreue der Würdigste ist, sondern der mit offenem Herzen Empfangende, der Unverbildete, jedes Umlernens noch Fähige. Darum liebt der Schenkende den ethisch Unfertigen, Unreifen, Unverbrauchten, Beweglichen — mit der Liebe des Überreifen, Gesegneten, Dankerfüllten. Er ist der ewige ἐραστής der Jugend[1]).

d) Sinngebung des Lebens und Anthropodizee.

Die „Unnützlichkeit" ist nicht Unfruchtbarkeit, nicht sinnloses Verbluten. In ihr steckt höchste Fruchtbarkeit, aber sie ist nicht gewollt, nicht Zweck. Sondern, wie das Glück der Tugend folgt, als ihr Schicksal, aber sie zerstört, wenn es erstrebt war, so folgt die Fruchtbarkeit zwecklos dem Tun des Schenkenden als sein Schicksal, wird aber zum Verrat am Sinn des Geschenkes, wenn sie erstrebt war.

Der Schenkende ist wohl auch der Schaffende, und vielleicht der Schaffende im eminenten Sinne; aber sein Ethos ist ein grundanderes als das des Schaffenden. Zweckl ose Verschwendung ist die wahrhafte Form der Fortzeugung geistigen Gehalts. Der Überreichtum der Fruchtbarkeit, der hier schon im Wesen des Gehalts liegt, macht die Verschwendung zur adäquaten Form der Zeugung. Es ist wie beim Blütenstaub der Windblütler, der in gewaltiger Überproduktion seiner Bestimmung am nächsten kommt, wo er am wahlloseſten verstreut wird. So ist Unnützlichkeit nicht Wertlosigkeit, sondern nun

[1]) Das Bild des Sokrates zeigt sich hier von einer neuen Seite — des Mannes, den die Alten als ihren größten Schenkenden verehrten. Vgl. die Platonische Stelle von den Götterbildern im Inneren des Silens. Symposion 215 b.

Digitized by Google

Zwecklosigkeit — nicht nur eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck", sondern auch Zwecktätigkeit ohne Zweck. Vielmehr, Zweck und Mittel verkehren sich gegeneinander, das Mittel ist Selbstzweck. Hier findet alle Teleologie ihre Grenze.

Es ist ein Großes um die Sinngebung des Lebens in solchen Werten, um derentwillen das Leben mitsamt seinem ethischen Sein und Nichtsein erst lebenswert wird. Schenkende Tugend ist nicht der einzige Wert dieser Art (die beiden folgenden Werte sind es auch). Aber sie ist derjenige Wert, an dem dieser Charakter schon in der Struktur seiner Materie greifbar wird. Im Unnützlichen als solchem erfüllt der Mensch die Rechtfertigung seiner Existenz, seines Strebens und Fehlens — denn beides ist nie das letzte — sowie seiner Ansprüche an das Dasein. Er gibt darin seine Anthropodizee.

Dem tut es keinen Abbruch, daß schenkende Tugend „ungemein" ist, eine moralische Macht nur Weniger. Die Rechtfertigung des Menschen braucht nicht in Allen zu liegen. Sie kann in Wenigen, in Vereinzelten liegen. Ja, sie könnte auch in einem Einzigen liegen. Wertcharaktere werden nicht verringert durch die Enge des realen Umkreises, in dem sie sich erfüllen. Ein Einzelner kann sinngebend sein für eine ganze Mitwelt, sofern sie an ihm teil hat. Für jeden eben wird ein Leben, in dem auch nur ein solcher steht, sinnvoll. Das bedeutet durchaus keinen Individualismus. Gerade auf den Individualwert des Einen kommt es hier nicht an. An ihm als „diesem hier" liegt nichts. Es ist eben Rechtfertigung Aller und Sinngebung für Alle, die in ihm gelingt. Die Tugend des Ausnahmemenschen ist, gerade indem sie „ungemein" ist, doch wiederum in einem höheren Sinne all-gemein. Wie sie ein Übergehen der Fülle auf Alle ist, die nur irgend heranreichen an deren Wertgehalt, so ist sie auch moralisch ein Ausstrahlen auf Alle, die nur irgend den Wertsinn haben für Sinngebung und axiologische Rechtfertigung. So ist schließlich ihr ungewolltes Werk eine Solidarität eigener, wieder neuer Art, eine Solidarität nicht der Ziele oder der Schuld und Verantwortung, sondern der Teilhabe und der Erfüllung.

Schließlich findet auch die Fernstenliebe hier noch eine besondere Rechtfertigung. Ihre Sehnsucht und ihr Hoffen hat hier ein Stück Erfüllung vor Augen. Was der Mensch sonst nur im Ideal seherisch erschauen kann, das schaut er hier in Fleisch und Blut. Schenkende Tugend ist eine Macht des Ethos, wie sie dem Menschen der Idee eignet; und wo sie wirklich ist, da ist es, als wäre der Mensch der Idee bereits Wirklichkeit. Gewiß ist es nur ein Bruchstück, aber dafür ein reales. Hier greift ein Reales der Idee vor — ein wandelnder Beweis für die Möglichkeit des Idealen in der Welt des Realen.

Digitized by Google

57. Kapitel. Persönlichkeit.

a) Verhältnis zur Individualität.

In gewissem Sinne ist jeder Mensch von Natur schon Persönlichkeit, d. h. er hat menschliches Eigensein, das außer ihm nicht wiederkehrt. Das ist mehr als bloße Personalität überhaupt. Diese ist allen gemeinsam, Persönlichkeit aber ist jeder für sich. Sie ist individuell. Dennoch ist sie nicht gleichbedeutend mit Individualität. Individuell ist auch ein Gemeinwesen, eine Institution, eine Situation, ein Ding. Nur die individuelle Person ist Persönlichkeit.

Von diesem Sein der Persönlichkeit zu unterscheiden — wenn auch nie zu trennen — ist der Wertcharakter der Persönlichkeit. Wie alle Werte, so ist auch dieser unabhängig von der Wirklichkeit, hat ideales Ansichsein. Der Persönlichkeitswert kann also mit der realen Persönlichkeit nicht zusammenfallen. Er muß etwas sein, was dieser gegenüber konstant besteht, was den Wechsel ihres empirischen Seins nicht mitmacht, worauf sie aber als auf ein Seinsollendes ebenso eindeutig bezogen bleibt, wie alles menschlich-wirkliche Verhalten auf die allgemeinen sittlichen Werte.

Von allen bisherigen Werten unterscheidet sich der Persönlichkeitswert radikal dadurch, daß er nicht einheitlich für viele Personen bestimmend ist, kein allgemeiner Wert. Seine Sollensforderung wendet sich nur an eine einzige Person: nur sie soll „so" sein. Vom Wert der Individualität überhaupt ließ sich das nicht sagen (vgl. Kap. 34. a.). Individualität überhaupt ist ja gerade Allen gemeinsam. Daß sie an jedem ein inhaltlich anderes ist, ändert nichts an dem gemeinsamen Charakter dieser Andersheit. Die bloße Einzigkeit ist eben allgemein. Anders die Persönlichkeit. Mit ihr ist gerade das im Menschen gemeint, was die Individualität des Einen von der des Anderen unterscheidet. Es gibt nicht die „Persönlichkeit überhaupt". Oder richtiger vielleicht, man kann diesen Begriff sehr wohl bilden, und ohne inneren Widerspruch; aber so etwas ist hier nicht gemeint. Sondern im Gegensatz zum Gemeinsamen der Persönlichkeit überhaupt ist das Unterscheidende der Persönlichkeiten, und zwar das qualitativ in der Idee Unterscheidende an ihnen, gemeint. Man darf also streng genommen hier nur im Plural sprechen, oder demonstrativ von dieser oder jener Persönlichkeit. In diesem Sinne ist hier vom Persönlichkeits-Wert die Rede.

In Wirklichkeit also haben wir es hier nicht mit einem einzigen Wert, sondern mit einer unabsehbaren Mannigfaltigkeit von Werten zu tun — mit einer ganzen neuen Schicht des Wertreichs, bzw. einer ganzen Wertperspektive, in welche die Werttafel hier ausläuft.

Digitized by Google

Diese Mannigfaltigkeit als solche zu verfolgen ist die Ethik natürlich außerstande. Ihr fällt nur die Aufgabe zu, das Gemeinsame dieser ganzen Wertschicht im Gegensatz zu den allgemeinen Werten herauszuarbeiten. Daß sie damit den Persönlichkeitswerten in ihrer Differenzierung nicht gerecht werden kann, liegt in der Natur der Sache. Sie faßt nur das Allgemeine, und das eben ist nicht das Wesen des Persönlichen, wie das Wertgefühl im konkreten Falle es faßt.

b) Reales Sein und ideales Ethos der Persönlichkeit (intelligibler Charakter).

Man darf die Persönlichkeit nicht als das ethische „Fürsichsein" der Person bezeichnen. Gerade die Persönlichkeit ist, was sie ist, in eminentem Sinne „für Andere". „Für sich" dagegen ist sie nur, soweit die Selbstschau des Einzelnen reicht; und diese reicht nicht weit. Wäre das Sein der Persönlichkeit an das sittliche Selbstbewußtsein gebunden, es gäbe wenig Persönlichkeit in der Welt. In Wahrheit gibt es ihrer mehr, als menschliches Bewußtsein faßt. Nur liegt sie in der Regel nicht dort, wo grübelndes oder eitles Selbstbewußtsein sie sucht. Persönlichkeitswerte sind die konkretesten Werte, die überall im Leben den größten Bestandteil der bunten Wertfülle ausmachen. Das Bewußtsein folgt dieser Fülle nur schwerfällig und bleibt immer weit hinter ihr zurück.

Die Materie des Persönlichkeitswertes ist an jedem Menschen eine andere. Sie setzt sich aus einer Menge von Wertkomponenten zusammen. Diese sind allgemeine Werte. Die Art der Komplexion aber ist immer wieder eine andere. Und wie Wertsynthesen überhaupt und stets neue Wertcharaktere ergeben, so hier in der komplexen Synthese in eminentem Sinne. In diesem Sinne darf man Persönlichkeitswerte als „individuelle Werte" bezeichnen: jedes Individuum hat den seinigen für sich.

Das bedeutet nicht, daß der spezifische Wertkomplex in der realen Persönlichkeit verwirklicht sei. Er drückt nur die axiologische Idee der Persönlichkeit aus, er ist ihr ideales Ethos. Der empirische Einzelmensch bleibt hinter dieser seiner Idee genau ebensosehr zurück wie hinter der Sollensforderung allgemeiner sittlicher Werte. Sein wirkliches ethisches Sein fällt mit dem idealen nie zusammen. Darin gleicht der Persönlichkeitswert den allgemeinen Werten; er hat ein streng ideales Ansichsein, das unabhängig vom Verwirklichungsgrade zu Recht besteht. Er ist ein Wertmaßstab der Person, wie jene, nur eben kein gemeinsamer. Er kann von der wirklichen Person erfüllt oder verfehlt werden, und zwar in allen erdenklichen Abstufungen. Dabei braucht die Erfüllung — auch die approximative —

Digitized by Google

keineswegs durch ein Wertbewußtsein bedingt zu sein. Vielmehr unabhängig von aller Wertschau gibt es an jeder Person in jedem Augenblick *ein bestimmtes Verhältnis des Abstandes* zwischen idealem Persönlichkeitswert und realer Persönlichkeit. Dieses Verhältnis variiert mannigfaltig, es ist in ständiger Bewegung. Aber die Bewegtheit ist immer nur auf der Seite der realen Persönlichkeit. Ihr idealer Wert *steht fest*, wie alles ideale Sein. Die Bewegung braucht auch keineswegs Annäherung zu sein. Es gibt auch ein sich-Entfernen von der Idee, ein fortschreitendes Verfehlen des eigenen Ethos. Überall wo ein Mensch in Nachahmung eines fremden persönlichen Ethos verfällt — und das geschieht starken Persönlichkeiten gegenüber allenthalben — ist er auf dem Wege der Selbstverfehlung. Ebenso ist es das Heer niederer Mächte in ihm, deren Unbeherrschtheit ihn sein höheres eigenes Ethos verfehlen lassen kann. Schließlich kann auch das tyrannische Dominieren einzelner allgemeiner Werte den Persönlichkeitswert verdrängen. In diesem Falle erfüllt der Mensch vielleicht in hohem Grade gewisse gemeinsame Forderungen, aber er verfehlt die innere Forderung seines eigenen Wesens. Man kann das ideale Ethos der Persönlichkeit mit Recht *ihre innere Destination* nennen; es ist die spezifische sittliche Seinsform, zu der im günstigsten Fall der Mensch sich erheben kann. Im Wesen einer solchen liegt eben prinzipiell die Verfehlbarkeit.

Im Wesen aller Werte liegt es, daß ihre Realisation als solche wertvoll ist. So ist auch Realisation des idealen Ethos einer Persönlichkeit ein *sittlicher Wert* an ihr. Dieser sittliche Wert eines Menschen prägt sich in einer sehr fühlbaren *Echtheit seines Wesens* aus, in einem spezifischen Sich-selbst-getreu-Bleiben, ja in einer allgemeinen Bestimmtheit und Gediegenheit seines moralischen Seins. Daß sie inhaltlich an jeder Persönlichkeit eine andere ist, tut dem durchaus keinen Eintrag. Das moralische Sein einer Persönlichkeit (als solcher) ist eine Art Verankerung ihres ganzen Wesens in ihrer Idee, eine innere Verwurzelung in ihrer eigensten Bestimmung, ein Hindurchdringen der letzteren in den empirischen Charakter. Der Kantische Terminus *„intelligibler Charakter"* — sofern man die Kantische Metaphysik der Vernunft mit ihrem Universalismus fallen läßt und auf die eigentliche Wortbedeutung zurückgreift — dürfte der genaue Begriff des „Persönlichkeits-Wertes" sein. Denn das Wertreich ist ein Reich „intelligibler" Wesenheiten, „Charakter" aber ist im Gegensatz zu allem bloß Typischen der Ausdruck für individuelle Eigenart[1]). Der *sittliche Wert* einer Persönlichkeit ließe sich dann ganz eindeutig als *Erfüllung*

[1]) Man versteht das vielleicht am leichtesten an der populären Wendung der älteren Theorien vom „Gedanken Gottes" in einem Menschen. Läßt man hierin die theologische Einkleidung fallen, so bleibt genau der intelligible Charakter übrig.

Digitized by Google

des intelligiblen Charakters in der empirischen Person bezeichnen. Erwägt man, daß schon die Vernachlässigung eines äußeren Talentes eine Versündigung ist, und keineswegs nur gegen sich selbst, sondern ebensosehr gegen Andere, so ergibt das, auf die inneren Momente individueller sittlicher Bestimmung bezogen, einen strengen Sinn echter Wertverwirklichung. Und in diesem Sinne darf man von „Persönlichkeit" als Tugendwert sprechen.

Eine ganz andere Frage aber ist es, ob es ein bewußtes Hinstreben auf den eigenen Persönlichkeitswert gibt. Ein solches würde ein inhaltlich erfülltes Wertbewußtsein voraussetzen, wie es an einem individuellen hochkomplexen Wert explizite schwerlich bestehen kann. Ja, es ließe sich zweifeln, ob es, selbst wenn es möglich wäre, seinen ethischen Sinn erfüllen würde, ob nicht gerade die Reflexion auf sich selbst, und sei es auch nur die auf das ideale Selbst, die Selbstverwirklichung hindern müßte. Bestehen doch alle Wertkomponenten des Persönlichkeitswertes in einem Gerichtetsein nach außen, auf fremde Personen, auf Sachverhaltswerte. Dieses Außersichgerichtetsein ist die Grundform aller sittlicher Einstellung, und ihr gerade widerspricht das Aufsichgerichtetsein, wie es im bewußten Erstreben von Persönlichkeitswerten liegen würde.

Aber damit steht der Persönlichkeitswert keineswegs allein da. Diese Aporie ist allen sittlichen Werten gemeinsam — freilich in verschiedenem Maße. Der sittliche Wert ist niemals identisch mit dem intendierten Wert. Das schließt zwar die Intendierbarkeit sittlicher Werte nicht prinzipiell aus, beschränkt sie aber doch dahin, daß auch der erstrebte sittliche Wert nicht derselbe ist wie der sittliche Wert dieses Erstrebens. Gemeinhin erfolgt Realisation sittlicher Werte ohne ein auf sie gerichtetes Streben, und das um so mehr, je spezifischer und individualisierter der Wert ist. Leicht erfaßbare sittliche Werte lassen sich noch in gewissen Grenzen strebend realisieren; so gibt es allenfalls ein Streben, gerecht, wahrhaftig oder treu zu sein. Ob es ein echtes Streben, liebevoll zu sein, in gleichem Sinne gibt, ist schon um vieles fraglicher. Am Persönlichkeitswert aber versagt die Erstrebbarkeit endgültig — und zwar in einem anderen Sinne als etwa an der Reinheit. Diese ist nicht realisierbar, wohl aber ersehnbar. Der Persönlichkeitswert dagegen ist sehr wohl realisierbar — nämlich in der Intention anderer Werte, sofern eben in der Art solcher Intention das persönliche Ethos sich erfüllt —, aber zum Gegenstand des eigenen Strebens läßt er sich nicht machen, ohne in seinem sittlichen Wesen verfehlt zu werden. Denn sein Wesen liegt in der außer sich gerichteten Intention. Ja es ist zu fragen, ob nicht schon ein bloßes auf ihn gerichtetes Ersehnen dieselbe Verfälschung bedeutet. Es ist wenigstens prinzipiell schon dieselbe

Digitized by Google

Inversion der Grundrichtung sittlicher Intention überhaupt (vgl. hierzu Kap. 27. c., d. und e.).

Damit aber ist nicht gesagt, daß der Mensch nicht die Verantwortung für die Erfüllung seines persönlichen Ethos trage, daß Verfehlung desselben nicht Versündigung sei und ihm als moralische Schuld zufalle. Dazu nämlich ist es gar nicht nötig, daß der sittliche Wert direkt erstrebbar sei. Es genügt, daß die fundierenden Werte erstrebbar seien. Indem ein jeder Mensch individuell „in seiner Weise", und wie es in „seinem" sittlichen Gefühl liegt, den allgemeinen erstrebbaren Werten nachgeht, realisiert er eben sein individuelles Ethos. Verfehlt er diese seine allgemeine Bestimmung, so verfehlt er eben damit auch schon seine individuelle. Denn diese besteht materialiter in der besonderen Art, allgemeine Bestimmung zu erfüllen. Die Verantwortung für die Erfüllung des eigenen Ethos fällt zusammen mit der Verantwortung für schlechterdings alles, was überhaupt in der Macht und Freiheit des Menschen steht. Das bedeutet aber natürlich nicht, daß auch der Wertgehalt des eigenen Ethos mit allem jenem zusammenfiele. In diesem Sinne trägt der Mensch in der Tat die Schuld für die Verfehlung seines eigenen Wesens; und die Erfüllung dieses eigenen Wesens ist im vollen Sinne des Wortes seine „Tugend".

c) Subjektive Allgemeinheit und objektive Individualität.

Der Sinn der Individualität am Persönlichkeitswerte ist aber damit noch nicht klargestellt. Es ist vielmehr nur soviel klar: diese Werte sind hoch komplex, aber die Wertkomponenten sind allgemeine Werte. An sich ist daran nichts Befremdliches, daß der Umfang der Geltungssphäre sich mit der Höhe der inhaltlichen Komplexion verengert. So gibt es Tugendwerte, die nur für eine Gruppe von Individuen gelten und an Anderen, nicht zu ihr Gehörigen eine Verfälschung des Ethos bedeuten würden. Die Gruppe hat ihre eigentümliche Tugend. Diese Verengung kann bis auf ein einziges Individuum herabreichen. Dann ist der Wert Persönlichkeitswert; und im Sinne solchen Wertes hat in der Tat ein jeder seine eigene „Tugend" — neben der gemeinsamen Tugend, über deren Sollensforderung ihn die „eigene" natürlich in keiner Weise hinwegsetzt.

Nun sind Werte ideale Wesenheiten, und ihre Erkennbarkeit ist eine rein apriorische. Zu beidem gehört notwendig die Allgemeinheit. Wie verträgt sich das mit der Individualität der Persönlichkeitswerte? Sind diese keine echten Wesenheiten? Dann wären sie auch keine echten Werte. Werte können nicht in demselben Sinne individuell sein, wie die Träger, denen sie zukommen; also auch Persönlichkeitswerte nicht in demselben Sinne wie die Persönlichkeiten selbst. In der Tat

Digitized by Google

bleiben sie denn auch als „Werte" allgemein, und zwar in zweierlei Hinsicht.

Erstens sind sie „subjektiv allgemein", d. h. sie gelten für jedes werterfassende Subjekt — nicht freilich in dem Sinne, daß ein jedes Subjekt sie müßte erfassen können (sein Wertgefühl ist ja begrenzt, kann also sehr wohl so beschaffen sein, daß es an bestimmte Persönlichkeitswerte nicht heranreicht), wohl aber in dem anderen Sinne, der allein von allem Aprioriſchen gelten darf: ein jedes Subjekt, sofern es mit seiner Fassungskraft überhaupt an den Wert heranreicht, muß ihn notwendig als das erfassen, was er an sich ist, einschließlich seines spezifischen Wertcharakters, und nicht als etwas anderes. Nur in diesem Sinne sind ja selbst mathematische Sätze subjektiv allgemein; nicht jeder kann jedes Gesetz einsehen, aber wer es überhaupt einsieht, sieht es notwendig so, wie es an sich ist, und nicht anders.

Dieser Sinn der subjektiven Allgemeinheit läßt die objektive Individualität ganz unberührt. Dafür legen am eindeutigsten die ästhetischen Werte Zeugnis ab, die in voller Konkretheit genommen immer nur Werte eines einzigen Objektes (etwa eines Kunstwerks) sind, aber als solche doch für jedermann gelten, der das Objekt in seinem ästhetischen Sinne erfaßt. Man kann wohl an ihm vorbeisehen, aber man kann seinen Wert damit nicht ändern. So kann man auch an der sittlichen Persönlichkeit vorbeisehen; ja gemeinhin sind es immer nur Wenige, die einen Persönlichkeitswert wirklich erfassen. Aber dieser bleibt damit doch allgemeingültig für Alle, die überhaupt ihn erfassen. Es geht nicht an, daß jemand das Wesen einer Persönlichkeit erfasse und in ihr einen anderen Eigenwert fände als den, der in ihr liegt. Er erfaßt ihr Wesen dann eben vielmehr nicht.

d) Objektive Allgemeinheit und Individualität im Persönlichkeitswert.

Zweitens aber besteht auch die objektive Allgemeinheit hier zu Recht. Sie gehört auch zum Wesen der Wesenheit.

Die ideale Sphäre bringt es in ihren Gebilden wohl zu höchster Konkretheit und Komplexheit, aber nicht zu strenger Individualität. Individualität ist Einzigkeit, also mehr als die äußerste Höhe inhaltlicher Komplexion. Ein ideales Gebilde kann von solcher Spezialität sein, daß ihm nur ein einziger realer Fall entspricht, bzw. nahe kommt. Dann darf man sagen, es sei in der realen Welt individuell (einzig) vertreten. Aber das ideale Gebilde als solches ist deswegen nicht individuell. Seinem Wesen würde es ja gar nicht widersprechen, wenn ihm ein zweites Reales oder mehrere entsprächen. Daß dieses nicht der Fall ist, liegt nicht an ihm, sondern am Realen.

Digitized by Google

Alle Einzigkeit ist, vom Idealen aus gesehen, zufällig, ist bloß Tatsache, bloß eine Angelegenheit des Wirklichseins.

Diese Tatsache aber genügt, um dem Persönlichkeitswert denjenigen Sinn von Individualität zu geben, der allein ihm zukommen kann. Er ist eben, streng genommen, nicht individueller Wert, sondern nur der Wert eines Individuellen, d. h. einer einzigen realen Person. Die Individualität liegt also hier — wie überall — nicht im Idealen (dem Wertcharakter) als solchem, sondern in seinem Verhältnis zum Realen. Die wesenhafte reale Einzigkeit des Wertträgers macht die Individualität des Persönlichkeitswertes aus.

Um eine eigenartige Bindung zwischen Idealem und Realem, spezifischem Wert und empirischer Person, handelt es sich hier — um eine Bindung, die ungeachtet des ewigen Abstandes zwischen beiden besteht. Wie wenig die reale Person auch ihrem spezifischen Persönlichkeitswert entsprechen mag, sie ist doch an ihn gebunden, ihr sittliches Sein und Nichtsein besteht im Annäherungsverhältnis zu ihm. Sie hat ihre eigene, individuelle Tugend, die sonst niemandes Tugend ist, weil sie an einem Anderen eben nicht Tugend wäre. Das heißt aber, Persönlichkeitswerte sind in gewissem Sinne wohl individuell trotz ihrer prinzipiellen Wertallgemeinheit, aber nur mittelbar. Sie sind nicht an sich individuell, sondern nur „in Wirklichkeit individuell", d. h. wörtlich: nur in ihrer Verwirklichung, oder doch ihrer Wirklichkeitsbezogenheit. Sie sind also nicht „logisch" individuell — das wäre eine Unmöglichkeit — sondern nur durch das Alogische, den realen Träger, also gleichsam per nefas logicum.

Es ist wichtig dieses Grundverhältnis im Auge zu behalten. Persönlichkeitswerte sind dem genus nach keine absoluten Gegensätze zu den „allgemeinen" Werten. Sie sind der äußerste Fall der Konkretisierung und „Individualisierung" der Wertmaterie. Die Kette der Besonderung reißt nicht ab — von den ersten fast leeren Allgemeinheiten bis zum Eigenwert „dieser" Person. Die Mannigfaltigkeit und Abstufung der Typenwerte verbindet beide Extreme. So ist es auch zu verstehen, daß der ideale Seinscharakter ungeschwächt durchgeht, daß er im Persönlichkeitswert noch derselbe ist wie etwa im „Guten" überhaupt. Die Persönlichkeit „ist" nicht nur in jeder Einzelperson eine andere, sondern sie „soll" auch eine andere sein. Und gerade durch die Andersheit seines Seinsollens wird der Mensch einzig, unersetzbar. Die spezifische Wertrichtung seines Wesens ist nur einmal, in ihm, vorhanden. Sie koexistiert in ihm mit den allgemeinen Wertrichtungen menschlichen Wesens. Das individuelle Ethos überlagert in ihm das gemeinsame. Das sittliche Seinsollen im Menschen ist

Digitized by Google

eben nicht erschöpft mit dem der allgemeinen sittlichen Werte. Es erfüllt sich erst in seiner Zuspitzung zum besonderen sittlichen Wert „dieser" Person. So erst kommt es zum Wertgegensatz, ja zur Antinomie zwischen allgemeinem Personwert und persönlichem Wert. Denn dieselbe Person soll in demselben Verhalten beiden zugleich entsprechen.

e) Das Wertvorzugsgesetz des individuellen Ethos und sein Verhältnis zur allgemeinen Rangordnung der Werte.

Wie in aller Schichtung von Wesenszügen, so ist es auch im Persönlichkeitswert nicht die Komplexion allein, die den Charakter des neuen Gebildes ausmacht. Es tritt zu ihr noch ein Novum, an dem die wiederkehrenden allgemeineren Wertmomente erst zur Einheit zusammenschießen, das aber selbst in ihnen keineswegs enthalten ist. Ein solches Novum bildet schon die Eigenart der Komplexion als solche. Ihr im Einzelnen nachzugehen ist dem Gedanken unmöglich. Aber was es überhaupt mit ihr auf sich hat, läßt sich wohl angeben.

Die Analyse des Guten hat gezeigt, daß in allem sittlich positiven Verhalten nicht nur die Richtung auf Werte, sondern auch die auf den jedesmal höheren Wert gegeben ist. Am Edlen zeigte sich, daß der Inhalt dieser Richtung sich je nach dem jeweiligen Umkreis des Wertgefühls ändert, und daß es ein Gerichtetsein des Menschen auf neue, noch nicht explizite geschaute Werte gibt. In beiden Fällen aber liegt die Beziehung auf eine feste, ansichseiende Rangordnung der Werte zugrunde (vgl. Kap. 39. h. und 40. c.). Wäre nun die Systemordnung der Werte eine bloß lineare Ranghöhenordnung und diese obendrein noch jedem Wertbewußtsein als Ganzes gegeben, so ließe das Gesetz des Guten weder dem Vorzugsethos des Edlen noch dem individuellen der Persönlichkeit Spielraum. Beides aber ist tatsächlich nicht der Fall. Weder gibt es ein dem „System" der Werte adäquates Wertbewußtsein, noch ist das „System" eine eindimensionale Höhenordnung. Die Werte bilden eine mehrdimensionale Mannigfaltigkeit (Kap. 28. d.). Auf gleicher Werthöhe stehen nebeneinander mannigfache, material verschiedene Werte; und oft genug besteht zwischen solchen koordinierten Werten ein inhaltliches Gegensatzverhältnis, das sich bis zur Antinomie steigern kann. Wir haben davon Beispiele gesehen; aber es ist klar, daß der Antinomien weit mehr sind, als Beispiele zeigen können, wie denn die Zahl und Differenzierung der Werte offenbar weit größer ist als die der aufgeführten. Zeigte doch fast jeder speziellere Wert bei näherem Zusehen den Ausblick auf eine ganze Gruppe von Werten. Dabei sind es gar nicht die eigentlichen Antinomien allein, die hier in Betracht kommen. Viele Werte, die an sich einander gar nicht widerstreiten, sind

Digitized by Google

doch durch die Struktur der gegebenen Situationen nicht zugleich realisierbar. Der Wertkonflikt ist dann ein sekundärer, nur durch die empirische Sachlage bedingter. Aber er ist deswegen nicht weniger aktuell und ethisch gewichtig.

Hier ist es nun, wo es der Person überlassen bleibt von Fall zu Fall Entscheidung zu fällen. Und hier ist der Punkt, in dem sich *das individuelle Verhalten der Einzelnen axiologisch differenziert* — und zwar nicht einfach nach dem Vorziehen des höheren oder niederen Wertes, d. h. nicht bloß nach dem allgemeinen Gesichtspunkt von Gut und Böse, sondern nach einer weit größeren Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten axiologischer Besonderung. In einer und derselben komplexen Situation sind unter Umständen unabsehbar viele Arten des Verhaltens oder der Entscheidung möglich — je nachdem, welcher von den in ihr tangierten Werten als der maßgebende genommen wird. Jedes menschliche Ethos bringt *seine Vorzugstendenz für bestimmte Wertrichtungen* bereits mit; jedes vernachlässigt damit andere Werte, die auch auf dem Spiel stehen. Und doch hat ein jedes in seiner Weise Recht — und nicht nur subjektiv; denn allen tangierten Werten zugleich kann niemand gerecht werden.

In solchen Vorzugsrichtungen, die zur Werthöhe relativ indifferent stehen, weil sie sich innerhalb der koordinierten Wertmannigfaltigkeit bewegen, d. h. senkrecht zur Rangordnung ausschauen, besteht das individuelle Ethos. Nicht in einer einzigen Vorzugstendenz natürlich kann es sich erschöpfen. Auf alle menschlichen Inhalte und alle faßbaren Höhenlagen der Wertmannigfaltigkeit erstreckt es sich. Je reicher und höher individualisiert die Persönlichkeit ist, um so mehr durchdringt es mit *vielseitiger Vorzugsordnung* das Wertreich. Solche Vorzugsordnung bedeutet also nicht eine Umordnung der Ranghöhenordnung, braucht sie jedenfalls nicht zu bedeuten. Die Rangordnung der Werte besteht absolut, an sich. An ihr könnte eine Umordnung nur Verfehlung bedeuten. Solche Verfehlung mag es freilich geben, und sie mag gelegentlich auch in die individuelle Vorzugsordnung hineinspielen. Aber deswegen läßt sich doch nicht behaupten, daß individuelles Ethos nichts als Verfehlung der allgemeinen Rangordnung sei. Dann wäre „Persönlichkeit" gar kein Wert, sondern nur Unwert. Oft genug hat die auf allgemeinen Geboten allein fußende Ethik den Wertcharakter des individuellen Ethos aus diesem Grunde verkannt. Besteht Sittlichkeit in nichts anderem als der Befolgung eines oder weniger allgemeiner Gesetze, so ist die Individualität der Person, die sich darüber hinaus etwas herausnimmt, schlechterdings Unsittlichkeit.

Anders wenn es ein Wertreich gibt, in dessen gewaltiger Mannigfaltigkeit die Rangordnung der Werthöhe nur eine von vielen Dimen-

Digitized by Google

sionen ist. Hier ist für Vorzugsordnung beliebiger Mannigfaltigkeit neben der Höhenordnung Raum. So wird es auch verständlich, daß ein individuelles Ethos sein eigenes Seinsollen hat. Es bedarf eben in allen konkreten Situationen der Vorzugsbestimmtheit; nur so wird ihr Wesen ausgewertet. Die bloße Rangordnung reicht dafür nicht hin. Ihre Gesetzlichkeit ist dafür zu dünn und inhaltsleer; sie läßt eben alle anderen Dimensionen des Wertreichs unbestimmt. Sie verhält sich zur feineren Wertdifferenzierung ähnlich wie die Gerechtigkeit zur Liebe. Schon die Typenwerte ganzer Personengruppen, Völker oder Zeitalter bilden hier eine unerläßlich positive Ergänzung; denn auch sie bestehen in solchen Vorzugsrichtungen, nur eben noch in relativ allgemeinen. Eben darum aber schöpfen auch sie die Mannigfaltigkeit des sittlichen Wertvollseins nicht aus. Erst die streng individuellen Persönlichkeitswerte bilden in dieser Richtung eine Art Abschluß. In ihnen erschöpft das menschliche Ethos seine positiven in der Struktur des Wertreichs angelegten Möglichkeiten. Im Sinne solcher höchsten Differenzierung eigenwertiger axiologischer Richtungen des Ethos — freilich auch nur in diesem Sinne — sind sie die höchsten sittlichen Werte und bilden zusammengefaßt eine ganze Schicht des Wertreichs, welche die der allgemeinen Tugendwerte durchgehend überbaut.

In diesen die „Tugenden" überbauenden Werten ist der Einzelmensch als solcher axiologisch autonom, spontan, schöpferisch. In ihnen ist er, was er in jenen nicht ist, Gesetzgeber des sittlichen Seins im strengen Sinne des Wortes. Er ist es zwar nicht mit seinem Bewußtsein, um so mehr aber mit seinem idealen sittlichen Sein selbst. Und er ist es auch nur „für" sich selbst. Aber er soll es auch nur für sich sein. Denn jeder Andere ist es ebenso für sich. Gesetzgebung überhaupt liegt schlechterdings in allen sittlichen Werten. Aber Selbstgesetzgebung sind nur die reinen Persönlichkeitswerte.

f) Ethische Werthöhe der Persönlichkeit.

So wenig die materiale Struktur der Persönlichkeitswerte mit der axiologischen „Höhe" der Wertkomponenten zu tun hat, so sehr variiert doch ihr eigener Wertcharakter in der Höhenskala der Werte. Das individuelle Ethos eines Menschen kann groß oder klein angelegt sein, kann bedeutend oder unbedeutend sein. Vielleicht läßt sich sagen, daß es sich in der Mehrzahl der Menschen nur wenig über das Typische erhebt. Solche Menschen haben eben „wenig Persönlichkeit".

Andererseits ist auch das, was man die „große Persönlichkeit" nennt, keineswegs immer ein hochindividuelles Ethos. Was man ge-

Digitized by Google

wöhnlich, z. B. in der Geschichte, so nennt, ist vielmehr der besonders ausgeprägte oder kraftvolle Repräsentant eines allgemeinen Ethos, oder gar bloß der geschichtlich Schaffende, Wirkende, Mitreißende, der Held, der Vertreter oder Bahnbrecher einer gemeinsamen „Sache".

Nicht in diesem Sinne handelt es sich hier um Persönlichkeit, sondern ausschließlich im Sinne der Individuation des Ethos selbst und seiner Ausprägung im realen Menschen. Dazu gehört die geschichtliche Größe keineswegs. Sittliche Größe kann auch der Tapfere, der Weise, der Gerechte, der Liebende, der Treue oder der Glaubende als solcher haben. Der strenge Sinn des Persönlichkeitswertes dagegen liegt einzig in der Eigenart und Differenziertheit desjenigen Wertkomplexes, der im Ethos eines Menschen die Vorzugsrichtung seiner inneren Einstellung ausmacht. Nur mit einer solchen, oder auch mit einer Mehrzahl solcher Vorzugsrichtungen — sofern sie nur wiederum irgendwie organisch zur Einheitlichkeit eines Ethos gebunden sind — erhebt sich der Mensch wirklich über das Allen geltende Seinsollen. Nicht unter Helden sind die Persönlichkeiten im strengen Sinne zu suchen — gerade die sittliche Bedeutung des Helden ist immer eine überindividuelle — sondern viel eher abseits vom lauten Drang der großen Ziele und Leistungen. Die Größe der Persönlichkeit ist vielmehr eine rein innere; sie hat in der engsten Lebenssphäre Raum, denn sie ist nichts anderes als die Eigenart der Werteinstellung selbst — und dadurch mittelbar auch die der Wertperspektiven, mit denen ein Mensch seine Lebenssphäre durchsetzt. Wer wirklich ausgeprägte Persönlichkeit ist, trägt seine Maßstäbe eindeutig in sich, ist ihnen folgend sich selbst getreu. Er zeigt sehr bestimmte, unbeirrbare Sympathien und Antipathien, über die er keine andere Rechenschaft geben kann als die, welche in ihrem Vorhandensein und ihrer gefühlten Notwendigkeit liegt. Er sieht die Welt in einem eigenen Licht, wie niemand sonst sie sieht, im Licht seiner Vorzugswerte; und er lebt demgemäß. Er ist eine Welt für sich im wahren Sinn des Wortes.

Darauf beruht es, daß echte Persönlichkeit so hohen Reiz für die fremde Person hat. Die Teilhabe an ihr ist ein zweites Leben in einer zweiten Welt. Wer das Persönliche in den Menschen sieht und liebend erfaßt — denn nur dem liebenden Blick wird es sichtbar —, der lebt in einer Wertfülle anderer Ordnung als der Persönlichkeitsblinde. Seine Welt ist axiologisch unendlich reicher, erfüllter, eine Wertmannigfaltigkeit höherer Mächtigkeit.

Digitized by Google

g) Zwiefache Variabilität der Werthöhe.

In zweierlei Hinsicht stuft sich die Höhe der Persönlichkeitswerte ab.

Erstens kann die Individuationshöhe des Ethos selbst eine höchst verschiedene sein. Sie verliert sich in ihren niederen Stufen ins Typische. In den höheren erst setzt eigentliche „Persönlichkeit" ein. Aber auch hier, oberhalb der Grenze, an der alle Typik, ja alle Vergleichbarkeit aufhört, gibt es noch mannigfache Abstufungen, die wohl dem feinsinnigen Wertgefühl, aber nicht mehr der eigentlichen Wertschau unterscheidbar sind. Sie liegen in der Differenzierung der Vorzugsrichtungen.

Zweitens aber tritt hierzu der Grad der Annäherung der realen Person an ihr ideales Ethos. Auch hier gibt es eine lange Stufenreihe. Dabei ist das Verhältnis zur ersteren ein indifferentes. Beide Arten der Abstufung variieren unabhängig voneinander. Es gibt hochindividuelles Ethos bei geringer realer Erfüllung, und wiederum hohen Erfüllungsgrad bei geringer Individuationshöhe des Ethos. Persönlichkeiten der ersteren Art haben etwas Zerrissenes, innerlich Verfehltes, Haltloses, besitzen aber trotzdem für den Feinsinnigen den außerordentlichen Reiz der durch alle Disharmonie hindurchschimmernden Eigenart und Differenziertheit. Persönlichkeiten der letzteren Art dagegen zeigen umgekehrt Einheitlichkeit, Bestimmtheit, schlichte Harmonie des Wesens, erheben sich aber nicht oder nur wenig über das Typische, sind moralisch reizlos.

Dazu kommt aber ein Zweites, was die Variabilität der Näherungshöhe axiologisch wieder an die der Individuationshöhe des Ethos bindet. Ist das ideale Ethos der Person ein bloß typisches, oder nur wenig übertypisch, so nimmt mit der Näherung der realen Person an das Ethos die Individualität nicht zu, sondern eher noch ab; denn Individuation haftet auch am Menschen als Naturwesen unabhängig vom Ethos. Die naturgewachsene Differenzierung der Individuen kann bei zunehmender Anpassung an ein uniformes Ethos nur abnehmen. Anders bei wirklich individuellem Ethos; hier nimmt mit zunehmender Annäherung auch die Individuation der realen Person, d. h. ihr Persönlichkeitswert, zu. Und hier erst kommt es eigentlich zur „Persönlichkeit" im Sinne sittlichen Wertes. Es sind also nicht nur zwei Bedingungen, die hier erfüllt sein müssen, sondern auch erst von einer gewissen Höhe der Erfüllung und gegenseitigen Durchdringung beider Bedingungen ab gibt es das eigentlich ethische Phänomen der Persönlichkeit.

Digitized by Google

h) Antinomisches Verhältnis zu den allgemeinen Werten und die Umkehrung des kategorischen Imperativs.

Es ist verkehrt aus der ethischen Anerkennung von Persönlichkeitswerten einen allgemeinen Individualismus zu machen. Daß aber die Gefahr eines solchen bei einseitiger Einstellung naheliegt, läßt sich nicht bestreiten. Denn diese Werte stehen in unverkennbar antinomischem Verhältnis zu den allgemeinen Werten — besonders zur Gerechtigkeit, sofern sie Gleichheit fordert, aber auch zur Nächstenliebe, die wenigstens keinen Unterschied der Würdigkeit macht. Wer im Banne der allgemeinen Werte steht, ist immer geneigt den Persönlichkeitswert zu verkennen; und wer diesem Raum gibt, fällt leicht in Verkennung jener Werte.

Dem Schema dieser Antinomie sind wir schon bei den Wertgegensätzen begegnet; es wurde dort auch klar, daß sie nicht prinzipiell lösbar ist, sondern einen lebendigen Wertkonflikt in alle menschlichen Verhältnisse hineinträgt (Kap. 34. e—g). Dabei aber ist zu erwägen, daß im Leben der Persönlichkeitswert einen besonders schweren Stand hat. Im Gleichheitsethos der Gerechtigkeit *stehen hier Alle gegen Einen*. Sie verlangen das „Gleiche" von jedem — gewiß im allgemeinen mit Recht, denn die Persönlichkeit soll sich in der äußeren Lebens- und Gütersphäre, soweit sie dem Rechtsverhältnis untersteht, nichts für sich herausnehmen. Ihr Reich ist von einer anderen Welt, an die kein Rechtsverhältnis heranreichen sollte. Aber natürlich gibt es ein breites Grenzgebiet, in dem beide Sphären sich durchdringen, — es ist gerade das Gebiet des aktuellsten Lebens; und hier zeigt sich das *relative Unrecht der Gerechtigkeit* ebenso kraß wie die Unbeschütztheit und *Rechtlosigkeit der Persönlichkeit*. Denn aller Rechtsschutz erstreckt sich nur auf die „Person" als solche, als Individuum, nicht als Individualität, also nicht auf die Persönlichkeit. Diese ist ebenso rechtlos, als das Recht unpersönlich ist.

Man braucht den Konflikt gar nicht besonders zuzuspitzen, ja man bedarf auch keiner kasuistischen Überlegung, um das einzusehen. Nicht daß das Recht die Einzelperson als Mittel ansähe, ist sein Unrecht; denn das liegt nicht in seiner wahren Tendenz. Sondern durch die Stärke seiner Solidarität erdrückt es die Persönlichkeit; diese steht, wo sie Unrecht behält, *allein gegen Alle*. Der niedere sittliche Wert erweist sich im Leben als der stärkere, der höhere unterliegt.

An Kants kategorischem Imperativ, als einer einheitlichen Grundformel der Gleichheitsethik, wird das Verhältnis diskutierbar. Man soll so handeln, wie man wollen könne, daß jeder handle, besagt die Formel. Sofern das besagt, daß wirklich die jedesmalige „Maxime" der Handlung ihre Richtschnur daran hat, ob sie zugleich allgemeines Gesetz sein könnte oder nicht, so liegt darin offenkundig etwas, was

Digitized by Google

der Mensch als Persönlichkeit nicht prinzipiell wollen kann. Er muß vielmehr zugleich wollen, daß über alle Allgemeingültigkeit hinaus noch etwas Eigenes in seinem Verhalten sei, was an seiner Stelle kein Anderer tun sollte und dürfte. Verzichtet er hierauf, so ist er eine bloße Nummer in der Menge, durch jeden Anderen ersetzbar; seine persönliche Existenz ist vergeblich, sinnlos.

Im Sinne des Persönlichkeitswertes liegt die Tendenz, immer etwas Persönliches in seinem Wollen und Handeln zu haben, wie es als solches kein Anderer wollen kann, auch keiner nachahmen kann; in jedem Verhalten neben allem allgemein Geforderten noch etwas „mehr" zu sein als einer von Vielen, einen Eigenwert im Leben zu haben und in ihm sein individuelles moralisches Daseinsrecht zu dokumentieren. Gewiß kann diese Tendenz niemals die Form eines gewußten und den Willen bewußt bestimmenden Prinzips annehmen. Sie kann nur im Wertgefühl liegen — wie andere sittliche Werte auch —, sofern nämlich der konkrete Persönlichkeitswert selbst bereits die Form eines inneren individuellen Wertvorzugsgesetzes hat.

In abstracto aber kann man sie sehr wohl als Gesetz formulieren und sie dem kategorischen Imperativ — der ja auch nur die abstrakte Formel eines sittlichen Gesamthabitus ist — als seine Umkehrung entgegensetzen. Das Gesetz würde dann lauten: Handle so, daß die Maxime deines Willens niemals restlos Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte. Man könnte auch so sagen: Handle niemals bloß schematisch nach allgemeinen, sondern immer zugleich nach den individuellen Werten, unter denen dein persönliches Wesen steht. Oder auch: Handle außer nach deinem allgemeinen Gewissen (dem sittlichen Wertgefühl überhaupt) immer zugleich auch nach deinem Privatgewissen (deinem individuellen Wertgefühl).

Die Paradoxie der Formulierungen ist keine gewollte. Sie liegt im Wesen der Sache. Erwägt man, was ein „Privatgewissen" eigentlich ist — ein Wertgefühl, das sich auf ein von der allgemeinen Rangordnung der Werte nicht betroffenes Vorziehen und Nachsetzen bezieht — so kann man einer solchen kategorischen Gegenforderung ihr gutes Recht nicht bestreiten, zumal sie die allgemeinen Werte, die der Kantische Imperativ vertritt, durchaus untangiert läßt. Der Wertkonflikt also ist, wenn man ihm auf den Grund geht, nicht so schroff, als er äußerlich betrachtet aussieht. Gelöst freilich ist die Antinomie damit nicht. Aber man sieht wohl, wie es dem Menschen wenigstens prinzipiell möglich ist, ihn schöpferisch durch die Tat von Fall zu Fall zu lösen.

Ja, man kann in dieser Richtung noch einen Schritt weiter gehen. Es läßt sich zeigen, daß die Umkehrung des kategorischen Imperativs

Digitized by Google

diesem, streng genommen, gar nicht widerstreitet — oder dialektisch ausgedrückt, daß er das Gegenteil seiner selbst bereits an sich hat, d. h. daß er in sich selbst antinomisch ist. Der Imperativ besagt nämlich nicht, daß alle Menschen „gleich" wollen sollen; er sagt auch nicht, daß ich überhaupt und schlechterdings wollen soll, wie alle Anderen wollen sollen. Er kann das gar nicht sagen, denn er müßte dann auch fordern, daß alle Anderen in die gleiche Situation kommen sollten. Die „Maxime" nämlich ist durchaus relativ auf die Situation; in anderer Situation nach der gleichen Maxime zu handeln wäre ja gerade sittlich falsch. Daß aber die jeweilige Situation in ihrer Eigenart wiederkehre, zu wollen, wäre sinnlos. Vielmehr setzt der Imperativ eine gewisse Typik der Situationen schon voraus. Er ist also sinnvoll nur, soweit sich annehmen läßt, daß Andere in die gleiche Konfliktlage kommen. Diese Annahme ist berechtigt in den Grenzen jener Gleichartigkeit, die in allen noch so individualisierten Lebenslagen ja tatsächlich besteht. Aber sie übersieht die Tatsache, daß die Struktur der Situationen sich in solcher Typik nicht erschöpft, daß sie vielmehr in Wirklichkeit auch streng individuell ist, ja daß es genau genommen ebensowenig zwei vollkommen „gleiche" Situationen gibt, als zwei vollkommen gleiche Personen, oder auch nur Dinge. Situationen sind real, und alles Reale ist, in voller Konkretheit verstanden, einzig, einmalig, nie wiederkehrend. Man bedenke, daß selbst eine äußerlich vollkommen „gleiche" Situation — falls es sie geben sollte — allein dadurch, daß sie zwischen anders gearteten Personen besteht, deren spezifische Intentionsweise mit in sie einbezogen ist, schon in Wirklichkeit eine innerlich andere Situation ist — und das heißt doch gerade, eine ethisch andere. Man vergißt das nur zu leicht, weil man gewohnt ist, alle bewußten moralischen Überlegungen in den Grenzen der Übersichtlichkeit, d. h. einer gewissen Typik, zu halten. Aber wie eng sind die Grenzen bewußter Überlegung! Die Überlegung eben und ihre Typologie ist es, die angesichts des Persönlichkeitswertes versagt. Hier ist die Grenze aller Typik — sowohl der der Personen als der der Lebenslagen.

An diesem Punkte zieht gerade der recht verstandene Sinn des kategorischen Imperativs[1]) sich selbst die Grenze vor. Die Forderung, die allein er sinnvoll meinen kann, ist die: ich soll so wollen, wie unter wirklich gleichen Umständen ein jeder wollen sollte. Diese „wirklich gleichen Umstände" aber schließen die Eigenart meines individuellen Ethos ein. Der Imperativ schließt also, streng auf die volle Struktur

[1]) Selbstverständlich ist dieser „recht verstandene Sinn" nicht die geschichtlich „recht verstandene" Meinung Kants. Die hier angestellte Überlegung prätendiert in keiner Weise eine historische zu sein.

Digitized by Google

des Falles bezogen, nicht nur die sittliche Berechtigung eines vollständig gleichen Wollens anderer Personen aus, sondern er fordert auch positiv die Eigenart meines Wollens, sowie die Eigenart jedes fremden Wollens — unbeschadet der allgemeinen Typik, die mein Wollen und fremdes Wollen einer gröberen Gleichartigkeit des Sollens unterwirft. Die letztere läßt eben unbegrenzt Spielraum für individuell geartetes Wollen. Daß aber der kategorische Imperativ tatsächlich auch die Individuation des Wollens — die Eigenart „meiner" Maxime — mit fordert, liegt gerade insofern in seinem Wesen, als seine Forderung eine allgemeine ist und alles einschließt, was allgemein von jedermann gefordert werden kann. Denn daß überhaupt ein jeder individuell wolle und handle im Sinne seines persönlichen Ethos, und daß folglich jede Maxime einer bestimmten Person in bestimmter Situation die Eigenart habe, die dieser Bestimmtheit gemäß ist, — das ist ja gerade eine eminent allgemeine sittliche Forderung. Kurz, die Individualität des persönlichen Verhaltens ist als ethische Sollensforderung ebenso allgemein wie die Universalität des Sollens selbst in den Grenzen der Typik möglicher Situationen. So hat der kategorische Imperativ in der Tat das Gegenteil seiner selbst an sich. Er involviert seine eigene Umkehrung. Seine Grenze liegt nicht außer ihm, sondern in ihm.

Man kann also sagen: die Umkehrung des kategorischen Imperativs fällt aus dem eigentlichen Sinne seiner Formel gar nicht heraus. Man braucht ihn nicht erst aufzuheben, um das Eigenrecht persönlichen Wollens zu begründen. Er selbst ist vielmehr schon dessen Begründung. Die Forderung, so zu wollen, wie nicht jeder wollen soll und darf, ist kein Widerspruch zu der allgemeinen Forderung, nur so zu wollen, wie jeder wollen sollte. Die beiden Forderungen stoßen nicht aufeinander, weil sie sich in verschiedener Ebene bewegen. Das ist es, was das Recht der Persönlichkeitswerte mit dem der allgemeinen Tugendwerte verträglich macht und ihnen als Tugendwerten eigener Ordnung neben diesen Spielraum gewährt.

Für das Verständnis der Persönlichkeit als eines sittlichen Eigenwertes ist das von ausschlaggebender Bedeutung. Nicht ein jeder hat im Leben den Blick für diesen Spielraum. Daher die Verständnislosigkeit des Rigorismus, der immer die allgemeinen Forderungen gefährdet glaubt, wo die Persönlichkeit die ihrigen erhebt. Wer die Weite des Wertblickes hat, dem liegt es im Gefühl, für jede Person immer noch ein Recht höherer Ordnung gelten zu lassen: „Dieser" Mensch darf tun, was sonst keiner darf, und er soll es, weil er ist, wie er ist. Wer das nicht wenigstens gelegentlich angesichts der lebendigen Persönlichkeit fühlt und sich nicht bewußt ist, gerade so am besten auch

Digitized by Google

der strengsten Anforderung allgemeinen Sollens gerecht zu werden, der hat eben weder Blick noch Sinn für das sittliche Sein von Persönlichkeiten. Er reicht mit seinem Wertgefühl nicht an sie heran. Aber dem ebenso einseitigen, immer sprungbereiten und in der Tat ethisch gefährlichen Individualismus kann gerade er am wenigsten begegnen. In die Schranken weisen kann den Individualismus nur, wer sein bedingtes Recht versteht und anerkennt.

i) Echte und unechte Persönlichkeit.

Das Seinsollen der Persönlichkeitswerte ist daher nur scheinbar ein anderes als das der übrigen Tugendwerte. Ein jeder Mensch soll seinem individuellen Ethos gemäß „sein", soll es erfüllen mit seinem Sein. Er soll das freilich nicht auf Kosten der allgemeinen Werte, um so mehr aber innerhalb der Grenzen, die diese ihm lassen. Die Grenzen aber sind weit, ebenso weit als die inhaltliche Distanz allgemeiner gegen individuelle Anforderungen. Persönlichkeit sein, ohne das Gebot der Rechtlichkeit, der Wahrhaftigkeit, der Treue oder Nächstenliebe zu erfüllen, ergibt ein inneres Mißverhältnis, desorientierte Scheinsittlichkeit ohne moralisches Fundament; solche Persönlichkeit wirkt hohl, moralisch hochstaplerisch.

In aller Sittlichkeit haben die allgemeinen Werte den Charakter der Grundlage, und in diesem Sinne gehen sie unbedingt vor. Erst über ihnen kann sich das höher differenzierte Gebilde persönlichen Wertseins erheben.

Aber das ändert prinpiziell nichts am Charakter des Seinsollens der Persönlichkeitswerte. Daran wird der Mensch, indem er, wie billig, allgemeinen Forderungen vor allem Raum gibt, leicht irre. Scheint doch das Seinsollen eines Wertes, der nur Einem gilt, ein weniger absolutes zu sein. Man verwechselt eben nur zu leicht den objektiven Geltungsumfang mit dem Seinscharakter (der Modalität) des Geltens selbst, dem Seinsollen als solchem. Dieser Irrtum ist sehr verständlich — und verzeihlich —, aber er ist deswegen nicht weniger ein Irrtum.

Eine andere Sache ist es mit dem Tunsollen. Man kann nicht sagen, der Mensch solle die Erfüllung seines individuellen Ethos „erstreben". Aber gleiches gilt in gewissen Grenzen von allen sittlichen Werten. Die Phänomene, in denen eine gewisse Erstrebbarkeit der allgemeinen Tugendwerte sich ankündigt — wie Umkehr, Reue, Tendenz der eigenen „Besserung", Selbsterziehung, Nachfolge — sind schließlich keine ethisch primären Phänomene. Überall hier liegt schon besondere moralische Besinnung vor. Der Persönlichkeitswert aber wird seinem Wesen nach nie in der Besinnung auf ihn, sondern in der auf

Digitized by Google

andere Werte aktuell. Er nimmt also nur insofern eine besondere Stellung ein, als er in dieser Beziehung den Grenzfall bildet. Mit der Erstrebbarkeit versagt an ihm auch das Tunsollen. Aber eben das ist kein prinzipieller, sondern nur ein Gradunterschied. Das Tunsollen ist nicht die Grund-Sollensform der sittlichen Werte; für die Person ist es direkt nur eine Sollensform von Sachverhaltswerten. Diese aber sind es, die auch im persönlich geformten Streben die intendierten Werte sind; und auf ihnen fundiert erscheint auch der individuelle Intentionswert (neben dem allgemeinen) am spezifischen Quale der Intention.

Hiermit hängt es zusammen, daß alles Bewußtwerden eines Persönlichkeitswertes in seinem Träger die Gefahr der Verfehlung, oder gar der Verfälschung seines Wesens mitbringt. Es liegt im Wesen des individuellen Ethos, in allem Verhalten der Person als besondere Determinante mitzusprechen, aber nicht Gegenstand expliziten Selbstbewußtseins zu sein. Viel eher geht es an, ein fremdes individuelles Ethos gegenständlich zu erschauen. Die fremde Person ist eben von vornherein in Objektstellung für den Schauenden. Die Macht solcher Schau kann tief ins eigene Wesen dringen. Ja es geschieht, daß der Schauende in dem gefährlichen Drang, selbst Persönlichkeit zu sein, die eigene verfehlt, indem er die fremde vor Augen hat. Wer im Banne einer machtvollen Persönlichkeit steht, verfällt diesem Irrwege nur zu leicht. Hier aber gerade zeigt es sich, wie streng individuell Persönlichkeitswerte sind, wie sehr sie nur für Einen als „sein" Ethos bestehen, für jeden Anderen aber Verfälschung des eigenen Wesens, ja moralische Zersetzung bedeuten. Persönlichkeitswerte können sehr wohl inhaltlich einander entgegengesetzt sein; was für A eine wertvolle Vorzugsrichtung ist, kann für B eine wertwidrige sein, sofern in seinem Ethos eine andere angelegt ist. Das ergibt eine unabsehbare Fülle von Konflikten, sobald der Eine den Anderen durch Verallgemeinerung seines (für ihn berechtigten) Empfindens vergewaltigt. Von Beispielen solcher Konflikte ist das Leben voll[1]).

Die Probe auf das Exempel des individuellen Seinsollens und der Echtheit des Tugendcharakters im Persönlichkeitswert ist — die Lächerlichkeit der Nachahmung fremden persönlichen Wesens. Wem es an eigenem innerem Wertgesetz fehlt, der greift zum fremden, wo und wie er es versteht. Er erreicht damit das Gegenteil dessen, was er sucht. Das Gesetz kann nur aus dem eigenen sittlichen Wesen hervorwachsen; nur dann hat es Notwendigkeit, auch in seiner Erscheinungsweise. Nach-

[1]) Die dramatische Dichtung hat Fälle dieser Art mit besonderer Vorliebe herausgearbeitet. Man denke etwa an Tasso und Antonio, Rosmer und Rebekka.

Digitized by Google

folge im sittlichen Streben ist etwas ganz anderes als Nachahmung. Der Nachfolgende wählt sich ein Vorbild unter lebenden Personen unter Wertgesichtspunkten, die er selbst schon hat — woran sollte er sonst das würdige Vorbild vom unwürdigen unterscheiden — und zwar um der Werte willen, welche das Vorbild verkörpert. Das hat natürlich nur Sinn, wo diese Werte allgemein, für jeden gültige, oder zum mindesten doch für viele gültige (Typenwerte) sind. Nachfolge gibt es in der Nächstenliebe, Rechtlichkeit, Wahrhaftigkeit usw., aber nicht in der Persönlichkeit. *Nachfolge ist wesenhaft an allgemeine Werte gebunden.* An der Persönlichkeit als solcher wird sie zur Nachahmung, zur Kopie, *zur unechten Persönlichkeit.* Der Nachahmer ist als solcher nicht nur nicht Persönlichkeit, sondern direkt der Zerstörer und Verfälscher seines eigenen wahren persönlichen Wesens; nicht Mensch, sondern der Affe des Menschen.

Ähnlich ist es mit allem *gewollten Persönlichsein*, auch wo der Inhalt nicht von fremder Persönlichkeit gestohlen ist. Man kann sich in gewissen Grenzen *ein Ethos konstruieren*, das man nicht hat. Die reale Erscheinungsform solcher konstruierten Persönlichkeit ist *die Pose*. Sie kündigt sich in ihrer Hohlheit und Brüchigkeit an, sie ist bloß äußeres Gehaben. Wer sie im Ernstfalle erprobt, findet ein ganz anderes Ethos hinter ihr, und zwar begreiflicherweise ein unentwickeltes, armseliges, durch die Verfälschung selbst desorientiertes und verkümmertes. Die echte Persönlichkeit ist aus einem Guß, gediegen, gleichsam naturgewachsenes sittliches Sein. Sie ist niemals dort zu finden, wo bewußtes Persönlichkeitsstreben ist. Sie ist ungewollt, autonom auch dem Wollen gegenüber, hat ihr Gesetz in sich und folgt ihm unreflektiert.

k) Erkennbarkeit und Apriorität der Persönlichkeitswerte.

Fühlbar werden Persönlichkeitswerte überall, wo wirkliche Persönlichkeiten vorhanden sind. Im Sinne solcher *Fühlbarkeit* sind sie nicht weniger erkennbar als allgemeine Werte — obgleich volles Wertgefühl für den einzelnen Persönlichkeitswert meist auch nur vereinzelt auftritt.

Aber die Erkennbarkeitsfrage ändert sich wesentlich, wenn man sie auf anschauliches Erfassen der Wertstruktur bezieht. *Explizite sind Persönlichkeitswerte so gut wie gar nicht erfaßbar, d. h. im wesentlichen irrational.* Schon ihre Komplexheit zieht dem Eindringen die Grenze vor. Wirklich distinkt erfaßt werden an ihnen immer nur typologische Momente. Und in diesen gehen sie nicht nur nicht auf, sondern heben sich erst recht eigentlich gegen sie ab. Persönlichkeitswerte liegen zwar diesseits der Grenze möglichen Wertgefühls, aber jenseits der Grenze strukturell erfassender Wertschau.

Digitized by Google

Diese Sachlage zieht indessen der Bedeutung, welche die Persönlichkeitswerte für das praktische Leben haben, durchaus keine Grenze vor. Die Fühlung mit dem spezifischen Wert einer lebenden Persönlichkeit kann außerordentlich konkrete und differenzierte Form annehmen. Freilich, ohne die empirisch gegebene Persönlichkeit — oder wenigstens ihr konkret gezeichnetes Bild (wie etwa die Dichtung es zu geben vermag) — läßt sich auch im bloßen Wertfühlen kein Persönlichkeitswert antizipieren. Die reale Gegebenheit, wenn auch nur die unvollkommen erfüllte, muß immer in irgendeiner Form vorausgehen. Und in diesem Punkt unterscheidet sich auch das Wertgefühl für die Persönlichkeit wesentlich von anderweitigem Wertgefühl. Es scheint hiernach, daß dieses Wertgefühl kein aprioriſches, sondern ein empirisches, an die Gegebenheit des realen Falles gebundenes ist. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man erwägt, daß der wertfühlende Mensch hier einer quantitativ wie qualitativ durchaus unendlichen Mannigfaltigkeit von Einzelwerten gegenübersteht, und jeder einzelne dieser Werte in sich selbst wiederum von undurchdringlicher Komplexheit ist. Wie sollte der Wertsinn des Menschen da a priori durchfinden! In Wirklichkeit wartet er denn auch immer, bis die reale Persönlichkeit sich ihm darbietet; und auch dann nur in relativ seltenen Fällen fühlt er an ihr den Eigenwert heraus.

Es fragt sich also: ist hier nicht wirklich eine Grenze der Wertapriorität, die mit der Grenze des Wertgefühls nicht zusammenfällt? Setzt hier nicht tatsächlich ein „Wertempirismus" ein — im Gegensatz zur durchgehenden Apriorität der allgemeinen Werte? Das wäre eine bedenkliche Konsequenz. Werte sind Wesenheiten, und Wesenheiten lassen sich nur a priori einsehen (einerlei ob fühlend, denkend oder sonstwie). Entweder also Persönlichkeitswerte wären keine echten Werte, oder aber es ist nicht der Wertcharakter selbst in ihnen, der durch die Erfahrung an der realen Person gegeben wird.

Es ist nicht schwer zu zeigen, daß das Letztere zutrifft. Was empirisch vermittelt wird, ist auch hier keineswegs der Wertcharakter selbst. Was in der Tat empirisch, und nur empirisch, erfaßt wird, ist lediglich dieses, daß überhaupt es ein individuelles Ethos von „dieser" besonderen Struktur gibt — der Mensch kann nicht a priori Persönlichkeit erdenken, konstruieren. Daß aber dieses an der realen Persönlichkeit erfaßte Ethos etwas sittlich Wertvolles ist, das kann er nicht aus ihrer empirischen Gegebenheit wissen, sondern immer nur aus aprioriſchem Wertgefühl. Das ist einleuchtend, wenn man erwägt, daß an der empirischen Persönlichkeit ja keineswegs alles sittlich wertvoll ist. Das Wertvolle an ihr will erst herausgefunden sein. Und nur ein aprioriſcher Maß-

Digitized by Google

stab, den das Wertgefühl schon mitbringt, kann dafür das Kriterium abgeben.

Sieht man aber genauer zu, so findet man, daß es im Grunde auch in diesem Punkte mit aller übrigen Werterkenntnis nicht anders ist. Auch das fühlende Erfassen der allgemeinen Werte geht nicht in rein innerer Kontemplation vor sich, sondern im Hinschauen auf das reale sittliche Leben. Nicht im Reflektieren und Grübeln, sondern im Drang der gegebenen Situation, des Konfliktes, der Stellungnahme, der Zustimmung und Mißbilligung entfaltet sich der Wertblick. Und auch hier ist es überall so, daß die Materien von Wert und Unwert zunächst am gegebenen Fall bewußt werden; daß aber die einen wertvoll, die anderen wertwidrig sind, kann nur der a priori herangetragene Wertmaßstab entscheiden. *Reaktiv auf den empirischen Fall hin setzt das Wertgefühl ein*, als „Wertantwort". Aber die Wertantwort selbst ist apriorisch.

Am Persönlichkeitswert gewinnt dieses Ineinandergreifen von empirischer Gegebenheit des „Falles" und apriorischer Einsicht des Wertcharakters nur deswegen ein besonderes Gewicht, weil hier die allgemeinen, konstanten „fertigen" Wertmaßstäbe versagen, und von Fall zu Fall ein neuer gewonnen werden muß. Dieses Neugewonnene ist eben *das Einsetzen neuen Wertgefühls*, das ahnungsvolle Aufdämmern des ungeschauten und ungeahnten Wertes. Hier schreitet die Erweiterung des apriorischen Wertgefühls mit der ethischen Erfahrung Schritt für Schritt fort, indem sie von dieser immer wieder vor neue menschliche Eigenart gestellt wird.

Vollends aber überzeugt man sich von der strengen Apriorität des auf die Persönlichkeit gerichteten Wertgefühls, wenn man hinzunimmt, daß ein individuelles Ethos im realen Individuum ja *niemals voll verwirklicht* ist, daß es hier eine ewige Distanz, d. h. immer nur ein Näherungsverhältnis gibt. Der Persönlichkeitswert selbst also ist in der Wirklichkeit niemals adäquat gegeben — genau so wenig als die allgemeinen Werte; er kann also schon aus diesem Grunde nicht ihr einfach entnommen werden. Er ist *nie empirisch gegeben*. Dennoch gibt es ein Wertgefühl für das reine, ideale Ethos eines Menschen, ein intuitives, oft blitzartiges Aufleuchten seines Persönlichkeitswertes, auch gerade sofern er in ihm *unerfüllt* ist. Was hier vor sich geht, ist etwas höchst Wunderbares. Der Wertblick bringt gleichsam intuitiv *durch die reale Persönlichkeit hindurch*, er durchbricht die Grenzen des empirischen Menschen, erschaut durch ihn hindurch *ein Anderes, das nur andeutungsweise in ihm enthalten* ist. Er sieht die Persönlichkeit *transparent*. Was aber durch sie hindurchleuchtet, das ist eben ihr ideales Wesen, ihr wahres Ethos, der

Digitized by Google

Wert, der ihr die innere Destination bedeutet, ihr intelligibler Charakter.

An solchem Hindurchschauen versagt alle Empirie. Es ist ein Schauen im Gegensatz zu dem, was vor Augen ist. Persönlichkeitswerte werden, wenn überhaupt, so rein a priori erschaut. Nur darf man nicht vergessen, daß die apriorische Schau — hier wie überall im Reich der Wertschau — nicht abgelöst vom empirisch Gegebenen besteht, sondern immer nur von ihm aus gelingen kann. Das Erfahrene ist auch hier das „Sprungbrett" der Ideenschau.

58. Kapitel. Persönliche Liebe.

a) Die Sinnerfüllung des persönlichen Seins.

Daß es noch eine andere Liebe gibt als die allgemeine Nächstenliebe und die Fernstenliebe, eine andere auch als die des Schenkenden, eine Liebe im engeren und volleren Sinne, eine exklusiv auf den Einzelnen gerichtete, intime Liebe, — das ist jedem wohlbekannt, dessen Leben nicht schattenhaft sich in Allgemeinheiten und Prinzipien erschöpft. Jene Typen der Liebe sind unpersönlich, sind nicht Teilhabe am innersten Wesen des Menschen, suchen es nicht in seiner Ganzheit und Wertfülle. Persönliche Liebe aber gilt der Persönlichkeit als solcher und um ihrer selbst willen. Sie ist der Tendenz nach erschöpfend, ist eine andere menschliche Nähe, der auch der „Nächste" noch fern ist.

Sie ist die Tugend der Persönlichkeit in bezug auf die Persönlichkeit, gehört selbst zum Persönlichkeitswert des Liebenden und ist auf den Persönlichkeitswert des Geliebten gerichtet, Hingabe an ihn. Zwar ist alle Liebe wertgerichtet, aller Eros geht ja irgendwie auf die Idee. Aber hier liegt der Unterschied zur persönlichen Liebe. Nächstenliebe geht auf den allgemein-menschlichen Wert der Person, sie liest deswegen nicht aus; Fernstenliebe geht auf das erschaute Ideal des Menschen, schenkende Tugend auf die Teilhabe am geistigen Gut. In alledem kommt das individuelle Wesen im Objekt der Liebe nicht zu seinem Recht. Es hat aber auch ein Anrecht, es bedarf der Auswertung durch eine spezifisch wertfühlende Teilhabe. Denn alles, was an sich wertvoll ist, erfüllt seinen Sinn darin, daß es auch „für jemand" wertvoll ist.

Nach solcher Sinnerfüllung verlangt auch die Persönlichkeit. Ihr bloßes Dasein, ihr Erblühen, ist sonst ein Vorbeileben am ausschöpfenden Wertgefühl. In einem Fürsichsein nun kann sie sich nicht erfüllen. Denn gerade das Selbstbewußtsein widerstreitet ihrem Wesen, das ganz und gar nur sittliches Sein, nicht Wertbewußtsein ist. So sehnt sie sich notwendig nach dem, „für" den sie sein könnte. Nur die fremde

Digitized by Google

Persönlichkeit kann diese Sehnsucht erfüllen, nur sie kann ihr der Gegenpol ihrer Sinnerfüllung sein. Und das eben ist das Geheimnis der Liebe, daß sie dieses tiefste, in seinem Sinne unverstandene Sehnen erfüllt. Der Liebende gibt dem Geliebten diese einzigartige Gabe. Er gibt ihm die neue Dimension seines Wesens, „für ihn" zu sein, was er sonst nur „an sich" ist. Persönliche Liebe ist der Komplementärwert zur Persönlichkeit, die Sinngebung ihres Seins. Sie gibt ihr das, was die Persönlichkeit sich selbst nicht geben kann; ist ihr Spiegel, den sie sich selbst nicht vorhalten kann. Selbstspiegelung ist Verfälschung der Persönlichkeit. Hier aber ist reine Spiegelung ohne Verfälschung. Bewußtsein der Persönlichkeit kann seinem Wesen nach nur fremdes Bewußtsein sein. Denn es ist Wertbewußtsein. Persönliche Liebe ist das Wertbewußtsein der Persönlichkeit.

Da nun die empirische Persönlichkeit ihrem idealen Wertcharakter niemals streng entspricht, Liebe aber wesensgemäß auf den Wert geht, so liegt es im Wesen persönlicher Liebe, durch die empirische Person hindurch auf den idealen Wert der Persönlichkeit durchzudringen. So wenigstens ist die Tendenz in ihr. Und so ist es zu verstehen, daß persönliche Liebe auch dem sittlich Unentwickelten und Unvollkommenen, ja dem sein ideales Ethos Verfehlenden gelten kann. Ihre Einstellung geht auf die Idee der Persönlichkeit; sie läßt diese gleichsam gelten für den empirischen Menschen, nimmt ihn im Sinne seiner höchsten Möglichkeiten, gleichsam über sein wirkliches Sein hinaus potenziert. Sie liebt in ihm das, was in seiner Wesenstendenz liegt, das axiologisch Einzigartige seiner Idee, aber nicht als Idee, sondern in seiner Tendenz zur Wirklichkeit — gleich als wäre es in ihm bereits wirklich. In diesem Sinne, rückschauend von der Idee auf den unvollkommenen Träger, liebt sie den empirischen Menschen in seiner Eigentümlichkeit. Der Mensch, wie er ist, gilt ihr in seiner ethischen Vorzugstendenz als Gewähr eines höheren sittlichen Seins, das er zwar nicht ist, das aber nur in ihm und sonst nirgends in der Welt seinen realen Näherungswert hat. Sie lebt im Glauben an dieses Höchste in ihm, das sie ahnend durch seine Unzulänglichkeit hindurchfühlt. Sie ist ethische Divination im eminenten Sinne — freilich nicht die eines allgemeinen Menschenideals, sondern die der individuellen Idee. Sie erschaut das Vollkommene in der Unvollkommenheit, das Unendliche in der Endlichkeit.

b) Eigenleben und Eigenwert der Liebe.

Dadurch, daß der Liebende dem Geliebten Spiegel und Sinnerfüllung seines persönlichen Wesens ist, schafft die Liebe eine ethische Situation eigener Art, eine intime, absolut zweigliedrige Bin-

Digitized by Google

dung zwischen Mensch und Mensch. Denn jede dritte Person erfordert schon wieder eine neue, ebenso eigenartige Einstellung. Zwischen Mehreren vollends verliert die Liebe ihren persönlichen Charakter und nähert sich der seichteren Typensympathie. Und selbst wo ein Mensch mehrere Personen persönlich liebt, da ist doch die Liebe zu jeder dieser Personen eine andere, selbst wieder individuelle Liebe, entsprechend der Individualität ihres Gegenstandes. Darum hat alle persönliche Liebe die Tendenz zum Fürsichsein, zur Absonderung. *Individuelles ethisches Fürsichsein gibt es eben nur in der zweigliedrigen Situation.* Weder mehr noch weniger Glieder vertragen sich mit seinem Wesen. Einer für sich ist vielmehr nicht „für sich"; mehrere unter sich aber sind das, was sie füreinander sind, nicht mehr streng als Persönlichkeiten. Einer für Einen, das ist die einzige Form persönlichen Fürsichseins.

Um die Schaffung dieser persönlichen Liebes-Situation ist es ein eigenes Ding. In ihr erweitert sich die Persönlichkeitssphäre. Sie potenziert sich, indem sie das persönliche Sein des Geliebten mit in ihren Bereich einbezieht und wie ihr eigenes empfindet. Wo dieses auf Gegenseitigkeit beruht, da potenzieren sich zwei Persönlichkeitssphären gegenseitig, und es entsteht *ein neues ethisches Gesamtgebilde, das in keiner der beiden Personen mehr aufgeht, das aber an Bedeutung und Kraft sehr wohl über sie beide hinauswachsen kann.* Hier erweist sich das menschliche Ethos als eminent schöpferisch, und zwar im echten Sinne über sich hinaus schöpferisch. Denn in seinem Hinauswachsen über die Liebenden erhöht das Gesamtverhältnis zwar deren persönliches Sein und verleiht ihnen eine sittliche Würde, die sie für sich nicht haben, — aber doch niemals so, daß das ganze Gebilde in einem der beiden aufginge. Das Ganze der Liebes-Situation führt gleichsam *ein Eigenleben über dem Leben der Beteiligten*, und zwar mit dem Vollgewicht eines eigenen ethisch realen Seins. Es hat, wie alles Reale, seine Geburtsstunde in der Zeit, hat seine eigenartige Entwicklung aus zarten, höchst verletzlichen Anfängen, hat sein Erstarken, seine Höhepunkte, seine inneren Krisen, Wandlungen und Konflikte; und ebenso kann es seinen Niedergang und sein Ende finden. Es bleibt in diesem Eigenleben bedingt durch das persönliche Ethos der Liebenden; aber wie es an Macht weit über deren beiderseitiges Wollen und Können hinauswachsen, ja ihnen zum Schicksal werden kann, so ist es im Grunde auch *eine Eigengesetzlichkeit höherer Ordnung*, die in ihm waltet, die zwar auch individuell ist, aber niemals mit der der beteiligten Persönlichkeiten zusammenfällt.

Die Liebes-Situation besteht eben nicht einfach in der Bindung zwischen den empirischen Persönlichkeiten, sondern zugleich in der

Digitized by Google

höheren zwischen zweierlei idealem Ethos. Und das Gesetz ihres Eigenlebens geht deswegen über das empirische Sein der Personen hinweg, weil es aus dem axiologischen Ineinandergreifen zweier reiner Wertkomplexe mit deren beiderseitigen Vorzugstendenzen geboren ist. Das ist es, was der Liebende selbst nie ganz durchschaut, obschon er es zu Zeiten wohl ahnen mag, daß es gerade sein und des Anderen ethisches Eigenwesen ist, das in seiner Liebe um Erfüllung ringt, und daß es sein Eigenstes ist, das, von ihm unverstanden, gestützt auf den Gegenhalt im Eigensten des Geliebten, ihn über sich hinauszureißen strebt. Die intelligiblen Charaktere greifen tiefer ineinander als die empirischen Personen. So erfüllt sich an diesen ein Geschick, das größer ist als ihr wirkliches ethisches Sein, — ein Geschick, dessen Macht sie in ihrer Endlichkeit sehr wohl erliegen können.

Dennoch ist eben dieses Geschick die wahrhafte Offenbarung ihres eigenen Unendlichen. Und das ist die eigenartige Kraft aller tief ins Persönliche gehenden Liebe, daß sie das sonst verborgene und verkannte Eigenwesen des Einzelnen zur Offenbarung bringt. Daß diese sich nur in einem Eigenleben anderer Ordnung vollziehen kann als dem des empirischen Menschen, hat seinen Grund in dessen Distanz gegen seine Idee.

c) Kraft- und Willenswert in der Liebe.

Vom objektiven Werte dieses Eigenlebens der Liebe unterscheidet sich ihr engerer sittlicher, ihr Tugendwert. Dieser liegt, wie aller sittliche Wert, in der Gesinnung, in der Intention. Liebe ist die absolut positive Gesinnung als solche, absolute Bejahung, Gunst, Hingabe, aufbauende Tendenz — wie denn der Haß Verneinung, Umsturz, Vernichtung ist. Persönliche Liebe ist dieselbe Bejahung in bezug auf die Persönlichkeit.

Damit kommt ein Strebensmoment in sie hinein, das man zumeist über der Stärke des Gefühlswertes in ihr vergißt. Etwas von der moralischen Kraft, vom Wirken und Schaffen des ἔρως kehrt hier wieder. Nicht als müßte persönliche Liebe eine sonderliche Betriebsamkeit entfalten, oder gar als müßte ein Wille hinter ihr stehen — das würde die Liebe schon gewollt und unecht machen. Ein Wille neben oder hinter ihr kann ihr nur widerstreiten. Liebe läßt sich so wenig zwingen als wollen. Sie ist *eigene, ursprüngliche Tendenz*. Aber dieses Tendenzmoment *in ihr selbst* ist es eben, um das es sich handelt.

Freilich gibt es willensschwache Liebe, die doch sehr gefühlsstark sein kann, ebenso wie das umgekehrte. Ein Mensch kann eben auch in der Liebe schließlich nicht mehr Willenskraft aufbringen, als überhaupt in ihm ist. Dennoch *besteht das Willensmoment in der Liebe*

Digitized by Google

zu Recht. Liebe hat die Tendenz alle Willenskraft der Person an sich zu reißen, in ihren Dienst zu stellen. Und je stärker ihr Gefühlswert ist, um so stärker auch diese Tendenz.

Das Willensmoment in der Liebe besteht nicht darin, daß man die geliebte Person für sich haben will. Diese Tendenz ist natürlich auch in ihr, und auf ihr liegt auch ein gewisser Wertakzent, wenn auch ein untergeordneter, dem Egoismus verwandter und seine äußere Form teilender. Daß dem so ist, sieht man daran, daß eine Liebe, in der gar kein Habenwollen ist, auch nicht überzeugend wirkt und vom Geliebten selbst nicht für voll genommen wird. Aber nicht um dieses handelt es sich hier.

Es gibt in aller persönlichen Liebe noch ein zweites, tiefer liegendes Willensmoment, das nur die bejahende Intention, die Gunst und Hingabe ausdrückt, das die eigene Person in den Dienst der fremden stellt, — eine Willenstendenz, die jener entgegengerichtet ist und auch im Verzicht fortbestehen kann, — formelhaft ausgedrückt: ein reines Fürdichsein des Ich hinter dem Fürmichsein des Du, und im fühlbaren, ja gelegentlich konflikthaft zugespitzten Gegensatz zu ihm.

Der Altruismus der persönlichen Liebe ist ein wesenhaft anderer als der der Nächstenliebe, der in erster Linie auf das empirische Sein des Anderen geht, auf sein Wohlsein, Glück usw. Viel näher schon ist er dem Altruismus der Fernstenliebe verwandt; er geht wie dieser auf das reine Ethos, die Idee des Menschen. Nur ist die Idee hier die individuelle der Persönlichkeit. Und hier nun setzt wiederum das eigentlich Wunderbare, Metaphysische der persönlichen Liebe ein. Sie ist dem Geliebten das, was sein eigenes Wollen ihm nie sein kann, ein auf sein unerfülltes moralisches Wesen, seinen Persönlichkeitswert gerichtetes Wollen, Streben, Hinleiten, Schaffen. Niemand kann sein eigenes Ethos als solches strebend verwirklichen, ohne es vielmehr zu verfehlen. Aber jeder kann ein fremdes Ethos, das er mit dem Blick der Liebe im Geliebten erschaut, seinerseits erstreben — nicht an der eigenen Person natürlich, sondern einzig an der des Geliebten — ohne die geringste Gefahr es dadurch zu verfehlen oder zu verfälschen. Denn es ist nicht das seine. Solches Erstreben freilich ist in den Mitteln begrenzt, es kann niemals über ein Hinleiten oder Begünstigen hinausgelangen. Aber das ist viel. Es ist in Wahrheit eine höchst reale, bestimmende Macht im Leben des Geliebten, eine wirkliche Hinlenkung auf sein wahres sittliches Wesen. Niemand, der es erfahren, wird leugnen, daß echte gefühlsstarke Liebe die Kraft hat, denjenigen, dem sie gilt, moralisch zu wandeln, ihn zu dem zu machen, was sie in ihm sieht und liebt.

Digitized by Google

Solche Kraft ist gewiß nicht allmächtig, sie stößt auf alle Widerstände des empirischen Menschen, und oft genug auch auf prinzipielles Mißverstehen ihrer Tendenz. Aber der Tendenz nach eben besteht sie doch. Und jeder erfährt sie, der das Glück hat sich in der echten persönlichen Liebe eines Menschen zu sonnen.

Man darf sich diesen einzigartigen Vorgang nicht intellektualistisch vereinfacht vorstellen. Er vollzieht sich nicht im Lichte des Bewußtseins, dringt nur selten einmal bis zu ahnendem Verständnis seiner ethischen Bedeutung durch. Er ist und bleibt dunkel, gefühlsgetragen; und das eindringende Bewußtsein kann ihn in seiner instinkthaften Zielsicherheit nur hemmen. Wohl kann es ein glückhaftes Gefühl solcher Macht im Liebenden geben, sowie das nicht weniger glückhafte Gefühl des Geführtseins und Gehobenseins von ihr im Geliebten. Es gibt das sieghafte Bewußtsein des Liebenden, dem Geliebten das Höchste zu sein, was ein Mensch dem anderen sein kann; und es gibt das dankerfüllte Bewußtsein des Geliebten, der diese Liebe wie eine Erfüllung auf sich ruhen fühlt, ohne daß er weiß, worin eigentlich ihr hoher Wert für ihn besteht. Aber ein Wissen um den metaphysischen Sachverhalt in der Liebe ist beides nicht. Der Geliebte fühlt die Kraft, die ihn trägt; er fühlt das Hindurchdringen des liebenden Blicks durch seine empirische Person und sein Hinausweisen über diese. Er fühlt so sein eigenes Transparentwerden für den Liebenden, aber er kann selbst nicht sehen, was dieser in ihm sieht. Er kann ihm mit seinem Wertgefühl nicht folgen, weil er die Blickrichtung auf sich selbst und durch sich selbst hindurch nicht gewinnen kann. Er kann sich ihm nur vertrauensvoll hingeben, sich seiner Führung überlassen. Aber es bedarf auch keines anderen. Denn eben das reißt ihn über sich hinaus, weil er auch das Beschämende fühlt, nicht wirklich zu sein, wie der Liebende ihn sieht. Aber statt sich darin verkannt zu fühlen, fühlt er sich vielmehr in eminentem Sinne erkannt — und zugleich gedrungen, zu sein, wie jener ihn sieht.

Das sind freilich nur allgemeine Umschreibungen, die das Geheimnis der sittlichen Macht in der Liebe nur unvollkommen andeuten. Das eigentlich Metaphysische in ihr, die tiefe Transzendenz, das wirkliche Übergreifen der Wertschau und der schöpferischen Kraft von Mensch zu Mesch, bleibt dabei unberührt. Es ist eine grundandere Transzendenz als die in der Nächstenliebe; sie wirkt auch nicht in der Handlung, im sichtbaren Werk der Liebe, und ist doch sittliche Tat, echtes schöpferisches Wirken. Ja, ihr Werk ist unvergleichbar anderem Liebeswerk an Größe und objektivem Wert. Hier ist nicht mehr jene Inadäquatheit zwischen intendiertem Wert und Intentionswert wie sonst bei aller Tugend. Denn das Werk der persönlichen Liebe

Digitized by Google

ist recht eigentlich das sittliche Sein des Geliebten. Der Liebende läßt es erstehen zu dem, was es der Idee nach ist, und was es ihm von Anbeginn ist. Wenigstens die Tendenz dazu liegt in aller echten persönlichen Liebe. Und oft genug auch ein Stück Erfüllung.

d) Jenseits von Glück und Unglück.

Nach der gewöhnlichen Auffassung steht der Gefühlswert der Liebe ganz im Vordergrunde ihres Wesens. Soviel ist daran unbestreitbar wahr, daß sie das positivste aller menschlichen Gefühle ist, den höchsten Gehalt an Lebensfülle hat, die reinste und höchste Freude, das reichste Glück ist. Es gehört zu ihrem Wesen, sich selbst als ewig, überzeitlich zu fühlen — unabhängig von ihrem zeitlichen, psychologisch-affektiven Entstehen und Vergehen. Ihr Sinn ist ein ewiger, wie ihr wahrer Gegenstand in seiner Idealität ein ewiger ist. Und diese Ewigkeit der Liebe fühlt der Liebende unmittelbar und überzeugend in sich als sein besseres Teil. Jede persönliche Liebe ist einzig, individuell, wie ihr Träger, und wie ihr Gegenstand. Jede hat ihr eigenes, besonderes ideales Sein. Und dieses ist in der Tat ewig. Wie lange der empirische Mensch es zu halten weiß, ist eine ganz andere Frage. Dennoch ist der Liebende gerade der reale, empirische Mensch. Und so geschieht es, daß ihn in seiner Liebe das Hochgefühl der Teilhabe am Ewigen überkommt. Dieses Unwahrscheinliche, dem Nichtliebenden gänzlich Unglaubwürdige ist gleichwohl nicht Täuschung, sondern schlichte Wahrheit.

Für solches Hochgefühl freilich ist „Glück" ein irreführender Ausdruck. Und die populäre Auffassung, die nichts als Glück im Gefühlswert der Liebe zu erblicken vermag, sieht am Wesen der Sache vorbei. Das Glück gerade ist sekundär in der Liebe. In Wahrheit ist immer Leid und Freude in ihr. Das eigentümliche eudämonologische Phänomen in ihr ist vielmehr dieses, daß von einer gewissen Gefühlstiefe ab Leid und Lust ihr indifferent, d. h. buchstäblich ununterscheidbar, werden. Das Leiden des Liebenden kann selbst noch glückhaft, sein Glück schmerzlich sein. Der spezifische Gefühlswert der Liebe steht jenseits von Glück und Unglück. Das Hochgefühl, die innere Erhebung in ihr, schwebt über beiden — ein Gefühl anderer Ordnung und anderen seelischen Gehalts, an dem Lust und Unlust mit ihrem wechselnden Wellenschlag nur untergeordnete Momente bilden. Es sind die empirischen, zeitlichen Akzidentien einer Substanz, die als der tiefere Gefühlstenor dem Liebenden unmittelbar als ein Ideenhaftes, ein Ewigkeitswert gegeben ist.

Die Probe auf das Exempel dieses sonderbaren Phänomens ist die sogenannte „unglückliche Liebe." Wo sie als Liebesschicksal einem ober-

Digitized by Google

flächlich Liebenden begegnet, in dessen Liebe die Tendenz des Für-sich-Habenwollens dominiert, da überwiegt in ihr zweifellos die Schwere des „Unglücks", des Entbehrens, des Verzichts. Etwas ganz anderes ist sie dem tief Liebenden, dessen Hinstreben ganz dem Geliebten gilt. Seine Liebe bleibt ihm auch als unerwiderte das Hochgefühl, das sie an sich ist; sie ist ihm nicht entwertet, nicht verkümmert. Dieses Hochgefühl ist himmelweit entfernt von sentimentalem Selbstgenuß im Schmerz. Es ist einfach das Gefühl des autonomen Wertes der Liebe selbst.

Gewiß schaut alle persönliche Liebe nach Gegenliebe aus. Ja, sie kann sogar direkt Gegenliebe erwecken — soweit wenigstens der Geliebte die Sinnerfüllung in ihr fühlt. Aber gerade ihr Gefühlswert liegt nicht in der Gegenliebe. Der Wert des Geliebtwerdens ist ein unbestreitbarer, durchaus eigenartiger; aber der Wert des eigenen Liebens hängt nicht an ihm, er ist im Unterschied zu ihm „sittlicher" Wert. Der Wert der empfangenden Liebe ist nicht bedingend für den der gebenden, wohl aber umgekehrt. Die Gefühlstiefe der eigenen Liebe nimmt denn auch nicht ab bei fehlender Gegenliebe, sie nimmt oft noch zu; sie wird nur eine schmerzliche Liebe. Dagegen der Wert der fremden Liebe für den Geliebten nimmt offenbar zu im Maße seiner eigenen Liebe. Er kann sie erst würdigen, wo er selbst liebt. Die sprichwörtliche Seligkeit, die der Mensch nur in persönlicher Liebe erfährt, ist nicht die des Geliebtwerdens, sondern die des Liebens.

c) Seelische Tiefe und Tiefenbindung.

Dem Ewigkeitsgefühl und der Jenseitsstellung zu Lust und Unlust entspricht die Tiefe der Ichbeteiligung. Daß gerade dieses Gefühl sich zur Leidenschaft steigern kann (und keineswegs bloß auf geschlechtlicher Basis), sowie daß es andererseits in stiller Ruhe und Größe ein ganzes Menschenleben durchleuchten kann, hat seinen Grund darin, daß es *in den Urgrund des Seelenlebens* greift, tief unterhalb der Bewußtseinsgrenze.

Bezieht man hierauf die transzendente Bindung von Mensch zu Mensch, so ergibt sich ein charakteristischer Gegensatz zu aller anderen Art Liebe, ja zu aller anderen Tugend. Gerechtigkeit z. B. bindet auch Person und Person, aber offensichtlich nur Oberfläche an Oberfläche. Noch mehr gilt das von den Umgangstugenden. Weit tiefer verbindet schon die Nächstenliebe; ebenso die Fernstenliebe und die schenkende Tugend, jede in ihrer Art, beide offenbar einseitig. Persönliche Liebe aber *bindet unmittelbar innerste Tiefe an innerste Tiefe* — und zwar mit Überspringung der Oberflächen. Die in persönlicher Liebe Verbundenen können sehr wohl sich an der Oberfläche reiben,

Digitized by Google

Konflikte und Hemmungen jeder Art erfahren. Das Merkwürdige ist, daß die Liebe den Konflikten zum Trotz bestehen kann. Sie kann wohl auch unter ihnen leiden, kann in ihrem Gefühlswert den Beigeschmack des Schmerzlichen erhalten; ja, sie kann ihnen auch erliegen, wo sie nicht die Kraft besitzt, über sie wegzukommen. Aber charakteristisch für sie ist es, daß sie solche Oberflächenkonflikte, auch wo sie ihnen überlegen ist, nicht eigentlich löst, sondern über die ungelösten hinweg den Weg zu einer inneren Harmonie findet. Denn Liebe ist leidensfähig, sie kann dulden und ertragen; sie wurzelt eben nicht dort, wo jene Konflikte wurzeln, sie gehört einer anderen Schicht des sittlichen Seins an.

Und sie greift nicht nur mit ihrer Wurzel hinein in den seelischen Urgrund der Person, sondern sie vermag ihn auch heraufzuholen ins Bewußtsein, oder doch bis in den Bereich des deutlich Fühlbaren. Ja, sie verleiht ihm, dem geheimnisvollen, sonst ewig stummen, die Sprache. Das Wort freilich ist hier nur unvollkommene Sprache. Aber die Sprache der Liebe ist nicht an das Wort gebunden. Liebe ist um den Ausdruck nicht verlegen, sie hat tausend Sprachen, Symbole, Offenbarungen. Leib und Seele mit allen ihren Fähigkeiten müssen ihr dienen. Sie schafft sich die Organe des Vernehmens, ist unerschöpflich in ihren Mitteln. So erblüht mit ihr ein Verstehen, von dem der Nichtliebende nichts ahnt, ein Leben der Tiefe und der Tiefengemeinschaft. Ohne sie würde der Mensch auch sein eigenes Innere nie entdecken, er würde ahnungslos vorbeileben an sich selbst. Es ist kein Märchen, das der Liebende erträumt, wenn es ihm scheinen will, als erschlösse sich in ihm ein bisher verschlossener Urgrund voll ungeahnter Schätze. Es erschließt sich tatsächlich ein solcher; das Unverstandene, Tiefere, Bessere in ihm kommt zu seinem Recht, gewinnt Macht über ihn. Ja, es geschieht wohl, sofern seine Liebe über seine Kraft hinauswächst und einem anderen Gesetz folgt als dem seiner Persönlichkeit (dem Gesetz der gemeinsamen Liebes-Situation), daß solches Erschließen weiter geht, als er es zu ertragen vermag. Dann wird aus dem Erschließen ein schmerzhaftes Aufwühlen und Bloßlegen. Und hier zeigt, wie es scheint, der Wert der Liebe auch etwas wie einen Widerhaken.

f) Der Erkenntniswert in der Liebe.

Wie die persönliche Liebe als Gesinnung, als strebende Kraft und als Gefühl ihren Eigenwert hat, so schließlich auch als Erkenntnis.

Dieses Wertmoment in ihr ist wohl das am wenigsten anerkannte. Nichts scheint der Liebe ferner zu liegen als Erkenntnis. Es scheint, sie nimmt ihren Gegenstand (die geliebte Person), wie sie ihn sieht oder sehen will, und das genügt ihr. Sagt doch der Volksmund „Liebe ist

Digitized by Google

blind" und meint damit: sie ist glücklich in ihrer Blindheit, sie bedarf keines Sehens.

Und doch setzt die ganze Reihe der obigen Wertmomente in ihr ein grundlegendes Erkenntnismoment schon voraus. Wie kann Liebe auf den idealen Persönlichkeitswert gehen, ja den realen Menschen noch auf ihn hindirigieren, wenn sie ihn nicht irgendwie erfaßt? Das Erfassen ist hier immer schon die Voraussetzung. Daß es ein „fühlendes" Erfassen ist, ändert daran nichts. In diesem Sinne ist *ein Erkenntnismoment in der Liebe* immer schon enthalten, und nicht etwa erst in ihrem Gefolge. Wer unter „Erkenntnis" nur denkendes, reflektierendes, rationales Objektbewußtsein versteht, muß das natürlich als Widerspruch empfinden. Aber das ist ein unhaltbarer Erkenntnisbegriff, der nicht einmal für die Wissenschaft ausreicht, geschweige denn fürs Leben und für das ethische Bewußtsein. Beruht doch alles Werterfassen auf Wertgefühl. Im Gefühl also liegt schon das Grundmoment der Werterkenntnis. Ein solches liegt offenbar auch in der persönlichen Liebe. Denn sie ist ein Fühlunghaben mit Werten eigener Art.

In gewissem Sinne hat der Volksmund recht. Liebe ist insofern „blind", als sie nicht sieht, was vor Augen ist. Richtiger sollte man sagen: *sie sieht, was nicht vor Augen ist, was real gar nicht vorhanden ist.* Sie sieht transparent. Ihr Blick ist divinatorisch. Ihr ist das ideale Wesen des Menschen hinter dem realen Menschen der eigentliche Mensch. *In bezug auf den Persönlichkeitswert ist der Liebende der allein Sehende*, der Nichtliebende aber der Blinde. Darum ist der Gerechte blind für die Persönlichkeit, der Liebende aber ungerecht in seinem Sehen ihres Wesens. Jener läßt lieblos nur die reale, dieser nur die ideale Persönlichkeit gelten. Darum aber auch muß notwendig der Liebende dem Nichtliebenden „blind" erscheinen; dieser kann eben nicht sehen, was jener sieht. Der Liebende hat in seiner Weise immer Recht gegen die Menge der Nichtliebenden — freilich immer nur für die eine Person, die er liebend sieht. Für jede andere kann nur wieder ein anders eingestellter liebender Blick der erkennende sein. Die Erkenntniskraft der Liebe läßt sich nicht verallgemeinern, sie ist individuell wie ihr Objekt, die ideale Persönlichkeit. Aber *in diesen Grenzen ist sie autonom*, zeigt eine Überzeugtheit, die mit Recht als unbeirrbar gilt. Gerade die sprichwörtliche Unbelehrbarkeit des Liebenden, die das nachsichtige Lächeln und Kopfschütteln des Erfahrenen hervorruft, offenbart den ganzen Ernst dieses Phänomens. Auch wo die Tatsachen hinterher dem Erfahrenen Recht geben, bleibt der Liebende doch ideell in seinem Recht. Ihn kann, solange er wirklich liebt, d. h. den seherischen Blick für das ideale Ethos des Geliebten hat, in der Tat keine Erfahrung „belehren", auch die selbstgemachte nicht.

Digitized by Google

Denn auch sie ist keine Erfahrung an der idealen, sondern nur an der realen Persönlichkeit. Sein Wertblick aber gilt der idealen. Und diese erschaut er nicht empirisch, sondern apriorisch, durch die empirische Persönlichkeit hindurch.

Auf das Paradoxe in diesem individuell erkennenden und individuell gültigen Apriorismus führte uns schon das Problem des Persönlichkeitswertes hinaus (vgl. Kap. 57. k.). Das Erkenntnismoment in der persönlichen Liebe fällt inhaltlich mit dem Phänomen jenes Apriorismus zusammen. Denn der Liebende allein ist der Erkennende des Persönlichkeitswertes. Es gibt kein Erfassen des letzteren neben dem liebenden Blick. Persönliche Liebe entdeckt in der empirischen Persönlichkeit die ideale. Wie sie im Hinstreben und Hinleiten auf das ideale Ethos des Geliebten dieses erst verwirklicht und in den Grenzen ihrer Kraft gleichsam erst erschafft, so muß sie eben dazu jenes sein Ethos erst erfaßt haben, und zwar erfaßt im Gegensatz zur gegebenen empirischen Person. Die Antizipation des Idealen geht, hier wie überall, der Realisation voraus. Das schöpferische „Werk" der Liebe folgt dem Erkennen in ihr erst nach. Alle Erfüllung und alles Hochgefühl der Erfüllung beruht schon auf der durchdringenden Erkenntniskraft des liebenden Blicks.

Wie sich empirische und apriorische Schau im liebenden Blick ergänzen, läßt sich nicht aufzeigen. Die apriorische Schau ist bedingt durch die Gegebenheit der empirischen Person, steht aber inhaltlich im Gegensatzverhältnis zu ihr. Das an sich Wertvolle wird in seiner Unerfülltheit, das Ideale im inadäquaten Realen erschaut. Ein Ansatz zur Erfüllung ist freilich immer auch in der realen Persönlichkeit. Er weist dem die Idee suchenden Blick gleichsam den Weg. Aber es ist doch nicht etwa so, daß der Liebende hintereinander geschaltet zwei Persönlichkeiten sähe; sondern er sieht die ideale unmittelbar in der realen, sieht sie auf diese gleichsam projiziert, sieht die reale zur Idee erhoben.

Darin ist freilich nicht nur Wahrheit, sondern auch Irrtum; denn, sieht er den realen Menschen, als ob er der ideale wäre, so sieht er ihn eben falsch. In diesem Punkte behält der Nichtliebende gegen ihn Recht. Unrecht dagegen behält er in dem, was er nicht sieht, in der Idee. Der Irrtum kann dem Liebenden zum Verhängnis werden, zur großen Lebensenttäuschung, — genau so sehr, wie er durch seine Kehrseite, das wahr Geschaute, ihm und dem Geliebten zur Erfüllung werden kann. Die Krisis liegt darin, wie weit er fähig ist, der Idee allein zu leben, bzw. wie weit er dieses Leben der Idee mit dem nüchternen Blick für das Reale, d. h. mit dem Leben im Realen und für den realen Menschen, zu vereinigen weiß. Die Vereinigung braucht nicht Kompromiß zu sein.

Digitized by Google

Freilich, die Höhepunkte der reinen Schau und der Teilhabe bezahlt er mit keinem Leiden zu teuer. Sich den Gehalt solcher Höhepunkte als Lebensperspektive zu erhalten und in ihrem Bann zu verbleiben, darin besteht die ganze Lebenskunst der Liebe. Ein Leben in der Liebe ist ein Leben in der Erkenntnis des am meisten Erkennenswerten, ein Leben der Teilhabe am höchsten Teil des Menschen.

So ist persönliche Liebe, gleich der schenkenden Tugend ein letzter Sinn des Lebens, eine Erfüllung schon im Keime, ein äußerster Selbstwert und eine Sinngebung des Menschendaseins — unnützlich, wie aller echte Selbstwert, aber ein Glanz über unserem Leben.

VIII. Abschnitt:
Zur Gesetzlichkeit der Werttafel.

59. Kapitel. Der Mangel des Systembildes.

a) Grenzen der Überschau.

Der einheitliche Sinn des sittlich Guten hat sich in einen ganzen Sternhimmel von Werten aufgelöst. Sucht man ihn schauend ab, so gelangt man ungewollt zu einer Art Werttafel.

Aber die so gewonnene Werttafel kann weder als vollständig noch auch als eindeutig in ihrer inneren Ordnung gelten. Beides ist charakteristisch für den Stand ihrer Erforschung. Wir stehen in den Anfängen der Wertforschung, das Vorgehen ist noch ein ganz äußerliches, ein Zusammensuchen und Zusammenstellen, das sich auf zufällige, geschichtlich gegebene Anhaltspunkte angewiesen sieht und zu dem, was sich so fassen läßt, wenig hinzuzufügen weiß. Wohl ließen sich noch mancherlei einzelne Werte oder auch engere Gruppen von Werten hinzufügen. Aber solche Ergänzungen machen an der gesamten Sachlage keinen Unterschied.

Die Spannweite des Wertreichs ist größer nicht nur als die des philosophischen Wertbewußtseins, sondern auch als die des primären Wertgefühls. Nach allen Seiten ist die Unabgeschlossenheit fühlbar. In der Richtung der einfachsten Wertelemente wurde es klar, daß die letzten erfaßbaren Elemente nicht die an sich letzten sind. In der umgekehrten Richtung auf die komplexesten Materien zu steht es ähnlich; bei den Persönlichkeitswerten läßt sich überhaupt nicht mehr von einzelnen streng faßbaren Werten sprechen. Dieser Werte sind unendlich viele — noch vermehrt um die der persönlichen Liebe, die gleichfalls

Digitized by Google

in jedem Falle eine andere mit anderem Wertcharakter ist. In dieser Schicht mündet das Wertreich in eine breite, von keiner angebbaren Grenze mehr eingeschränkte Mannigfaltigkeit aus, von deren Reichtum das philosophische Bewußtsein immer nur in abstracto eine Ahnung haben kann.

Die beiden Pole des Wertreichs, der der einfachsten Fundamente und der der inhaltlich höchsten Komplexionen, entziehen sich der Überschau. Sie liegen jenseits der Erkennbarkeitsgrenze. Es ist nur ein mittlerer Ausschnitt, innerhalb dessen sich der Wertblick mit einiger Freiheit bewegt. Das Maximum der Erkennbarkeit ist in den höheren Schichten der fundierenden und in den niederen (allgemeineren) Schichten der sittlichen Werte. Danach sollte man erwarten, daß das „Gute", das gerade hier die zentrale Lage einnimmt, die größte Erkennbarkeit zeigen müßte. Nahezu das Gegenteil ist der Fall. Das „Gute" ist inhaltlich umfassend und setzt die ganze Werttafel voraus, nicht nur in ihren Materien, sondern auch in deren gegenseitigen Wertverhältnissen. Es setzt also auch die Gesetzlichkeit der Werttafel voraus.

b) Ergebnisse für die Rangordnung der Werte.

Es erhebt sich die Frage: was wissen wir von diesen inneren Verhältnissen, dieser Gesetzlichkeit? Läßt sich auf Grund der unvollständigen Überschau etwas davon ermitteln?

Diese Frage läßt sich nur in sehr bescheidenen Grenzen bejahen. Es läßt sich nur wenig Gesetzlichkeit herauslesen. Wo sich deutliche Zusammenhänge zeigen, da ist es nicht ersichtlich, ob das am besonderen Verhältnis „dieser" Werte aufgelesene Verhältnis an anderen wiederkehrt oder nicht. Es fehlt auch da die eigentliche Gesetzeseinsicht. Man gelangt höchstens bis zur Einsicht einer gewissen Regelhaftigkeit.

Alle hochfliegenden systematischen Erwartungen sehen sich hier radikal getäuscht. Auch für eine bloße „Theorie der Werttafel" reicht die Überschau nicht aus. Desgleichen nicht für die weitere Analyse des „Guten". Besteht der Inhalt des Guten in der Teleologie des höheren Wertes (Kap. 39. h.), so ist die Rangordnung der Werte in ihm vorausgesetzt. Bei der Einzelanalyse der Werte fällt freilich mancherlei auch für die Rangordnung ab. Aber auch hier ist der Ertrag gering. Bei der Herausarbeitung der Materien ergibt sich allerdings auch eine genauere Unterscheidung der Wertantworten und Wertprädikate (vgl. Kap. 29. c. und d.). Indessen läßt sich wohl nicht verkennen, daß hierbei die qualitative Unterscheidung fast überall im Vordergrunde steht, die Höhenunterscheidung aber um vieles hinter ihr zurückbleibt. Jene steht eben den materialen Unterschieden näher. Und nur materiale Momente

Digitized by Google

sind es, die sich direkt deskriptiv angeben lassen, während die eigentlichen Wertcharaktere in Wahrheit Gefühlssache bleiben.

Im Unterschied zu den äußeren Kriterien (etwa den Scheler'schen, vgl. Kap. 29. a. und b.), die nur die gröberen Höhenunterschiede kennzeichnen, ergibt die Wertanalyse immerhin auch innerhalb der engeren Klasse der sittlichen Werte deutlich gewisse Rangunterschiede. So ist z. B. offenbar Nächstenliebe im Wertcharakter höher als Gerechtigkeit, Fernstenliebe höher als Nächstenliebe, persönliche Liebe aber (wie es scheint) höher als beide. Ebenso steht Tapferkeit höher als Beherrschung, Glaube und Treue höher als Tapferkeit, schenkende Tugend und Persönlichkeit wiederum höher als diese. Aber schon schwerer ist es zu sagen, wie im Ranghöhenverhältnis etwa Wahrhaftigkeit, Weisheit und Glaube zu einander stehen; dasselbe gilt von den durch alle spezielleren Werte hindurchgehenden Grundmotiven des Allheits- und Individualwertes, desgleichen von Reinheit und Fülle, Stolz und Demut u. a. m. Es wäre möglich, daß diese Werte auf gleicher Ranghöhe stehen. Aber deutlich erkennen läßt sich auch das nicht. Dazu sind ihre Materien zu heterogen. Es gelingt nicht, sie nahe genug aneinanderzuhalten.

Überhaupt scheint es, daß das Gefühl des Wertvorzuges nur innerhalb einer gewissen materialen Verwandtschaft die feineren Höhenunterschiede anzeigt. Wäre das Wertreich eine linear eindimensionale Mannigfaltigkeit, so ließe sich allenfalls die Naheſtellung von Wert zu Wert allemal herstellen und dadurch der Höhenunterschied fühlbar machen. Da aber offenkundig auch koordinierte Mannigfaltigkeit vorliegt, die sich auf jeder Ranghöhe als horizontale Ebene ausbreitet, so liegt das Problem weit schwieriger. Die einzelnen Werte *lassen sich aus ihrem bestimmten Ort im „Wertraum" auf keine Weise herauslösen*; wie sich die „vertikal" (in der Ranghöhe) geschiedenen Werte nicht künstlich zusammenbringen lassen — es sei denn in abstracto, wobei sie aber ihren spezifischen Wertcharakter einbüßen — so auch die „horizontal" geschiedenen. Was im geometrischen Schema, das man hier überall unwillkürlich zugrundelegt, so leicht zu bewerkstelligen ist, die Projektion aller Materien auf eine eindeutige lineare Höhenskala, das läßt sich im Wertreich nicht vollziehen, *weil das lebendige Wertgefühl an die materialen und axiologisch-qualitativen Unterschiede fest gebunden bleibt*, und diese sich mehrdimensional zu allen Seiten der als „Ordinate" verstandenen Höhenskala gruppieren.

Ob es ein Vorgehen anderer Art gibt, das solche Projektion ermöglicht, ohne das Wertgefühl auszuschalten — und darauf käme es an, denn das Wertgefühl ist die alleinige erkennende Instanz, welche die Projektion auf der Höhenskala ablesen könnte, — muß dahingestellt

Digitized by Google

bleiben. Möglich wäre es immerhin, daß es eine speziell auf die Werthöhe gerichtete Analyse gäbe, etwa auf Grund der qualitativen Materialanalyse. Aber an diese Frage reicht der Stand der Wertforschung offenbar nicht heran.

Das ist der Grund, warum auch der Sinn des Guten sich bei gegebener Problemlage nicht erschöpfen läßt. Und es ist wohl anzunehmen, daß der Einsicht hier überhaupt gewisse Grenzen gezogen sind, d. h. daß wir im Problem des Guten einem ewigen, nie vollständig lösbaren Problem gegenüberstehen. Es wäre aber ganz falsch, hieraus skeptische Folgerungen zu ziehen, oder die Wertanalyse gar für ein vergebliches Bemühen zu halten. Die Enttäuschung, die dem Anfänger immer nahe liegt, wenn er die Lösung heißumstrittener Fragen plötzlich in weite Ferne gerückt sieht, ist nur die Ernüchterung der beginnenden Einsicht. Er hat vor aller Untersuchung die Sache für zu einfach gehalten. Die Analyse der Werte hat gerade dieses Verdienst, die große Schwierigkeit und Komplexheit des ethischen Grundproblemes allererst aufzudecken. Denn die Vielspältigkeit des Wertreichs ist keine Selbstverständlichkeit.

Die deskriptive Analyse gibt nur die erste Orientierung im Reich der Werte. Von ihr aus aber lassen sich anspruchsvollere Probleme wenigstens in Angriff nehmen.

c) Die Typen der Gesetzlichkeit in der Werttafel.

Gesetzlichkeiten lassen sich nie auf den ersten Blick erschauen. Man findet sie zunächst nur angedeutet. Aber die Andeutung kann bei aller Undurchsichtigkeit vielsagend sein.

Man muß natürlich davon ausgehen, daß auch die Werttafel, wie jede Mannigfaltigkeit, ihre *Strukturgesetze* hat. Dann ist es nicht anders zu erwarten, als daß sich wenigstens etwas von diesen *in den Werten selbst irgendwie verrät*. Es ist nur die Frage, ob die Analyse genügend tief dringt, um auf sie zu stoßen.

Man kann nun, indem man die ganze Reihe der entwickelten Werte übersieht, ohne allzu große Schwierigkeiten *sechs verschiedene Typen von Zusammenhangsgesetzen* in ihnen unterscheiden, von denen je zwei und zwei wiederum engere Zusammengehörigkeit zeigen. Es sind:

1. Gesetze des Schichtungsverhältnisses,
2. Gesetze des Fundierungsverhältnisses, } I. Gruppe.
3. Gesetze der Gegensätzlichkeit,
4. Gesetze des Komplementärverhältnisses, } II. Gruppe.
5. Gesetze der Ranghöhe,
6. Gesetze der Wertstärke. } III. Gruppe.

Digitized by Google

Diese wesenhaft unterschiedenen Typen und Typengruppen der Gesetzlichkeit lassen sich als solche mit großer Deutlichkeit sehen. Die Gesetze selbst aber sind schwer aufzuzeigen, obgleich man sie intuitiv an manchen Spezialfällen geradezu greifen zu können meint. Bei dem allgemeinen Dunkel, das den Systemcharakter der Werttafel verhüllt, ist es indessen schon allein wertvoll, auch nur die bloßen Typen der Gesetzlichkeit festzuhalten.

Der Gedanke liegt übrigens nahe, sich nach analogen Systemgesetzen auf anderen Gebieten umzusehen. Die Gefahr, daß die Analogie nicht stimmen könnte, will hier wenig besagen. Was nicht zupaßt, scheidet eben durch sein Nichtzupassen von selbst aus. Aufzwingen lassen sich die Werte kein Gesetz. Und da wir einen gewissen Grundstock von Werten unter der Hand haben, so bildet dieser das natürliche Kriterium. Es kann kein Gesetz im Wertreich geben, das an den jeweilig sichtbaren Werten sich nicht wenigstens bestätigte.

Als ein Gebiet solcher möglichen Gesetzesanalogie bietet sich das Kategorienreich dar. Es ist das allgemeine Prinzipiensystem des Seins. Wie nun das ethische Sein die allgemeinen Grundzüge des Seins überhaupt bewahrt, indem es seine spezifischen hinzugewinnt, so steht auch von vornherein das Verhältnis ontologischer und axiologischer Prinzipien in der Hauptsache fest. Es ist ein Verhältnis der Ergänzung und Fortsetzung — bei aller Gegensätzlichkeit (etwa der des Sollens gegen das Realsein); wie sich denn beide Arten von Prinzipien auf die gleiche Wirklichkeit beziehen. So kommt es, daß sich in den Werten vieles vom Charakter der Kategorien wiedererkennen läßt. In der niedersten Wertschicht, den Wertgegensätzen, blicken ja sogar die kategorialen Elemente von Wert und Sollen selbst als Wertelemente durch. Hier spürt man noch unmittelbar die Nähe der ontologischen Basis. Es ist zwar nicht die Schicht der Übergangsglieder — diese läßt sich nicht aufzeigen, sie ist, wofern man sie annehmen darf, unerkennbar, fällt in den hiatus irrationalis zwischen Kategorienreich und Wertreich —, aber die Übergangsschicht im universalen Kontinuum der Prinzipien überhaupt liegt hier noch dicht unter den greifbaren Strukturen. Sie kündigt sich sowohl in der Prävalenz ontologischer Struktur als auch in der Blässe des Wertcharakters an. Hier spürt man noch, was weiter aufwärts im Wertreich immer mehr zurücktritt: daß Werte in einem erweiterten Sinne immer noch Kategorien (Seinsprinzipien sui generis) sind und kategoriale Gesetzlichkeit an sich haben, nur eben andere Kategorien als die des ontisch Realen.

Die Übertragung des Terminus, sowie alle weitere Vermengung ist und bleibt natürlich metaphysisch gewagt. Auf Spekulation dieser

Digitized by Google

Art braucht man sich auch keineswegs einzulassen. Worauf es ankommt, ist nur die Strenge der prinzipiellen Analogie inmitten der nicht weniger prinzipiellen Andersheit. Unter diesem Gesichtspunkt ist es nicht nur berechtigt, sondern auch fruchtbar, gewisse Grundgesetzlichkeiten des Kategorienreiches an die Werttafel heranzutragen, sie gleichsam an ihr zu versuchen. Es läßt sich voraussehen, daß diese Gesetzlichkeiten, wo sie in der Tat zupassen sollten, doch in wesentlich veränderter Form dastehen werden. Die veränderte Form aber gerade ist das Lehrreiche daran. Sie zum mindesten ist auf axiologische Eigengesetzlichkeit zurückzuführen.

Im Folgenden nun sei das innerhalb der einzelnen Zusammenhangstypen versucht. Nicht für alle Typen kommt es in gleicher Weise in Frage. Die meiste Aufhellung gewinnen dabei die beiden ersten und die beiden letzten der aufgezählten Zusammenhangstypen. Die Schwierigkeit dabei aber ist die, daß es sich nirgends um direkte Übertragung der Gesetzlichkeit handeln kann. Die Übertragbarkeit selbst bleibt überall fraglich, solange sich aus den Wertverhältnissen nicht die Entscheidung ergibt.

60. Kapitel. Schichtungsverhältnis und Fundierungsverhältnis.

a) Das dialektische Gesetz der συμπλοκή.

Sieht man nun genauer zu, so zeigt sich, daß die Kategoriengesetze im allgemeinen wohl auf die Wertverhältnisse zupassen, aber mit Einschränkungen und in sehr verschiedenem Maße. Die Gültigkeit einiger zeigt offenkundige Lücken. Andere scheinen sich durchgehend zu bestätigen, erleiden aber eine wesentliche Verschiebung, einzelne gewinnen sogar einen durchaus neuen Sinn. Beides läßt darauf schließen, daß die im Wertreich herrschende Zusammenhangsgesetzlichkeit zwar die kategoriale in sich enthält, aber in ihr nicht aufgeht; sie ist eine komplexere — entsprechend dem komplexeren kategorialen Bau von Wert und Sollen überhaupt — und als solche über der kategorialen überbaut, auf ihr basiert. Man darf also wohl mit einem Wiederauftauchen der kategorialen Gesetze rechnen, aber nicht mit einem unveränderten.

Was in der Kategorientafel — und zwar nicht nur in der absoluten, die ein ewiges Desiderat der Forschung ist, sondern auch in den meisten geschichtlichen Entwürfen — jedem Suchenden sofort auffällt, das ist die außerordentlich straffe Gebundenheit der einzelnen Prinzipien aneinander. Es ist nicht möglich sie zu isolieren, ohne ihr Wesen preiszugeben. Dieses Gesetz, das Platon im „Sophistes" zuerst nachwies,

Digitized by Google

und das man das „dialektische Gesetz" nennen könnte, läßt sich so formulieren: es gibt keine isolierten Kategorien, kein Fürsichsein der einzelnen, sondern innerhalb jeder Gruppe oder Schicht nur ein Miteinandersein, gegenseitige Bedingtheit, Verflochtenheit — die Platonische *συμπλοκή*. Im Kategorienreich ist dieses Gesetz ein nahezu allbeherrschendes. Jedes Prinzip hat hier sein Innenwesen zugleich außer sich, in seiner allseitigen Bezogenheit, ist ein verschobenes Bild des ganzen Systems, und in diesem Sinne selbst ein System. Es muß sich also von den anderen, koordinierten Gliedern der Schicht aus auch finden lassen.

Das letztere nun trifft im Wertreich offenbar nicht zu. In keiner Schicht ist es hier möglich, den einzelnen Wert von den anderen aus direkt zu finden. Die Implikation besteht wohl, aber sie ist eine weit losere. Sie geht wohl soweit, daß man von einigen gefundenen Werten aus einsieht, es müssen noch andere koordinierte bestehen; aber ihr Inhalt ist bei fehlender Wertschau (bzw. fehlendem Wertgefühl) nicht angebbar. Und zwar nimmt die Stärke der Implikation mit der Höhe und inhaltlichen Komplexheit der Schicht ab. In der Schicht der Wertgegensätze, und zum Teil noch in der der fundierenden Werte geht sie noch so weit, daß sich die Wertschau durch ihre Beziehungsfäden wenigstens auf die noch nicht erschauten Werte hinlenken läßt. Vom „Guten" ab aufwärts aber versagt auch das — bis auf einzelne wenige Fälle, in denen offenbar schon Bezogenheit anderer, spezifisch axiologischer Art vorliegt. Je höher hinauf, um so undialektischer werden die Wertverhältnisse. Vorausgesetzt, daß die Implikation ein spezifisch ontologisches Phänomen ist, so wäre dieses Abnehmen ihrer Geltungskraft einfach daraus zu erklären, daß die niederen Wertschichten den Seinskategorien eben noch näher stehen — wie ja auch ihr Wertcharakter ein blasserer ist —, daß folglich in ihnen der Typus der Kategorien noch stärker zum Durchbruch kommt, während er in den höheren Werten verschwindet. Für die eigentlich sittlichen Werte spielt das Implikationsgesetz jedenfalls nur eine untergeordnete Rolle.

b) Implikation der Unwerte und Implikation der Werte.

Ist eine Dialektik der Kategorien schon ein gewagter Gedanke, der bisher noch immer auf spekulative Abwege geführt hat, so um so mehr eine Dialektik der Werte. Dennoch, ganz abschwören läßt sie sich nicht. Es wäre möglich, daß ihr bei fortgeschrittenerer Wertforschung ein gewisser Spielraum bliebe. Jedenfalls aber wäre sie eine strukturell andere als die der Kategorien.

Darauf weist schon der Umstand hin, daß den Werten Unwerte entgegenstehen, negative Gegenglieder, wie sie das Kategorienreich nicht

Digitized by Google

kennt. Der Symploke der Werte muß eine Symploke der Unwerte parallel laufen — oder möglicherweise auch nicht parallel, sondern nach eigener Gesetzlichkeit. Das ergäbe eine doppelreihige Dialektik mit ständiger gegenseitiger Polaritätsbeziehung, wobei sehr wohl, was in der einen Reihe nicht faßbar wird, in der anderen sichtbar werden könnte. Bedenkt man, daß manche Unwerte weit faßbarer sind als ihre positiven Gegenglieder, daß manche Werte erst indirekt vom Unwert aus bestimmbar sind — eine Tatsache, die wir in der Wertanalyse praktisch kennen gelernt haben —, so ist es klar, daß eine Dialektik der Werte an der der Unwerte eine eminente Stütze haben dürfte. Was in den Werten unverbunden dasteht, könnte sehr wohl in den Unwerten verbunden sein. Eine Methode, die hiervon in aller Naivität Gebrauch macht, ist die Aristotelische. Hier wird eben tatsächlich die Bestimmung des jeweilig betrachteten Wertcharakters aus seiner Stellung zu je zwei Unwerten heraus erbracht. Auch die jedesmalige Zweiheit der Unwerte in ihrer Zugehörigkeit zur Einheit eines Wertes kann hierbei zu denken geben. Soviel wenigstens ist daran erkennbar, daß die Beziehung der Werte eine andere ist als die der Unwerte, was seinerseits der festen Bezogenheit der einen auf die anderen keinen Eintrag tut.

Auch das macht es wiederum verständlich, daß die Implikation der Werte eine losere ist als die der Kategorien; sie ist komplexer durch die Verwobenheit mit der andersgearteten Implikation der Unwerte. Und schließlich ist es auch prinzipiell nicht anders möglich. Das Fehlen der festen Realitätsbeziehung läßt auch der Koexistenz breiteren Raum: der Seinsmodus der Werte ist bloßes Seinsollen, Notwendigkeit ohne die erfüllenden Bedingungen der Möglichkeit. Werte sind in ganz anderem Maße miteinander vereinbar, auch die schroffen antinomischen Gegensätze schließen sich hier nicht aus. Denn immer besagen beide Glieder nur ein Seinsollen, was keinen Seinswiderspruch ausmacht. Nur im Realen, in der Situation, im Lebenskonflikt tritt der Widerstreit hervor. Er wird erst mit dem Realisationsanspruch aktuell. Im Wertreich koexistiert, was ontologisch-kategorial nicht koexistieren könnte. Aber das betrifft schon eine Gesetzlichkeit anderer Art, die gesondert zu behandeln ist (s. unten Kap. 61.).

c) Das Schichtungsverhältnis und die Schichtungsgesetze.

Wir haben früher gesehen, daß die Struktur der Wertmaterien dem logischen Subsumptionsverhältnis den breitesten Spielraum gewährt. Da die Materien sich aus ontologischen Momenten zusammensetzen, so dringt mit diesen natürlich auch deren Gesetzlichkeit ein. Aber sie betrifft nicht die eigentlichen Wertcharaktere der Materien, weder die

Digitized by Google

Werthöhe noch die spezifische Wertqualität. Und auch am Verhältnis der Materien selbst, wo die Subsumptionsgesetze genau erfüllt sind, liegt das Schwergewicht doch nicht auf ihnen, sondern auf einer Reihe anderer, das Subsumptionsverhältnis begleitender und ausgestaltender Gesetze. Man kann sie nach ihrem Grundcharakter die *Schichtungsgesetze* nennen. Sie spielen im Kategorienreich eine breite Rolle und sind auch im Wertreich noch beherrschend, wenn schon nicht ohne gewisse Verschiebungen. Es sind die vier Gesetze: der *Wiederkehr*, der *Abwandlung*, des *Novums* und der *Schichtendistanz*. Da sie allgemeine Gesetze der Prinzipienschichtung überhaupt, und keineswegs spezielle Wertschichtungsgesetze sind, so seien sie hier zunächst in ihrer allgemein kategorialen Form angeführt[1]):

1. Die niederen Prinzipien oder deren Elemente *kehren in den höheren als Teilmomente wieder*; sie können dabei in den Vordergrund oder Hintergrund der höheren Gebilde rücken und dementsprechend in ihnen sichtbar werden oder „verschwinden". In beiden Fällen bleiben sie durchgehende Strukturelemente.

2. Diese Elemente bleiben in ihrer Wiederkehr von der Struktur der höheren Gebilde nicht unberührt. Sie *wandeln sich mannigfaltig ab*, je nach der Rolle, die ihnen in der höheren Komplexion zufällt. Identisch erhält sich an ihnen nur ein elementarer Grundsinn.

3. Die höheren Gebilde gehen in der Mannigfaltigkeit der in ihnen wiederkehrenden Elemente nicht auf. Sie zeigen jedesmal neben der Elementarschichtung — schon allein in der Struktur der Komplexion — *ein spezifisches Novum*, das in den Elementen nicht enthalten ist. Dieses jedesmalige Novum ist es, was das Hervor- und Zurücktreten der Elemente, sowie die Abwandlung ihres Sinnes bestimmt.

4. Die Überlagerung der niederen Prinzipien durch höhere schreitet nicht in schlichter Kontinuität fort, sondern in Schichten, die gegeneinander durch deutliche *Schichtendistanzen* abgehoben sind. Jede höhere Schicht zeigt den niederen Schichten gegenüber wiederum ein gemeinsames Novum, während die Verbindung mit jenen durch die Wiederkehr der sich abwandelnden Elemente hergestellt wird.

Die Wiederkehr der Elemente bildet gleichsam ein Bündel divergierender Linien, welche die sich überlagernden Schichten durchschneiden. Sie bewegt sich in einer Dimension, welche senkrecht auf der

[1]) Eine Begründung dieser Gesetze kann natürlich nur die allgemeine Kategorienlehre geben. Doch dürfen sie auch wohl als einleuchtend durch ihr eigenes Gewicht gelten.

Digitized by Google

Ebene der Schichten steht; zugleich wird sie dabei durch die Abwandlung der Elemente in die Breite der Schichten auseinandergezogen (Divergenz). Die Stufen der Abwandlung sind dabei wesentlich durch die Schichtendistanz, sowie durch das regionale Novum der Schichten mitbestimmt. Die vier Schichtungsgesetze geben gemeinsam den Gesetzestypus eines Zusammenhanges, der als „Vertikale" die Schichten miteinander verbindet, während das dialektische Implikationsgesetz die „horizontale" Beziehung innerhalb der einzelnen Schichten betrifft. Dialektische Verbundenheit und Schichtungsverbundenheit stehen also senkrecht aufeinander und bilden erst zusammen die mehrdimensionale Systemverbundenheit, die für das Kategorienreich charakteristisch ist.

Dabei kommt es zu einem tiefen Ineinandergreifen beider Typen von Systemverbundenheit. Ontologisch erstreckt sich die Wiederkehr und Abwandlung nicht auf die Elemente allein, sondern auch auf deren Implikation; d. h. die dialektische Verknüpftheit der Prinzipien kehrt abgewandelt selbst in den höheren Schichten wieder. Sie kompliziert sich hier mit dem regionalen Novum höherer Implikation und ergibt so von Schicht zu Schicht immer neue und festere Typen gegenseitiger Abhängigkeit.

d) Geltungsgrenzen der Schichtungsgesetze im Wertreich.

Das ist es aber, was im Reich der Werte nur in beschränktem Maße der Fall ist. Hier erscheinen wie das Implikationsgesetz so auch die Schichtungsgesetze beträchtlich abgewandelt.

Das Gesetz der Wiederkehr bleibt im allgemeinen wohl in Kraft. Doch ist es, je höher hinauf, um so loser in seiner Form und unverbindlicher in seiner Geltung. Die allgemeinsten Wertelemente kehren offenbar durchgehend wieder, was leicht an den Gegensatzpaaren der ersten Gruppe (im II. Abschnitt) zu sehen ist. Am deutlichsten fällt es am Beispiel von Individuum und Allheit in die Augen, die als polare Wertrichtungen bis in die höchsten Tugendwerte hinauf bestimmend bleiben — wobei letztere sich durchweg in mehr allheitlich und mehr individuell gerichtete scheiden. Von den inhaltlich bedingenden Grundwerten kann das Gleiche nur in eingeschränktem Sinne gelten. Denn das Fundierungsverhältnis trägt hier ein neues, andersgeartetes Schichtungsmoment hinein. Innerhalb der sittlichen Werte aber scheint die Wiederkehr fast ganz zu versagen. Die vier Grundwerte freilich kehren vielfach charakteristisch abgewandelt wieder; das Ethos des Edlen, das der Reinheit und das der Fülle treten wieder und wieder in neuem Gewande auf. Ebenso ließe sich in den Typen der Liebe eine schichtenweise abgestufte Wiederkehr gewisser Grund-

Digitized by Google

elemente (z. B. des Solidaritätswertes) verfolgen; und schließlich ist im Persönlichkeitswert die ganze Reihe der allgemeinen Werte vorausgesetzt. Aber ob sich das Gesetz hier noch weiter verfolgen läßt, ist doch fraglich.

Seinen Grund hat das darin, daß hier die beiden Gesetze der Abwandlung und des Novums mehr in den Vordergrund rücken. Das Eigentümliche der einzelnen Werte, und vollends der Wertschichten, überwiegt offenkundig das relativ dünne Geflecht der wiederkehrenden Elemente. So läßt sich wohl von einem höheren Sinn der Gesinnungstreue oder des Glaubens im Persönlichkeitswert und in der persönlichen Liebe sprechen, als etwa auf der Stufe des bloßen Vertragsverhältnisses, auf der diese Werte zuerst auftauchen. Ebenso gibt es einen niederen (buchstäblichen) und einen höheren (dem Geiste nach verstandenen) Sinn der Wahrhaftigkeit, der Tapferkeit und anderer Werte mehr. Aber die höheren und komplexeren Werttypen des Ethos sind dadurch nur ganz äußerlich charakterisiert; ihr eigentliches Wesen wird dadurch nur wenig berührt. Das heißt aber: dieses Wesen liegt bei Werten in ganz anderem Maße als bei Kategorien in ihrem Novum. Die spezifische Eigenart der höheren Werte ist dem Wertcharakter der niederen gegenüber weit autonomer als die der höheren Kategorien den kategorialen Elementen gegenüber. Die Sprünge der Abwandlung sind größer, die Distanz der Schichten ist eine weitere. Besonders einleuchtend ist das in dem gewaltigen Abstande der eigentlich sittlichen Werte gegen die Güter- und Sachverhaltswerte.

Aber auch innerhalb der sittlichen Werte lassen sich ähnliche Sprünge aufzeigen, z. B. zwischen dem ganzen Komplex der allgemeinen Werte (von der Gerechtigkeit bis hinauf zur schenkenden Tugend) und den individuellen Werten (denen der Persönlichkeit und persönlichen Liebe). Bei den Persönlichkeitswerten, wo die Wiederkehr der allgemeinen Werte an dem Moment der Vorzugstendenz sich deutlich zeigt, ist es ganz offensichtlich so, daß die Schichtung der Elemente gegen das Novum vollständig zurücktritt. Freilich läßt sich gerade für diese Schichtendistanz das Kontinuum durch die Reihe der Typenwerte herstellen. Aber es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß bereits für diese mutatis mutandis (von Schicht zu Schicht) das Gleiche gilt. Vollends in der persönlichen Liebe werden die allgemeinen Wertelemente — des Glaubens, der Treue, des Altruismus, der Solidarität usw. — derart über sich hinausgehoben und zu etwas Neuem, Höherem umgestaltet, daß sie gegen das Novum persönlicher Hingabe nahezu verschwinden.

Digitized by Google

e) Einbeziehung des Fundierungsverhältnisses in das Schichtungsverhältnis.

Diese Lockerung der kategorialen Gesetze im Wertreich hat offenbar andere Gründe als ein eigentliches Außerkrafttreten. Die Gesetze der Prinzipienschichtung bleiben vielmehr in Kraft — man sieht das auch daran, daß einige von ihnen noch an Kraft zunehmen, — sie herrschen nur nicht allein. Neben ihnen tauchen andere Zusammenhangsgesetze auf, und zwar solche von komplexerer Art. Das Wertreich hat eben einen komplexeren Bau. Eine andere Frage aber ist es, ob sich diese eigenen, spezifisch axiologischen Zusammenhangsgesetze aufzeigen lassen. Und diese Frage muß — im heutigen Forschungsstadium — noch verneint werden, wenigstens im allgemeinen.

Nur an einem Punkte können wir allenfalls den Finger auf ein solches Gesetz legen, wie es sich im Kategorienreich nicht findet. Und dieses eine Beispiel, wie sehr es auch einstweilen isoliert dasteht und sich keineswegs verallgemeinern läßt, ist von größtem Wert für das philosophische Verständnis der Sachlage, weil es sich in ihm tatsächlich um einen Schichtungstypus komplexerer Art, eine Gesetzlichkeit höherer, und zwar rein axiologischer Ordnung handelt. Es ist das Verhältnis der Güter- und Sachverhaltswerte zu den sittlichen Werten, dem wir bei den letzteren ständig als einem Fundierungsverhältnis begegnet sind.

Der Ausdruck „Fundierungsverhältnis" freilich besagt, für sich genommen, wenig. Man kann in gewissem Sinne jede Basis als „Fundament" ansehen und jedes Schichtungsverhältnis als Fundierungsverhältnis bezeichnen. In diesem weiteren Sinne kann man auch in der Werttafel mannigfache Arten der Fundierung finden (vgl. Kap. 26. b.). Aber diese anderen Fundierungsarten teilt sie mit allen übrigen Prinzipiensystemen. Anders ist es mit der spezifischen, komplexen Fundierungsweise, die zwischen Sachverhaltswerten und sittlichen Werten waltet.

Die zentrale Stellung, die dieses Verhältnis in der ethischen Werttafel einnimmt, haben wir bis in die einzelnen Tugenden hinein verfolgen können. Überall ist es so, daß der sittliche Wert der Intention eines Sachverhaltswertes zukommt, also zwar durch diesen bedingt ist, selbst aber einen durchaus anderen, jenem unvergleichbaren Wertcharakter zeigt. So intendiert die Nächstenliebe das Wohlsein oder Glück des Nächsten, ist aber selbst kein Glückswert; Wahrhaftigkeit geht darauf, daß der Andere die Wahrheit wisse, ihr eigener Wert aber besteht nicht im Wert dieses Wissens, hat auch mit ihm gar keine axiologische Ähnlichkeit. Überhaupt zeigen Intentionswerte keine Ähnlichkeit mit intendierten Werten. Und hier

Digitized by Google

eben ist der grundlegende Unterschied dieses Verhältnisses gegen das Schichtungsverhältnis. Er läßt sich unter Beziehung auf früher Gesagtes (an einzelnen Werten Aufgezeigtes) in folgenden drei Hauptpunkten zusammenfassen:

1. Bei der Schichtung kehrt der niedere Wert im höheren als Element wieder, ist in ihm abgewandelt enthalten und kann aus seiner Materie nicht entfernt werden. *Im Fundierungsverhältnis dagegen kehrt er nicht wieder*, geht nicht mit in die neue Wertmaterie ein. *Der sittliche Wert hat nichts mehr vom Charakter des Sachverhaltswertes an sich.* Dieser ist in ihm weder abgewandelt noch auch bloß durch ein Novum ergänzt, sondern ist lediglich in ihm *vorausgesetzt*, ist seine *axiologische Bedingung*. Die Bedingung geht in das Bedingte nicht inhaltlich ein, *bleibt ihm gegenüber*; was deutlich sichtbar ist an der unaufhebbaren Verschiedenheit der Wertträger: der sittliche Wert haftet an der Person, der fundierende aber bleibt am Sachverhalt haften. Beide sind unablösbar von ihrem Träger. Der Wertcharakter des Sachverhalts kommt als solcher im Wertcharakter des auf ihn gerichteten Verhaltens gar nicht mehr vor. *Dieser überbaut sich zwar über ihm, aber er läßt ihn außerhalb seiner selbst.* Er setzt gleichsam mit seiner ganzen Materie ein Stockwerk höher ein. Der fundierende Wert ist für ihn äußere, nicht innere Bedingung. Daher die eigenartig *schwebende Stellung* der sittlichen Werte über den Sachverhaltswerten, wie sie sich in den beiden folgenden Momenten fühlbar macht.

2. Beim Schichtungsverhältnis wird in der Realisation des höheren Wertes notwendig das in ihm wiederkehrende niedere Wertelement mit realisiert. *Im Fundierungsverhältnis dagegen wird bei der Realisation des fundierten Wertes der fundierende nicht notwendig mit realisiert.* Im Liebeswert als solchem kommt es nicht darauf an, ob das intendierte Liebeswerk gelingt (der intendierte wertvolle Sachverhalt real zustande kommt) oder nicht, sondern nur darauf, ob es im Ernst intendiert war. Wahrhaftigkeit ist sittlich nicht weniger wertvoll, wenn der Redende sich irrt und der Andere somit die Wahrheit nicht erfährt. Nicht am Erfolg hängt der sittliche Wert, sondern ausschließlich an der Gesinnung, nicht an der Realisation des wertvollen Sachverhalts, sondern ausschließlich an der Echtheit *seines Intendiertseins* als solchen. Da aber bereits in der bloßen Intention des Sachverhaltswertes der sittliche Wert an der Person real wird, so gibt es offenbar im Fundierungsverhältnis auch Realisation des bedingten Wertes ohne Realisation des bedingenden. Formelhaft läßt sich das so aussprechen: der Wertcharakter des sittlichen Verhaltens ist zwar abhängig von dem Wertcharakter des intendierten Sachverhalts;

Digitized by Google

aber die Realisation des sittlichen Wertes an der Person steht in keiner Abhängigkeit von der Realisation des Sachverhaltswertes durch sie, sondern lediglich in Abhängigkeit von seinem Intendiertsein im Verhalten der Person.

3. Überall, wo ein Schichtungsverhältnis von Werten vorliegt, ist nicht nur die Materie des höheren bedingt durch die Materie des niederen, sondern auch die Werthöhe des höheren bedingt durch die Werthöhe des niederen. Der Wert des Vertrauens steigt mit dem in ihm enthaltenen Wertmoment der Kraft, des Wagnisses, der Tapferkeit; der Wert der schenkenden Tugend wächst mit dem Wert der Fülle, die ihr eignet. Aber auch diese Abhängigkeit kehrt im Fundierungsverhältnis nicht wieder. Der Wert rechtlicher Gesinnung ist nicht geringer, wo es um kleine Lebensgüter geht, als wo es um große geht; der Wert der Nächstenliebe ist derselbe, ob sie Großes oder Kleines wirkt (oder selbst wirken will) im Leben des Nächsten. Überall hier steigt und fällt der sittliche Wert mit der Größe des Einsatzes, sowie mit der Tiefe und Echtheit der Intention, nicht aber mit der Höhe des intendierten Wertes. Das größte Beispiel dieser Art haben wir im Verhältnis von Nächsten- und Fernstenliebe vor Augen gehabt (vgl. Kap. 55. i.). Hier sind die intendierten Werte von kaum mehr kommensurabler Werthöhe, die Intentionswerte aber stehen in der Rangordnung dicht beieinander. Der Grund ist einfach der: intendierte Werte und Intentionswerte stehen überhaupt in keinem angebbaren Rangshöhenverhältnis zueinander. Auf den niedersten Sachverhaltswerten können die höchsten sittlichen Werte fundiert sein, und umgekehrt. Formelhaft gesprochen: der sittliche Wert steht zwar in Abhängigkeit vom Bestehen des intendierten Sachverhaltswertes überhaupt, aber die axiologische Höhe des sittlichen Wertes steht in keinerlei Abhängigkeit von der axiologischen Höhe des Sachverhaltswertes. Dieser Typus der Unabhängigkeit zeigt besonders deutlich die prinzipielle Kluft zwischen den beiden Typen des Wertvollseins an. Nur daß überhaupt ein intendierter Sachverhaltswert vorhanden sei, ist bedingend für den Intentionswert. In allen anderen Stücken bleibt er „unbedingt".

Ein solches Fundierungsverhältnis steht einzig da. Das Kategorienreich hat nichts ähnliches. Aber auch im ethischen Wertreich findet sich kein Verhältnis der gleichen Art. Man könnte allenfalls weiter unterhalb, zwischen den Güter- und Sachverhaltswerten, ein Verhältnis finden, das immerhin einige Züge mit diesem teilt. Wenigstens sind die intendierbaren Sachverhaltswerte (wie das Wohlergehen des Nächsten oder sein Wissen um die Wahrheit) auf Güterwerte rückbezogen (z. B. auf den Wert der Güter, an denen menschliches Wohl-

Digitized by Google

ergehen hängt, oder den praktischen Wert der objektiven Wahrheit im subjektiven Dafürhalten). Aber diese Rückbezogenheit ist eine weit einfachere. Sie steht dem kategorialen Schichtungsverhältnis und seiner Gesetzlichkeit weit näher. Gibt es doch hier offenkundig die Wiederkehr und Abwandlung des Güterwertes im Sachverhaltswert, desgleichen die Abhängigkeit der Realisation und der Werthöhe des bedingten Wertes von der Realisation und Werthöhe des bedingenden. Und schließlich ist zu bedenken, daß Sachverhaltswerte dem genus nach von Güterwerten ja gar nicht geschieden sind, daß sie vielmehr selbst noch den Charakter von komplexeren Güterwerten haben. Weder die prinzipielle Heterogeneität noch das charakteristische „Schweben" der sittlichen Werte findet hier seine Analogie. Es ist ein Typus der Abhängigkeit, der strukturell zwischen Schichtungs- und Fundierungsverhältnis steht. Aber er steht näher zum ersteren.

f) Verhältnis ethischer und ästhetischer Werte.

Anmerkungsweise sei es hierbei erwähnt, daß wir das nächste analoge Fundierungsverhältnis erst weitab in einer ganz anderen Gegend des Wertreichs finden — jenseits aller eigentlich ethischen Wertprobleme —, nämlich im Verhältnis zwischen gewissen ästhetischen Werten und den sittlichen.

Es gibt eine Reihe ästhetischer Wertqualitäten (am deutlichsten im Gebiet der epischen und dramatischen Dichtung), die dem Stoff nach an das ethische Verhalten von Personen gebunden sind und dessen Wertmannigfaltigkeit voraussetzen, ohne doch selbst in ihr aufzugehen oder auch nur ihr axiologisch ähnlich zu sein. Dahin gehören die wohlbekannten Werte des Heroischen, des Tragischen und Komischen, des allzumenschlich-Liebenswürdigen, des Ironischen und Naiven u. a. m., desgleichen die mannigfaltigen Werte der dramatischen Situation, der Schürzung, Steigerung, Spannung und Entspannung usw. Alle solche Werte und eine Menge ihnen verwandter zeigen das gleiche „Schweben" über den sittlichen Werten, wie diese über den Sachverhaltswerten — wenngleich wiederum in wesentlich verschobener Form.

Sie haben das menschliche Ethos in aller seiner Konkretheit und Wert-Unwertfülle stofflich zur Voraussetzung, sind also auf die sittlichen Werte fundiert, und zwar sowohl auf die allgemeinen als auch auf die persönlichen (auf letztere insonderheit). Die ethischen Wertakzente klingen in ihnen noch deutlich durch, wie denn die sittliche Parteinahme des Zuschauers durchaus mit zur dramatischen Wirkung gehört. Aber wie diese in der Parteinahme nicht aufgeht, so auch jene Werte nicht in den fundierenden sittlichen. Der ästhetische Wert (etwa

Digitized by Google

der des Tragischen) ist keineswegs abhängig von dem Grade der sittlichen Wertrealisation etwa im tragischen Helden, ja nicht einmal von der sittlichen Werthöhe und Wertqualität desjenigen Ethos, das in seiner Idee liegt. Gegen Realisation des fundierenden sittlichen Wertes ist das Erscheinen des ästhetischen Wertes überhaupt relativ gleichgültig; vollends seine spezifische Wertqualität und seine axiologische Höhe folgt offenkundig einem ganz anderen Gesetz als die des ersteren. Eine hochbedeutende tragische Situation kann sich über höchst unbedeutenden menschlichen Gestalten erbauen. Und dennoch, zieht man diesen Gestalten ihre moralische Wertbezogenheit überhaupt unter den Füßen weg, so fällt auch der ästhetische Wert der Situation restlos hin — genau so wie auch der sittliche Wert der Redlichkeit hinfällt, wenn man ihm den Güterwert des Eigentums, auf den er sich erstreckt, unter den Füßen wegzieht.

Hier liegt also tatsächlich ein ähnliches Fundierungsverhältnis vor, in dem die Schicht der ästhetischen Werte über der der sittlichen in gleichem Sinne „schwebend" erscheint. Auch hier ist keine eigentliche Wiederkehr und auch keine Abwandlung der Werte; die sittlichen Werte bleiben durchaus außerhalb der betreffenden ästhetischen Werte, machen keinen eigentlichen axiologischen Bestandteil in ihnen aus. Daher versagt auch hier das einfache Schichtungsverhältnis. Es macht einem höher strukturierten, komplexeren Bedingungsverhältnis Platz.

Auf die gesamte Sachlage im Wertreich wirft diese Tatsache insofern ein erhellendes Licht, als man an ihr deutlich sieht, wie die sittlichen Werte mitsamt ihrem engeren Schichtungssystem eine kompakte Masse bilden, die beiderseits, nach oben wie nach unten im Wertreich, durch je eine tiefe Kluft abgeschlossen ist, durch einen Abstand anderer Art als die Distanz der Schichten — man könnte sagen, gleichsam beiderseits durch einen hiatus irrationalis. Was hierbei das Abgeschlossensein „nach oben" anlangt, so ist die axiologische Richtung freilich mit Vorsicht zu verstehen. Denn das Höhersein der ästhetischen Werte ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit und könnte sich bei genauerer Analyse leicht als falsch ergeben. Vielmehr will es scheinen, daß die Ranghöhe ethischer und ästhetischer Werte gegeneinander gehalten überhaupt kein eindeutiges Verhältnis ergibt, was auf eine Art Inkommensurabilität der beiderseitigen Werthöhen schließen läßt. Das entwertet aber das geschilderte Fundierungsverhältnis keineswegs. Es wäre vielmehr daran zu lernen, daß überhaupt es nicht im Wesen eines fundierten Wertes liegt, der „höhere" Wert zu sein, und daß es Fundierungsverhältnisse geben könnte, die in anderer axiologischer Dimension spielen als der „Höhen"-Dimension.

Digitized by Google

Es ist zu erwarten, daß eine genauere Analyse der ästhetischen Werte und Erschließung ihrer Tafel — wie wir sie bis heute nicht besitzen — weiteres Licht auf die Struktur der ethischen Werttafel zurückwerfen müßte. Man darf eben nicht vergessen, daß das Wertreich nicht das der ethischen Werte allein ist. Ethische Werte haben nur die größte Lebensnähe und Aktualität. Deswegen haben sie sich in der Wertforschung von altersher vorgedrängt.

g) Konsequenzen.

Soweit sich heute sehen läßt, scheint es im Wesen des komplexen Fundierungsverhältnisses zu liegen, daß überall da, wo ein solches einsetzt, *ein Hiatus im Schichtungsverhältnis auftritt*. Die Tafel der engeren sittlichen Werte nun beginnt mit solch einem Fundierungsverhältnis. Darin liegt der Grund, warum die Wertanalyse der Ethik nicht direkt mit den sittlichen Werten beginnen kann, sondern die ihnen vorgelagerten niederen Schichten mit in ihre Betrachtung einbeziehen muß. Das Fundierungsverhältnis besteht eben in strenger, unlöslicher Bezogenheit, unbeschadet der schwebenden Eigenart der höheren Gebilde.

Weil aber auf diese Weise ein Hiatus sich mitten durch die Tafel der für die Ethik maßgebenden Werte hinzieht — als ein Riß, der von vornherein das Ganze in zwei axiologisch heterogene Teile spaltet —, so *finden die Gesetze der Schichtung an dieser Grenzscheide ihre Schranke*. Sie gehen bis zu den höchsten fundierenden Werten (auch denen, die dem Subjekt anhaften und dieses zur Person ausgestalten) kontinuierlich durch. Dann aber *brechen sie ab*, um oberhalb des Hiatus neben dem neugeschaffenen Fundierungsverhältnis — und durch dieses mit bestimmt — *wieder einzusetzen*. So ist es verständlich, daß sie sich innerhalb der Schichten der sittlichen Werte wohl gelegentlich ein Stück weit verfolgen lassen, aber keine eigentlich dominierende Rolle mehr spielen. Sie sind hier durch eine andere, in gleicher Dimension verlaufende Abhängigkeitsgesetzlichkeit überboten und in den Hintergrund gedrängt.

So auch hängt es zusammen, daß hier in erster Linie das Gesetz der Wiederkehr beeinträchtigt erscheint, während das des Novums an Gewicht gewinnt, die Abwandlung aber so beträchtliche Sprünge macht, daß sie sich nur noch schwer als solche wiedererkennen läßt. Denn mit der Größe der Wandlung nimmt die Identität des sich Wandelnden ab. Identität aber ist die Voraussetzung der Abwandlung. Mit ihrer Verflüchtigung nähert sich die Abwandlung dem Einsetzen eines Novums. Daher die scheinbare Disparatheit der ethischen Wertgruppen und die Größe ihrer Schichtendistanz.

Digitized by Google

61. Kapitel. Gegensatzverhältnis und Wertsynthese.

a) Die fünf Typen des axiologischen Gegensatzes.

Ein ganz anderer Typus von Zusammenhangsgesetzlichkeit ist das Gegensatzverhältnis. Es steht der Implikation näher als der Schichtung, fällt aber nicht restlos in ihre Dimension, wie im Kategorienreich.

Wertgegensatz ist komplexer als Seinsgegensatz. Das durchgehende, allen Werten eigentümliche „Plus-Minus-Verhältnis" ist das Novum des Wertreichs. Wir kennen es als die Polarität von Wert und Unwert. Dieser Gegensatz ist durchaus kein kontradiktorischer, wie man im Unterschied zum positiven Wertverhältnis (Wert — Wert) meinen könnte. Kontradiktorisch ist vielmehr der Gegensatz des Wertvollen zum Wertindifferenten, und ebenso der des Wertwidrigen zum Wertindifferenten. „Wert — Unwert" dagegen ist eine besondere, nur dem Wertreich eigentümliche Polarität. Sie koexistiert mit dem positiven Wertgegensatz, wie wir ihn aus der niedersten Wertschicht als beherrschendes Prinzip, weiter hinauf in die höheren Schichten aber immer wieder auftauchend und oft zur Antinomie zugespitzt kennen gelernt haben.

Im positiven Wertgegensatz haben immer beide Glieder noch ihre besonderen Unwerte sich gegenüber — nur eben in anderer Dimension gegenüber —, wenn auch der begriffliche Ausdruck für den Unwert im Unterschied zum Gegenwert keineswegs immer zu Gebote steht. Man denke etwa an das instruktive Beispiel von „Trägheit" als Wert und „Trägheit" als Unwert (Kap. 33. b. und 36. c.). Daß die Dimension der positiven Wertgegensätze wenigstens vorwiegend mit der Breitendimension der Schichten zusammenfällt, zeigt die Mehrzahl der durchlaufenen Antinomien; daß dieses aber keineswegs ein strenges Gesetz ist, beweisen solche Fälle wie der von Gerechtigkeit und Nächstenliebe, oder der von Nächstenliebe und Fernstenliebe, wo das positive Gegensatzverhältnis offenkundig über die Schichten weggreift und sich „schräg" in die vertikale Werthöhendimension hinein verschiebt.

Es geht also auch nicht an, die Wert-Unwert-Dimension, die offenbar senkrecht auf der des antinomischen Verhältnisses steht, mit der Vertikale des Schichtungsverhältnisses in eins zu setzen. Vielmehr sieht man an ihm deutlich, daß wir es in der Werttafel mit einer höheren Mehrdimensionalität zu tun haben, die sich im anschaulichen dreidimensionalen Raumschema nicht mehr ausdrücken läßt. Dazu kommt, daß die elementaren Wertgegensätze schon unter sich eine Art „Wertraum" von mehreren Dimensionen bilden (vgl. Kap. 31. c.), sowie schließlich noch, daß ebenso wie diese auch die Unwerte miteinander gegensätzlich

Digitized by Google

zusammenhängen und gemeinsam ein Gegensystem zum ganzen positiven Wertreich bilden.

Will man sich die ganze Mannigfaltigkeit der axiologischen Gegensatzgesetzlichkeit zur Anschauung bringen, so muß man in jedem Einzelfall die folgenden fünf Gegensatztypen in ihrer schlechterdings analogielosen Zusammengehörigkeit im Auge haben:

I. { 1. Wert — Wertindifferenz,
   { 2. Unwert — Wertindifferenz,
II. 3. Wert — Unwert,
III. { 4. Wert — Wert,
   { 5. Unwert — Unwert.

Es ist leicht zu sehen, daß diese fünf Gegensatztypen in drei heterogene Gruppen zerfallen. Nur die ersten beiden Gruppen (die Typen 1—3) sind allen Werten gemeinsam. Die dritte Gruppe (die Typen 4 und 5) kehrt nicht an allen wieder. Nicht jeder Wert hat einen positiven Gegenwert sich gegenüber, wohl aber jeder einen Unwert und eine Wertindifferenz. Desgleichen (was übrigens daraus nicht folgt) nicht jeder Unwert hat einen Gegenunwert sich gegenüber, wohl aber einen Wert und eine Wertindifferenz. Die ersten drei Gegensatztypen liegen eben im Wesen alles Wertseins überhaupt, die beiden letzten dagegen nur im Wesen der besonderen Wertstruktur. Sie sind bloß inhaltliche Gegensätze.

b) Reduktion der Gegensatztafel.

Nun ist das Wertindifferente doppelsinnig. Einerseits ist es dasjenige, was überhaupt außerhalb aller Wertbezogenheit steht, gleichsam diesseits von Wert und Unwert (wie alles bloß Ontologische); andererseits aber ist es dasjenige, was innerhalb einer Polarität von Wert und Unwert in der idealen Mitte, also im Indifferenzpunkt ihres Continuums steht. Im ersteren Sinne gehört es überhaupt nicht in die axiologische, also auch nicht in die ethische Betrachtung, sondern in die viel allgemeinere Frage des Verhältnisses zwischen Ontologie und Axiologie überhaupt. Im zweiten Sinne aber ist es in die Grundkorrelation von Wert und Unwert schon einbezogen und bildet in ihr nur ein Strukturmoment, insofern jede Wert-Unwertskala einen Indifferenzpunkt durchläuft. Man kann also, ohne ein axiologisches Wesensmoment zu übergehen, das Gegensatzverhältnis sowohl der Werte als auch der Unwerte zum Wertindifferenten vorläufig aus der Betrachtung ausschalten und sich auf die übrigen drei Gegensatztypen beschränken.

Die Ausschaltung darf freilich nicht zur Problemverkennung werden. Denn in einem Punkt bleibt dem Indifferenzmoment eine eigentümliche Bedeutung vorbehalten. Sie liegt im Problem der Ranghöhen-

Digitized by Google

ordnung. Denn Werte wie Unwerte differieren weit auseinander in der Höhenskala, die Wertindifferenz aber ist ihnen allen gegenüber eine und dieselbe. So ist sie der feste Punkt, in bezug auf den die Höhendistanzen erst einen absoluten Sinn bekommen. Aber das gehört in ein besonderes Kapitel.

Worauf es für die Gesetzlichkeit der Werttafel in erster Linie ankäme, das ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Gegensatztypen 3 und 4, d. h. zwischen dem allgemein-axiologischen Wesensgegensatz „Wert — Unwert" und dem nicht allgemeinen, sondern an bestimmte Strukturen gebundenen positiven Gegensatz „Wert — Wert". Am letzteren hängt das Rätsel der Wertantinomie, dessen Aufhellung ein unstreitiges Desiderat der Wertforschung ist. Jedes Licht, das auf diesen Fragenkomplex — und der reicht, wie gezeigt, bis in die aktuellsten sittlichen Konflikte hinein — fällt, ist von größtem Wert für die Ethik. Ließe sich nun ein inneres Verhältnis zwischen den Wertantinomien und dem Wert-Unwertverhältnis aufzeigen, so wäre damit für die Klärung der Sachlage schon viel gewonnen.

c) Formales Verhältnis der axiologischen Gegensatztypen und ihrer Wechselbeziehung.

Nun ist einerseits leicht zu sehen, daß am Wesen dieser beiden Gegensatztypen unmittelbar durchaus kein solches Verhältnis zu gewinnen ist. Liegen doch beide offenkundig in verschiedenen axiologischen Dimensionen — das Wert-Unwertverhältnis in der Höhendimension, das positive Wert-Wertverhältnis aber vorzugsweise in der „horizontalen" Breitendimension der Wertschichten — und variieren doch beide evidenterweise unabhängig voneinander.

Andererseits ist das Schema des Verhältnisses leicht zu konstruieren. Und an ihm läßt sich wenigstens soviel übersehen, daß es sich nicht um vollständige Gleichgültigkeit der beiden Gegensatztypen gegeneinander handeln kann. Stehen sich nämlich in positiver Antinomie die Werte A und B gegenüber, so hat jeder von beiden außerdem noch (in der anderen Dimension) seinen zugehörigen Unwert sich gegenüber; was sich schematisch mit —A und — B wiedergeben läßt. Dann ist es klar, daß *das positive Gegensatzverhältnis der Werte an den Unwerten wiederkehren muß*, sei es nun als ein dem Wertgegensatz streng analoges oder als ein anders geartetes. So taucht der Gegensatz der beiden Unwerte als ein mittelbar im Gegensatz der beiden Werte mitgegebener auf, nämlich *impliziert durch die beiden Wert-Unwertgegensätze*. Damit ist der fünfte

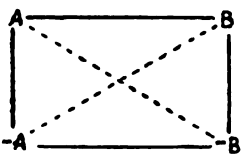

Fig. 2.

Digitized by Google

Gegensatztypus in das Verhältnis der beiden Haupttypen (3 und 4) einbezogen.

Das ist insofern von Bedeutung, als die Beispiele zeigen, daß das Verhältnis der Unwerte, welches einer Antinomie zwischen Wert und Wert entspricht, durchaus nicht wiederum ein antinomisches ist, ja kaum ein Gegensatzverhältnis zu sein braucht. Reinheit und Fülle stehen in Antinomie; Unreinheit aber und sittliche Armut vertragen sich sehr wohl miteinander. Gerechtigkeit und Nächstenliebe schließen einander wenigstens in gewissen Wesenszügen aus; aber Ungerechtigkeit und Liebelosigkeit schließen einander niemals und in keiner Beziehung aus — sie sind nur inhaltlich verschiedene Untugenden, aber derselbe Mensch kann sie in demselben Verhalten ohne den geringsten Widerstreit an den Tag legen.

In dem Schema (Fig. 2) sind also von den vier in ihm dargestellten Grundverhältnissen nur drei gegensätzlich (A zu B, A zu — A und B zu — B), das vierte aber (— A zu — B) ist nicht gegensätzlich. Das ist so auffallend, daß man unwillkürlich vom Verhältnis der Unwerte her eine Aufhellung des ganzen Relationskomplexes erwarten möchte. Die Erwartung steigert sich womöglich noch, wenn man ferner entdeckt, daß auch die beiden diagonal gelegenen Beziehungen A zu — B und B zu — A durchaus keinen Gegensatzcharakter mehr zeigen. Nächstenliebe verträgt sich durchaus mit Ungerechtigkeit, Gerechtigkeit aber mit Liebelosigkeit. Ebenso widerstreitet Reinheit der sittlichen Armut nicht, Fülle aber nicht der Unreinheit. Hier verträgt sich ein Wert mit einem Unwert. Und das ist leicht zu verstehen: der Unwert steht in doppeltem (zweidimensionalem) Gegensatzverhältnis zum Wert, er ist das negative Gegenstück seines positiven Gegenwertes. Das eben bricht dem Gegensatzverhältnis selbst die Spitze ab.

d) Die Antithetik der Unwerte und die Theorie der μεσότης.

Zunächst freilich sieht sich auch hier die Erwartung getäuscht. Aus der Einbeziehung des Verhältnisses der Unwerte ergibt sich unmittelbar nichts — als höchstens dieses, daß überhaupt die gegenseitigen Beziehungen der Unwerte andere sein dürften als die der Werte, denen sie zugehören; was auch ohne das Schema kein Geheimnis war.

Gibt es denn aber nicht auch Gegensatzverhältnisse unter den Unwerten? Diese Frage drängt sich hier unwillkürlich auf. Denn es liegt nahe die Gegenprobe anzustellen: welches Verhältnis der zugehörigen Werte (A und B) stellt sich ein, wenn die Unwerte (— A und — B) antinomisch zueinander stehen?

Diese Frage gewinnt ein sehr ernstes Gesicht, wenn man sie im Lichte der weiteren Problemlage sieht. Dem ganzen Reich der Werte

Digitized by Google

steht ein Reich der Unwerte gegenüber, von Glied zu Glied sein Gegenbild, aber in seinen inneren Abhängigkeiten durchaus kein getreues Gegenbild zu ihm. Da nun die Gesetzlichkeit des Wertreichs zum Teil unbekannt, ja in gewissen Punkten (den auftretenden Antinomien) direkt rätselvoll ist, so liegt bei der durchgehenden Polarbeziehung beider Reiche der Gedanke nahe, daß von der Gesetzlichkeit der Unwerte aus, und vielleicht im Gegensatz zu ihr, sich die der Werte erschließen könnte.

Der Unwertgegensätze nun gibt es in den konkreteren Materien genug: Geiz und Verschwendung, Feigheit und Tollkühnheit, Zügellosigkeit und Gefühllosigkeit, Anmaßung und Selbsterniedrigung, Jähzornigkeit und Unfähigkeit zu gerechtem Zorn. Dieser Typus von Gegensätzen ist uns wohlbekannt aus der Aristotelischen Tugendlehre (vgl. Kap. 48). Es sind diejenigen ἄκρα, zwischen welche als entgegengesetzte „Schlechtigkeiten" allemal die Tugend als μεσότης eingelagert ist. Aristoteles also ist offenbar bereits auf dem Wege gewesen, Werte aus ihrer Bezogenheit auf Unwerte heraus zu charakterisieren. Hier nun ist der Punkt, in welchem durch das ungewollte Ineinandergreifen zweier methodologischer Perspektiven die beiderseitigen Problemkomplexe sich gegenseitig aufhellen können: die Aristotelische Theorie der μεσότης und die Antinomik der Werte.

Was an der Aristotelischen Theorie einleuchtend und anstößig zugleich erschien, ist aber gerade ihre zentrale These, daß sittliche Werte „in der Mitte" zwischen Unwerten liegen sollen; als ob das Gute nichts anderes wäre als das triviale „Mittelmaß". Die Anstößigkeit nun löste sich dahin auf, daß hier zwei Gegensatzdimensionen senkrecht aufeinander gestellt sind, eine ontologische und eine axiologische (vgl. das Schema Fig. 1, S. 401 Anm.). Die Tugend ist ein Mittleres nur der Seinsbestimmtheit (der Materie) nach, dem Wert nach dagegen (κατὰ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ) ist sie Höhepunkt (ἄκρον). Das ergibt für den kontinuierlichen Übergang von der einen zur anderen κακία das Schema der Parabel. Wie aber verträgt sich dieses Schema mit dem der Gegensätze (Fig. 2)? Die beiden Dimensionen kehren offenbar genau wieder; die ontologische kommt auch hier horizontal, die axiologische vertikal zu liegen. Dabei entsprechen — A und — B den Aristotelischen ἄκρα, (der ὑπερβολή und ἔλλειψις). Aber am oberen Pol entspricht ihnen nicht ein einheitlicher Wert, sondern zwei Werte. Jeder der Unwerte hat seinen eigenen Wert sich gegenüber. Entweder also hat Aristoteles das ganze Wertverhältnis nicht durchschaut, oder im Quadrat der Gegensätze steckt ein Fehler.

Das letztere nun ist nicht gut möglich, da das gebrachte Schema (Fig. 2) ein rein formales und in seiner Struktur leicht durchschaubares

Digitized by Google

ist. Die Beispiele von Reinheit und Fülle, Gerechtigkeit und Nächstenliebe beweisen überdies, daß die Zweiheit der Werte A und B in der Tat vorhanden ist, wie sie denn in allen Fällen positiver Wertantithesen sich greifen läßt. Aber hier gerade stießen wir ja auf die sonderbare Tatsache, daß der Antithetik der Werte keine Antithetik der Unwerte entspricht. Damit reimt sich die andere Tatsache, daß die Antithetik der Werte keineswegs ein durchgehendes Phänomen ist, sondern durchaus nur an einzelnen Wertpaaren auftaucht. Die von Aristoteles analysierten Fälle sind also tatsächlich andere Fälle. Es fragt sich nur: worin besteht die Andersheit? Steht der Zweiheit der Unwerte hier wirklich nur ein einziger Wert gegenüber? Oder birgt sich hinter den „Tugenden" des Aristoteles am Ende jedesmal eine Zweiheit antithetisch gestellter Werte, deren Synthese erst die gesuchte „Tugend" ist?

e) Die *μεσότης* als Wertsynthese.

An diesem Punkt muß sich das Rätsel lösen. Es läßt sich zeigen, daß das zweite Glied der Alternative zutrifft: hinter den Aristotelischen Tugenden stecken in Wahrheit allemal zwei Werte, und diese zeigen in der Tat deutlichen Gegensatzcharakter. Die Schwierigkeit ist nur die, daß die Sprache (und nicht nur die deutsche, sondern auch die griechische) für diese Werte keine Bezeichnungen hat; man kann sie nur umschreiben. Daß sie aber vorhanden sind, sieht man deutlich, wenn man die jedesmal einheitlich gefaßte „Tugend" in dem doppelten Licht der beiden *κακίαι* sieht, die ihr als Gegensätze zugeordnet sind. Dieses Zwielicht wirkt auflösend auf ihre Einheit; es ist ein anderes Wertmoment in der Tugend, das der einen, ein anderes, das der anderen *κακία* polar entgegengesetzt ist.

Jedes einzelne Beispiel kann das lehren. Der *σωφροσύνη* stehen *ἀκολασία* und *ἀναισθησία* gegenüber; nur im Gegensatz zur ersteren ist sie eigentliche „Beherrschung", im Gegensatz zur letzteren ist sie die voll entwickelte Fähigkeit des emotionalen Reagierens, des Affektlebens. Die Tapferkeit ist der *δειλία* gegenüber beherztes Ausharren, dagegen der *θρασύτης* gegenüber bedachtsame Vorsicht, kaltblütige Geistesgegenwart. Die *πραότης* ist gegen die *ὀργιλότης* gesehen Sanftmut, gegen die *ἀοργησία* gesehen aber die Fähigkeit zum gerechten Zorn. Die *ἐλευθεριότης* ist Freizügigkeit mit materiellen Werten und zugleich die Fähigkeit des Zusammenhaltens, ersteres der *ἀνελευθερία* letzteres der *ἀσωτία* gegenüber. Die *αἰδώς* ist die Fähigkeit des Sichschämens und zugleich die Grenze der Verschämtheit, dieses dem Verhalten des *καταπλήξ*, jenes dem des *ἀναίσχυντος* gegenüber. Womöglich noch deutlicher wird das Verhältnis an den komplexeren Tu-

Digitized by Google

genden. Die *νέμεσις* steht dem *φθόνος* gegenüber als die neidlose Freude an fremdem Glück da, der *ἐπιχαιρεκακία* gegenüber aber als die Anteilnahme an unverdientem Ungemach. Die *μεγαλοψυχία* vollends ist vielleicht das reinste Beispiel solcher Auflösung in ihrer Doppelstellung zu *μικροψυχία* und *χαυνότης*; jener gegenüber ist sie der berechtigte sittliche Stolz, das Aufsichhalten, dieser gegenüber das bescheidene Bewußtsein der Grenzen des eigenen sittlichen Seins. (Das Nähere zu diesen Beispielen selbst in Kap. 48. b—f; weitere Beispiele in Kap. 54. c.)

Charakteristisch für diese Sachlage ist es, daß die Terminologie der Tugenden der doppelten Gegensatzstellung und der Zweiheit der Wertmomente niemals ganz gerecht wird — wie denn in den von Aristoteles gewählten Ausdrücken meist nur die eine Seite des geschilderten Wertes vernehmlich ist, die andere aber, die Gegennüance, fehlt. Jedem, der die Nikomachische Ethik liest, muß es auffallen, daß in der Analyse der Tugenden immer noch eine zweite Seite des Wertes sich zeigt, die man dem Namen der Tugend nach nicht erwartete. Das beweist zur Genüge, daß die Aristotelischen Tugenden nicht so sehr *μεσότητες* sind als Wertsynthesen. Es sind komplexe Werte, die niemals in der einseitigen Steigerung eines einzelnen Wertelements allein bestehen, sondern in der inneren organischen Verbindung zweier material entgegengesetzter Wertelemente. Diese Wertsynthesen bilden offenbar höher strukturierte Werte; sie haben das Schichtungsverhältnis der niederen in sich, aber ein sehr spezifisches Schichtungsverhältnis, nämlich das Einheitsverhältnis solcher Wertelemente, welche die Tendenz haben ins einseitige Extrem zu gehen und sich gegenseitig auszuschließen. Der Gedanke darin ist ein zweifellos richtiger und jedenfalls ungleich tiefsinniger als die triviale Moral des Mittelmaßes. Es ist die Einsicht, daß die Sittlichkeit an den Menschen komplexe Anforderungen stellt, die durch ein inneres Gegensatzverhältnis der Wertkomponenten hoch über den Wertcharakter der letzteren hinaus gesteigert sind. Es ist immer Entgegengesetztes zugleich vom Menschen verlangt. Wird er nur dem einen Gliede der Doppelforderung allein gerecht, so ist das moralisch noch wenig wert. Erst die Wertsynthese in einem und demselben Verhalten des Menschen ist wirklich „Tugend".

An jedem der Aristotelischen Beispiele ist das — wenn man es erst einmal prinzipiell erfaßt hat — leicht zur Evidenz zu bringen. Die Tapferkeit ist weder Kühnheit allein noch kühle Vorsicht allein — denn die Vorsicht des Feigen ist ebenso wertlos wie die Kühnheit des Waghalsigen —, sondern einzig die Synthese beider. Ebensowenig darf die „Beherrschtheit" des Leidenschaftslosen für Tugend gelten (er hat

Digitized by Google

vielmehr gar nichts, was zu beherrschen sich verlohnte), oder gar die Leidenschaftlichkeit des Unbeherrschten; σωφροσύνη ist einzig die Beherrschung des in der Fülle des Affektlebens Stehenden, eine offenkundige Synthese zweier heterogener Wertelemente.

Es ist leicht in gleicher Weise die ganze Reihe der obigen Beispiele zu ergänzen. Überall taucht die positive Wertsynthese hinter der μεσότης auf; überall ist diese nur die äußere Erscheinungsform an ihr. Instruktiv ist auch hierfür vor allem die Krone der Aristotelischen Tugenden, die μεγαλοψυχία. Das moralische Aufsichhalten ist lächerlich und eitel, wenn das sittliche Sein der Person es nicht rechtfertigt; und das sittliche Sein dessen, der es hat, wird erniedrigt, wenn der Mensch nicht darauf zu halten weiß. Erst das harmonische Zusammenstimmen von sittlichem Sein und sittlichem Selbstbewußtsein macht den berechtigten sittlichen Stolz aus.

Nicht nur die Aristotelische μεσότης erhält auf diese Weise einen neuen Sinn, sondern auch die Antithetik der Werte überhaupt. Es erweist sich als sachlich falsch, daß die μεσότης sich nur über einer Antithetik der Unwerte erhebe. Sie erhebt sich in Wahrheit zugleich über einer Antithetik der Werte. Daß Aristoteles dieses nicht gesehen hat, obgleich eben seine Wertanalysen es geradezu beweisen, ist durchaus keine Beeinträchtigung des Sachverhalts. Und damit löst sich nun die oben gestellte Frage, wie sich das formale Schema der axiologischen Gegensätze (Fig. 2) mit der Aristotelischen Theorie verträgt, nach der zweien Unwerten immer nur ein einziger Wert entspricht. Nach dem Schema entsprechen ihnen vielmehr notwendig zwei Werte, und zwar positiv entgegengesetzte.

Die Lösung ist diese. Steckt in der μεσότης eine Wertsynthese, so setzt sie die Antithetik der Wertelemente schon voraus; es stecken also in ihr tatsächlich immer schon zwei Werte. Das heißt aber, daß sich das früher gebrachte Schema der Parabel, welches im Kulminationspunkt die ἀρετή zeigt (Fig. 1, S. 401 Anm.), zwanglos in das Schema der Gegensätze (Fig. 2) einzeichnen läßt; die Gesetzlichkeit des einen findet sich in der des anderen genau bestätigt (Fig. 3). Die ἀρετή ist die Synthese der einseitigen Wertmomente A und B (was freilich im Schema nur undeutlich durch die Stellung zwischen ihnen zum Ausdruck kommt); da nun sowohl A als B außerdem ihre Unwerte sich gegenüber haben, so ist die ἀρετή auf zwei Unwerte als Gegensätze bezogen.

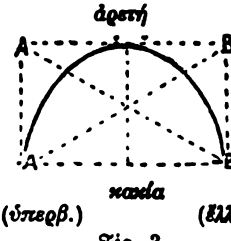

Fig. 3.

Digitized by Google

Auch in den beiden Diagonalverhältnissen zeigt sich die am formalen Schema festgestellte Gesetzlichkeit, das Verschwinden der Gegensätzlichkeit. Der Unwert — A und der Wert B, desgleichen der Unwert — B und der Wert A, stehen in doppeltem (zweidimensionalem) Gegensatzverhältnis; am Gegensatz des Gegensatzes hört die Gegensätzlichkeit auf. Tatsächlich zeigen die Beispiele nicht nur dieses Aufhören, sondern geradezu eine enge materiale Verwandtschaft — eine so enge, daß nur noch eine geringe Nüance den Unwert vom diagonal gegenüberliegenden Wert scheidet. So ist im Gegensatzkomplex der σωφροσύνη die ἀναισθησία der einseitigen Beherrschtheit derart inhaltsverwandt, daß die stoische Ethik beide verwechseln und den Unwert zum Wert umprägen konnte; ebenso eng ist die ἀκολασία der einseitigen Entfaltung des Affektlebens verwandt, was oft genug zur Verwerfung der Affekte geführt hat. Im Gegensatzkomplex der Tapferkeit ist die Unvorsichtigkeit der Kühnheit, die Feigheit aber der Vorsicht ähnlich verwandt. Noch irritierender ist praktisch im Komplex der μεγαλοψυχία die Schwierigkeit, den echten Stolz von der χαυνότης (dem unberechtigten Selbstbewußtsein), die bescheidene Selbstkritik aber von der μικροψυχία zu unterscheiden. Hierunter hat sowohl die richtige ethische Einschätzung des Stolzes als auch die der Demut zu leiden. Im Grunde beruht alle solche Verwechslung auf der Unschärfe des Wertblickes, sowie auf der Unkenntnis der formal-axiologischen Grundstruktur der allen Wertsynthesen zugrunde liegenden Gegensatzkomplexe.

f) Übertragung des Prinzips der Synthese auf die höheren sittlichen Werte.

Soweit liegt in den beiden Perspektiven der Wertgegensätzlichkeit — der Aristotelischen und der formalen — kein Widerstreit vor. Zwei Dinge aber sind es, an denen die Übereinstimmung versagt.

Erstens ist das Verhältnis von A zu B verschieden. Der Gegensatzkomplex zeigt hier die offene Antinomie (freilich nur an einigen Werten, aber nur diese kommen auch in Betracht), die Aristotelischen Tugenden dagegen zeigen gerade hier Einheitlichkeit, die Synthese der Werte.

Und zweitens ist das Verhältnis von — A zu — B verschieden. Hier zeigt umgekehrt die Nikomachische Ethik durchweg die Antithetik der Unwerte (ὑπερβολή und ἔλλειψις), der formale Gegensatzkomplex dagegen das Verschwinden der Antithetik, die durchgängige Verträglichkeit (z. B. im Verhältnis von Liebllosigkeit und Ungerechtigkeit).

Wie sind diese beiden Diskrepanzen zu verstehen?

Die Frage fällt inhaltlich fast zusammen mit dieser: wie kommt es, daß die Nächstenliebe, die Wahrhaftigkeit, die Treue, der Glaube —

Digitized by Google

d. h. die ganze Reihe der höheren sittlichen Werte — nicht mehr den Charakter von Wertsynthesen zeigen? Fehlt ihnen denn eigentlich die Antithetik der Unwerte? Und ist das etwa der Grund, warum der antithetische Charakter an ihnen selbst (den Werten) mehr hervortritt und an einzelnen direkt in die Augen springt? Dann wäre zu erwarten, daß er latent auch irgendwie an den übrigen Werten besteht und sich bei richtig gewähltem Gesichtspunkt auch dort müßte aufzeigen lassen. Der Gesichtspunkt aber müßte der der antithetischen Unwerte sein; von diesen aus ließen sich ja auch in den Aristotelischen Tugenden die verschmolzenen Wertelemente aufweisen. Dann aber ergibt sich eine weitere, höchst gewichtige Folge: Die in Antinomie stehenden höheren Werte sind selbst als ἄκρα aufzufassen, denen die Wertsynthese noch fehlt, an deren Antithetik sie also als axiologisches Postulat fühlbar sein müßte. Das Prinzip der Wertsynthese würde sich damit restlos auf die höheren Werte übertragen, freilich als ein in unserer heutigen Moral noch unerfülltes, das sich in den Wertantinomien bloß ankündigt. Die ganze Tafel der sittlichen Werte wäre dann so aufzufassen, daß an den niederen Wertelementen die Synthesen vom Wertgefühl schon erfaßt sind — nämlich in solchen Tugendwerten, wie den Aristotelischen und manchen ihnen verwandten — in den höheren aber noch ausstehen, weil unser Wertgefühl sie nicht erfassen kann (sei es nun einstweilen oder überhaupt nicht). Dann wäre es aus einem einheitlichen Gesetzesprinzip der Werttafel heraus verständlich, warum an jenen die Antithetik der Werte gleichsam verschwunden ist und sich nur noch in der Wertanalyse rekonstruieren läßt, während in diesen die Synthese zu fehlen und die Antithetik der Werte allein zu herrschen scheint.

Es läßt sich nun, wenn auch nicht beweisen, so doch mit hoher hypothetischer Gewißheit dartun, daß dem in der Tat so ist, und daß das Prinzip der Wertsynthese ein allgemeines Grundgesetz der ethischen Werttafel bildet. Der Unterschied zwischen den Aristotelischen und den höheren sittlichen Werten ist in Wahrheit kein prinzipieller; das wird sichtbar, sobald man die einseitige Einstellung des Wertblicks auf die einzelnen Werte fallen läßt. Schon Aristoteles konnte sein Prinzip für die höheren Tugenden nicht durchführen. An der Gerechtigkeit ist die μεσότης sehr fragwürdig (und darum ein Zielpunkt alter Polemik), mit ihr aber scheint auch die Wertsynthese zu verblassen. Vollkommen versagt beides an der φιλία und den dianoetischen Tugenden. Wenn hier rechtmäßige Synthesen liegen, so sind sie jedenfalls nicht innerhalb der Wertstruktur dieser Tugenden zu suchen, sondern außerhalb ihrer, in ihrem Verhältnis zu anderen Wertmaterien. Andererseits ist es

Digitized by Google

klar, daß die Wertsyntheſen, wie ſie ſich in ſeinen „Tugenden" finden, auch noch keine im Wertbewußtſein wirklich vollzogenen, ſondern mehr nur als ſittliche Forderung geſchaute ſind. An der *ἐλευθεριότης*, *σωφροσύνη*, *ἀνδρεία* und einigen anderen vielleicht vollzieht ſie freilich ſchon das Wertbewußtſein der poſitiven Moral. An der *μεγαλοψυχία* dagegen ſieht man deutlich, wie auch der Philoſoph noch um ſie ringt, ohne ſie doch ganz poſitiv faſſen zu können. Denkt man ſich dieſes Ringen um die Syntheſe noch um ein Stadium weiter zurückverfolgt — bis dorthin, wo das Wertgefühl die Einheit der antithetiſchen Elemente noch nicht zu antizipieren, geſchweige denn in der Idee eines einheitlichen ſittlichen Habitus konkret zu erſchauen vermag —, ſo ſtehen wir genau auf dem Punkte, an welchem wir uns heute *den höheren Wertantinomien gegenüber* befinden.

Was iſt es eigentlich, was wir im Verhältnis von Gerechtigkeit und Nächſtenliebe, Reinheit und Fülle, ja ſelbſt von Stolz und Demut, als das Antinomiſche empfinden? Doch eben dieſes, daß unſer Wertgefühl *nach einer Syntheſe verlangt*, nach ihr *ausſchaut*, ſie aber nicht konkret zu erfaſſen vermag. Freilich könnte es ſehr wohl ſein, daß dieſe Wertantitheſen „echte Antinomien" ſind, d. h. ſich durch keine Syntheſe löſen laſſen. Von der Reinheit und Fülle etwa möchte man inſonderheit geneigt ſein das anzunehmen. Aber das ändert an der Sachlage nichts. Die axiologiſche *Forderung der Syntheſe* bleibt als ſolche doch beſtehen; ſie *beſteht unabhängig von ihrer Erfüllbarkeit*. Sie iſt einfach dadurch gegeben, daß das Verhalten des Menſchen in den überall vorliegenden Konfliktfällen eben doch nur ein *einheitliches* ſein kann. Die Idee der Wertſyntheſe in einem idealen ſittlichen Habitus iſt alſo *das notwendige Poſtulat der Ethik* aller beſtehenden Wertantithetik gegenüber. Geſucht iſt gerade ein *Einheitsethos* von Reinheit und Fülle, von Gerechtigkeit und Nächſtenliebe, von Stolz und Demut. Erſt ein ſolches würde in einem höheren und ſtrengeren Sinne „Tugend" heißen dürfen, während die einſeitigen Werte nur uneigentlich den Namen verdienen, — genau ſo wie bei Ariſtoteles weder Kühnheit noch Vorſicht, weder Sparſamkeit noch Freigebigkeit für ſich den Namen der *ἀρετή* tragen, ſondern erſt ihre Syntheſen, die *ἀνδρεία* und *ἐλευθεριότης*, welche beide (jede in ihrer Werthöhenlage) *ein Darüberſtehen eines idealen Habitus* über dem tyranniſch einſeitigen Ethos eines einzigen Wertelements bedeuten.

Es iſt freilich eine ganz anders hochgeſpannte ſittliche Anforderung, wenn man ein ähnliches Darüberſtehen auch für ſolche Werte wie Nächſtenliebe und Gerechtigkeit verlangt, die beide nicht weniger tyranniſch als jene, aber an Werthöhe ihnen weit überlegen ſind. Hier ringt das reale ſittliche Streben noch allzu hart um die einſeitigen Wert-

Digitized by Google

charaktere. Wie sollte es da gleichzeitig auch schon um die Wertsynthese ringen. Aber dieser Unterschied ist kein prinzipieller; er ist rein empirisch, relativ auf das gegebene Entwicklungsstadium des realen sittlichen Seins. Sub specie aeternitatis — und das heißt, unter dem Gesichtspunkt des idealen Wertreichs — existiert er schlechterdings nicht.

g) Die Tyrannei der Werte und ihre Schranke in der Wertsynthese.

Daß ein Gleiches auf alle Fälle der behandelten Wertantinomien zutrifft, daß überall das lebendige Wertgefühl unwillkürlich nach der Synthese ausschaut und damit aufs deutlichste die Richtung weist, in der auch die philosophische Betrachtung auszuschauen hat, bedarf keines Erweises. Es liegt a priori einsichtig im Wesen der Wertantinomien. Ob es die Wertsynthese in allen Fällen wirklich gibt, und ob sie, selbst wenn es sie gibt, dem Wertgefühl erfaßbar werden kann, ist eine ganz andere Frage. Das Ausschauen des Wertgefühls besteht unabhängig davon, und mit ihm die Wegweisung möglicher Wertforschung.

Allerdings gibt es einzelne Antinomien, die von besonderem Interesse für die Struktur der Werttafel sind. So in erster Linie die Antinomie zwischen den Persönlichkeitswerten und den allgemeinen Werten, durch welche das Ganze des sittlichen Wertreichs gleichsam in zwei Lager gespalten ist. Sie besteht, genauer betrachtet, aus einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit speziellerer Wertgegensätze — denn jeder einzelne allgemeine Wert findet an einer Menge von Persönlichkeitswerten sein Gegenstück, das ihn einschränkt, — und alle diese Gegensätze verlangen nach spezifischer Synthese. Der allgemeine Typus dieser Synthesen aber zeigt als Grundschema die Doppelforderung: einerseits sich so zu verhalten, wie alle sich verhalten sollten, und andererseits innerhalb dieser Typik noch in jedem eigenen Verhalten eine Note zu haben, die nicht in jedermanns Verhalten liegen könnte und dürfte (vgl. die Umkehrung des kategorischen Imperativs, Kap. 57. h).

Nicht weniger lehrreich ist die Gegensatzstellung, in welche sich die Fernstenliebe zu fast allen übrigen Tugendwerten gerückt sieht, insbesondere zu Gerechtigkeit und Nächstenliebe. Auch hier steckt eine ganze Mannigfaltigkeit von Wertgegensätzen dahinter, und wenn auch von anderer Art, so dennoch gleichfalls das Ganze der ethischen Werttafel durchziehend. Hier ist der gegensatzbildende Unterschied der von Gegenwartswert und Zukunftswert. Die Synthese müßte diese beiden als leitende Gesichtspunkte einer und derselben Grundhaltung vereinigen. Wie sie beschaffen sein sollte, muß ebenso sehr fraglich bleiben, wie bei den übrigen Antinomien.

Aber mit allen direkt konstatierbaren Wertgegensätzen ist die Fülle der sittlichen Wertmannigfaltigkeit noch nicht erschöpft. Es bleiben

Digitized by Google

genug andere Wertverhältnisse übrig, die nicht den Charakter der Antithetik haben. Hat es nun damit sein Bewenden, so ist auch das Prinzip der Wertsynthese — und sei es auch nur im Ausschauen des Wertgefühls nach ihr — kein allgemeines. Denn nur die Gegensätzlichkeit involviert ihr Postulat.

Hier aber ist zweierlei zu erwägen. Erstens beschränkt sich die Gegensätzlichkeit der Werte keineswegs auf die eigentlichen Antinomien. Diese sind nur Spezialfälle von besonderer Zuspitzung des Gegensatzes. **Wertkonflikte dagegen gibt es zwischen allen Werten, nämlich in der konkreten Situation.** Das bringt einfach die materiale Verschiedenheit mit sich. Wo es nun in der Struktur der Situation liegt, daß zwei verschiedene in ihr beteiligte Werte nicht gleichzeitig berücksichtigt werden können, da kann die Entscheidung nur dem einen folgen, den anderen aber verletzen. Liegen die beiden Werte in sehr verschiedenen Höhenlagen, so ist der Konflikt freilich kein sittlicher; dem höheren gebührt der Vorrang (nach dem Gesetz des Guten). Liegen sie aber auf annähernd gleicher, oder auch nur vergleichbarer Höhe, so ist der Wertkonflikt gegeben. Wertkonflikte dieser Art (man vergleiche den exemplarischen Fall der „Notlüge", Kap. 50. b.) sind es, von denen das ganze Menschenleben durchzogen ist. Sie alle stellen den Menschen vor die Notwendigkeit der Entscheidung. Das heißt aber, prinzipiell gesprochen, daß in der konkreten Situation **alle materiale Wertverschiedenheit antinomischen Charakter annehmen kann.** Und gesetzt selbst, daß gerade hier vielleicht am wenigsten die voll befriedigenden Synthesen möglich sein sollten, so bleibt doch die sittliche Forderung bestehen, von Fall zu Fall nach ihnen auszuschauen.

Zweitens aber liegt in allen sittlichen Werten auch prinzipiell etwas vom Gegensatzcharakter. Man erkennt das sofort, wenn man die einzelnen Werte in ihrer Einseitigkeit zugespitzt nimmt, jeden in der ganzen Rigorosität seiner Idee. Das ist nicht ein Gedankenexperiment der Abstraktion. Es gibt im Leben den Rigorismus der einzelnen Werte. Er kann sich bis zum Fanatismus steigern. Jeder Wert hat — wenn er einmal Macht gewonnen hat über eine Person — **die Tendenz, sich zum alleinigen Tyrannen des ganzen menschlichen Ethos aufzuwerfen,** und zwar auf Kosten anderer Werte, auch solcher, die ihm nicht material entgegengesetzt sind. Diese Tendenz haftet zwar nicht den Werten als solchen in ihrer idealen Seinssphäre an, wohl aber als bestimmenden (oder seligierenden) Mächten im menschlichen Wertgefühl; sie ist eine **Tendenz der Verdrängung** anderer Werte aus dem Wertgefühl. Solche **Tyrannei der Werte** zeigt sich schon deutlich in den einseitigen Typen der geltenden Moral, in der bekannten Unduldsamkeit des Menschen (auch des sonst nachgie-

Digitized by Google

bigen) gegen fremdartige Moral; noch mehr im individuellen Erfaßtsein einer Person von einem einzigen Wert. So gibt es einen Fanatismus der Gerechtigkeit (fiat justitia pereat mundus), der keineswegs bloß der Liebe, geschweige denn bloß der Nächstenliebe, ins Gesicht schlägt, sondern schlechterdings allen höheren Werten. Ebenso gibt es einen Fanatismus der Nächstenliebe, der bis zur Selbstpreisgabe, ja zur Selbstquälerei, gehen kann; er widerstreitet gleichfalls nicht nur der Gerechtigkeit, sondern den meisten sittlichen Werten, von den höchsten begonnen bis herab zum gesunden, lebensnotwendigen Egoismus (vgl. Kap. 8. e.). An sich möglich ist auch ein Fanatismus der Fernstenliebe, wie wir ihn — wenigstens in der Theorie — bei Nietzsche kennen. Nicht weniger gefährlich ist der Fanatismus der Wahrhaftigkeit oder der Treue; ersterer ist im stande Freunde und Vaterland zu verraten um eines leeren Prinzips willen, letzterer geht eigensinnig durch Dick und Dünn mit einer Person, einer Partei, einem Prinzip, oder auch nur mit den Konsequenzen eines einmal begangenen Irrtums, blind für die bedenklichsten sittlichen Verirrungen. Ähnliches gilt von einseitiger Zuspitzung der Bescheidenheit (Selbstverkleinerung), der Demut (Selbsterniedrigung), der Distanz (Vornehmtuerei), des Stolzes (leichtgereiztes Ehrgefühl), ja sogar des Glaubens (Vertrauensseligkeit). Alle diese Werte sind in ihrer höchsten Steigerung gerade am meisten gefährdet. Am Vertrauen und Glauben dürfte das am sichtbarsten sein. Der „blinde Glaube" ist das größte moralische Wagnis; ob man ihn sich einem Menschen gegenüber zumuten darf, ist und bleibt immer die kritische Gewissensfrage.

In diesem Sinne läßt sich sagen, alle sittlichen Werte *haben auch ihren Widerhaken* — zwar nicht an sich, wohl aber für den Menschen —, eine Grenze, von der ab ihre Herrschaft im Wertbewußtsein aufhört wertvoll zu sein. Es kehrt damit ein axiologisches Motiv an ihnen wieder, das wir aus einer anderen Wertsphäre her genugsam kennen. Tätigkeit, Leiden, Freiheit, Vorsehung, Vorbestimmung sind nur in den Grenzen wertvoll, in denen der Mensch Tragkraft für sie hat (vgl. Kap. 36. c—h). Ähnlich ist es auch mit den sittlichen Werten, nur daß die Grenze nicht durch die Tragkraft der Person, sondern durch die inhaltliche Mannigfaltigkeit und gegenseitige Verletzbarkeit der Wertmaterien vorgezogen ist. Hier liegt der Widerhaken der Werte im Verhältnis zwischen der Enge des Wertbewußtseins und der Struktur der Werttafel selbst. Daß sogar die persönliche Liebe noch ihren Widerhaken hat, haben wir bei ihrer Analyse gesehen (vgl. Kap. 58. e.).

Was Aristoteles an den niederen sittlichen Werten so zwingend empfand, ohne es freilich formulieren zu können, ist eben dieses, daß

Digitized by Google

alle isoliert genommenen Wertelemente ihren Widerhaken an sich haben, daß sie tyrannisch sind, und daß zu ihrer wahren Sinnerfüllung an ihrem realen Träger immer noch ein inhaltliches Gegengewicht gehört. Aus diesem tief berechtigten Empfinden heraus verlegte er die „Tugend" in keines dieser Wertelemente, sondern in die Wertsynthesen. In den Synthesen eben ist der Widerhaken der Werte abgebrochen, ihre Tyrannei im Wertbewußtsein paralysiert. In diesem Punkte ist das Vorgehen des Aristoteles für jede weitere Behandlung des Gegensatzproblems vorbildlich.

Worauf es für das weitere Verständnis der Werttafel ankommt, ist die Notwendigkeit, diesen Gesichtspunkt auf die höheren sittlichen Elemente, die wir noch unverbunden und ohne Synthese sehen, zu übertragen. Der Widerhaken der höheren sittlichen Werte, sowie ihre deutlich (wiewohl mannigfaltig abgestuft) tyrannische Natur, beweist zur Genüge, daß es auch hier überall eine Antithetik der Unwerte gibt, wenn auch das quantitative Schema der ὑπερβολή und ἔλλειψις sich als zu eng erweisen sollte. Daß wir statt ihrer nur die Antithetik der Werte sehen, beruht eben darauf, daß wir die Wertsynthesen zu ihnen nicht konkret zu erfassen vermögen, wie sehr wir auch mit unserem Wertgefühl nach ihnen tasten. Die eigentlichen Tugenden würden auch hier erst die Synthesen sein. Erst ein Rechtssinn, der zugleich liebend, eine Nächstenliebe, die zugleich auf den „Fernsten" bedacht, ein Stolz, der zugleich demütig wäre, dürfte als ein Ideal sittlichen Verhaltens gelten. Sofern aber die Antithetik der Werte sich abgestuft durch das ganze Wertreich hindurchzieht, so ergibt sich die Konsequenz, daß isolierte Werte für sich überhaupt nicht bestehen, daß vielmehr jeder Wert nur in Synthese mit anderen zu seiner wahren Sinnerfüllung kommt — und zwar der Idee nach schließlich in Synthese mit allen.

Das Gesetz der συμπλοκή, von dem wir in unserer Diskussion der Werttafel ausgingen, gewinnnt auf diese Weise einen neuen und weit strengeren Sinn, als er sich an der Analogie zum Kategorienreich erschauen ließ. Die Implikation der Werte ist eine allgemeine; nur ist sie eine andere als die der kategorialen Dialektik, eine neuartige, axiologische: ein jeder einzelne Wert erlangt seinen eigenen vollen Wertcharakter erst durch sein axiologisches Gegengewicht in der Synthese mit ihm. Er ist auch in sich selbst unvollständig, ja in seinem Wertcharakter bedroht, ohne sein Gegengewicht. Ob das Gegengewicht wie bei den Antinomien in einem einzigen, spezifischen Gegenwert besteht, oder wie in den übrigen Fällen in einer größeren Reihe anderer Werte, das macht keinen großen Unterschied aus. Die Synthese, um deren Erfassung es sich handelt, kann beliebig komplex sein.

Digitized by Google

b) „Einheit der Tugend" und Ausblick auf das ideale System der Werte.

In der Verfolgung dieses Gedankens liegt unabweisbar der Ausblick auf eine ideale Synthese aller sittlichen Werte. Solange einzelne Werte — wie komplex sie in sich selbst auch sein mögen — einander gegenüber ohne organische Verknüpfung bestehen bleiben, muß notwendig etwas vom Charakter des Widerhakens in ihnen zurückbleiben. Da ein solcher ihrem Wertcharakter Abbruch tut, können sie erst in einer Synthese zur Entfaltung kommen, die dem Widerhaken die Spitze abbricht.

Damit nähert sich die Ethik wieder der altstoischen Idee einer „Einheit der Tugend". Die Stoa lehrte: wem eine Tugend fehlt, dem fehlen alle; wer eine wirklich hat, der hat vielmehr alle. Danach kann, wer ungerecht ist, auch nicht tapfer, weise oder beherrscht sein. An dieser Lehre ist oft der Fehler gerügt worden, das treffe wohl auf die idealen Tugenden, aber nicht auf das reale Verhalten des Menschen zu, das ja immer nur Näherungsverhältnis zur Idee hat. Der Einwand ist richtig, aber er ist kein Einwand. Der Stoiker meint eben die ideale Tugend, Kompromisse läßt er nicht gelten. Dieser Rigorismus ist zwar praktisch so wenig haltbar wie der Fanatismus der einzelnen Werte. Aber in der Idee der Werttafel liegt dennoch die universale Wertsynthese. Und sie besagt eben dieses, daß im strengen und absoluten Sinne nur der Gerechte wahrhaft liebevoll, nur der Stolze wahrhaft demütig, nur der Reine wahrhaft der Fülle teilhaftig sein kann. Diese Paradoxien bestehen durchaus zu Recht, aber freilich nur in der Idee. Dem lebendigen Menschen würde man mit Unrecht seine (inhaltlich wie graduell begrenzte) Tugend bestreiten, bloß weil ihm das axiologische Gegengewicht fehlt.

Es liegt für den spekulativ Veranlagten eine ungeheure Verführung darin, dieser Perspektive konstruktiv nachzugehen, der langsamen geschichtlichen Entwicklung des Wertbewußtseins mit einem kühnen Griff vorzugreifen und den ganzen Sternhimmel der sittlichen Werte mit dem Rüstzeug einer himmelstürmenden Dialektik von hier aus buchstäblich zu „erstürmen". Solche Dialektik, so scheint es, brauchte nur von den im Wertgefühl gegebenen Antinomien auszugehen und oberhalb ihrer Synthese über Synthese zu türmen bis zur höchsten, alles umfassenden Synthese hinauf, in welcher dann das Wesen des Guten sich erfüllen und einen einheitlichen Sinn erhalten müßte. Dieser Sinn ginge dann nicht mehr in einer Vorzugstendenz auf, deren Richtpunkte offene Rätsel blieben, sondern wäre identisch mit der Einheit der sittlichen Werte überhaupt, ihrem totalen, durchgegliederten System.

Digitized by Google

Dieses verführerische Ideal der Wertforschung ist leider praktisch wie philosophisch so gut wie wertlos. Dialektische Syntheſen zu konstruieren ist freilich nicht schwer. Auch ließe sich damit vielleicht — wenn schon nicht bis zur „Einheit der Tugend" hinauf, so doch einige Stufen über das geschaute Wertmaterial hinaus — gleichsam ein System axiologischer Örter vorzeichnen, an welche die gesuchten Wertsyntheſen gehören müßten. Aber die Örter würden leer bleiben. Dialektische oder wie immer sonst vollzogene Konstruktion von Werten bleibt ein müßiges Spiel, solange es nicht gelingt, die Wertschau selbst, und letzten Endes das originäre Wertgefühl, mit zu ihrer Höhe hinauf zu führen. Werte müssen gefühlt und auf Grund des Fühlens konkret geschaut sein. Es gibt keine andere Art, sich ihres idealen Ansichseins zu versichern. Das Wertgefühl aber hat seine eigene, ganz anders geartete Gesetzlichkeit des Fortschreitens, die sich kein fremdes Arbeitsschema aufdrängen läßt. Ihm werden Werte — und folglich auch Wertsyntheſen — immer nur im Maße seines eigenen, autonomen Fortschreitens zugänglich, im Maße seines geschichtlichen Heranreifens an neue Perspektiven. Dagegen vermag keine spekulative Ungeduld aufzukommen. Hier finden alle kühnen Träume ihre Schranke.

i) Das Abrücken der Antithetik von den Werten auf die Unwerte.

Die partiale Durchschaubarkeit der in der Werttafel waltenden Zusammenhangsgesetze darf den ernstgesinnten Forscher nicht täuschen. Das „System der Werte", inhaltlich verstanden, gewinnen wir aus seiner bloßen Gesetzlichkeit niemals, auch wenn wir diese restlos durchschauten. Sie kann, soweit wir sie erfassen, immer nur unserer Orientierung in der geschauten Wertfülle dienen, sowie dem kritischen Bewußtsein der Begrenztheit aller menschlichen Wertschau.

Aber der Größe der Perspektive selbst tut das keinen Eintrag. Man darf wohl sagen, daß erst hier — nach geschehener Wertanalyse — sich die ganze Weite des Wertproblems aufrollt. Das allein wäre schon von durchschlagender Bedeutung. Aber es kommt noch ein zweites hinzu. Der bloße Ausblick auf die Möglichkeit „höherer" Wertsyntheſen genügt, um ein neues eigenartiges Licht auf die Antinomik der Werte zurückzuwerfen.

Die Aristotelischen Tugenden zeigten eine Antithetik der Unwerte; diese fehlt im Gebiet der höheren Tugenden. Dagegen tauchte hier die Antithetik der Werte auf, die in jenen verschwunden — d. h. nicht aufgehoben, sondern von den Syntheſen überlagert und gleichsam gebunden ist. Beruht nun diese Verschiebung des strukturellen Gesamtbildes auf der oben entwickelten Problemlage, d. h. darauf,

Digitized by Google

daß die Wertschau in den Gesamtbau der niederen sittlichen Werte unvergleichlich tiefer eingedrungen ist als in den der höheren, so ergibt sich, daß bei fortschreitendem Eindringen des Wertblickes in die komplexen Materien der letzteren (falls ein solches möglich sein sollte) das antithetische Verhältnis aus dem Reich der positiv geschauten Werte immer mehr verschwinden, dafür aber im Gegenreich der Unwerte zum Vorschein kommen müßte. Die Gegensätzlichkeit selbst müßte gleichsam von den Werten hinüber zu den Unwerten rücken, so daß sich, je weiter hinauf in der Höhenlage, um so deutlicher tatsächlich eine Art „Übergegensätzlichkeit der Werte" ergeben würde.

Die eine Seite dieser Doppelthese, die Tendenz der Werte zur Synthese, läßt sich im Wertgefühl selbst nachweisen. Das Ausschauen nach der Synthese ist aller Wertgegensätzlichkeit gegenüber ein unwillkürliches, im Wesen des Wertbewußtseins liegendes.

Die andere Seite dagegen ist schwerer zu erweisen. Denn — A und — B zeigen ja in den höheren Wertschichten, wie wir sahen, keine eigentliche Antithetik. Unreinheit verträgt sich mit Mangel an Fülle, Ungerechtigkeit mit Lieblosigkeit usw.; darf man annehmen, daß diese selben Unwerte sich gegensätzlich zuspitzen, wenn ihre positiven Gegenglieder sich in Synthesen vereinigen? Diese Frage läßt sich mit dem Wertgefühl nicht entscheiden; man müßte dazu die Wertsynthesen schon haben und von ihnen aus die ganzen Gegensatzkomplexe übersehen — sind doch auch die Aristotelischen ἄκρα nur von der Einheit der zwischengelagerten Tugend aus als entgegengesetzte zu bezeichnen.

Immerhin kann man sich antizipierend wohl etwas dabei denken. Gibt es nämlich eine einheitliche „Tugend", welche Gerechtigkeit und Nächstenliebe verbände, so müßte von dieser aus ein sittlicher Habitus, der lediglich gerecht wäre, ohne liebevoll zu sein, einem solchen, der nur liebevoll wäre, ohne gerecht zu sein, widerstreiten. Der Widerstreit wäre allerdings ein rein innerer, er brauchte im äußeren Verhalten nicht notwendig in die Erscheinung zu treten. Aber um Gesinnungsgegensätze allein handelt es sich eben, um Gegensätze der Intentionsqualität. Deutlicher wird das Verhältnis vielleicht noch an Nächstenliebe und Fernstenliebe. Solange diese beiden diskrepant dastehen, ist das bloße Fehlen des Sinnes für den Nächsten mit dem Fehlen des Sinnes für den Zukünftigen sehr wohl vereinbar. Sieht man das Verhältnis aber von der Höhe einer idealen Synthese aus, in der die seelische „Transzendenz" zum Nächsten mit der zum Fernsten vereinigt wäre, so erweist sich innerlich in der Gesinnungseinstellung die einseitige Hingabe der eigenen Person an den Nächsten (und dessen nahe Gegenwart) mit der ebenso einseitigen an den Fernsten (und an ein zukünftiges Menschentum) tatsächlich als unvereinbar. Diese scheinbare

Digitized by Google

Wandlung im Wertverhältnis kommt dadurch zustande, daß die Unwerte selbst, die der gehaltvolleren Wertsynthese gegenüberstehen, einen axiologisch positiveren Charakter zeigen. Sie nehmen die antithetischen Wertmomente in sich auf und an diesen haftet eben der Gegensatz. Sie sind dann auch keine absoluten Unwerte mehr, sondern nur noch Unwertmomente, die einem an sich wertvollen, aber einseitig wertvollen Verhalten anhaften. Ihre Materie ist dieselbe, die vorher in der Zweiheit der Werte war; nur daß an ihr jetzt, von der Synthese aus gesehen, die Einseitigkeit als solche in den Vordergrund tritt; und diese ist wertwidrig. Die Einseitigkeit des axiologisch Positiven in ihnen ist das Gegensätzliche, das in ihnen durchbricht und als Antithese der komplexeren und in diesem Sinne „höheren" Unwerte in die Erscheinung tritt.

Besteht also das Abrücken der Antithetik von den Werten auf die Unwerte zu Recht, so ergibt sich, daß bei adäquater Werterkenntnis — in der alle niederen Werte unter höheren synthetisch vereinigt geschaut wären — die ganze Werttafel sich antinomienfrei darstellen müßte. Das heißt aber nichts anderes, als daß sie vielmehr in ihrem idealen Ansichsein antinomienfrei „sein" müßte. Desgleichen aber liegt darin, daß die Tafel der Unwerte durchweg antinomisch „sein" müßte. Der Idee einer „Einheit der Tugend" also entspräche keine „Einheit der Untugend" — auch nicht in der Idee. Der vollkommen Feige brauchte nicht zugleich vollkommen unbeherrscht oder ungerecht zu sein. Dieses Gegenverhältnis haben die Stoiker nicht erkannt. In ihrer absolutistischen Gegenüberstellung von „Weisen und Toren" liegt vielmehr die These, daß auch die sittlichen Unwerte alle unlöslich aneinander hängen. Diese These ist prinzipiell falsch, eine rein abstrakt zur „Einheit der Tugend" konstruierte Gegenthese. Die Schlechtigkeiten, Laster, Mängel ziehen einander nicht nur nicht nach sich, sondern die vielen material entgegengesetzten unter ihnen schließen sich auch noch gegenseitig aus.

Der idealen Einheitlichkeit des Wertreichs würde also eine ebenso ideale Gegensätzlichkeit und Uneinheitlichkeit des Unwertreiches entsprechen.

k) Die Echtheitsfrage der Wertantinomien.

Ob das sich wirklich so verhält, ist dennoch zweifelhaft. Wir wissen es nicht, ob die Kette der Wertsynthesen, die bis zur „Einheit der Tugend" hinaufführt, im Wertreich an sich besteht oder nicht. Daß sie sich gedanklich konstruieren läßt, beweist nichts — was ließe sich schließlich nicht gedanklich konstruieren! Geschaut, gefühlt müßten sie sein.

Digitized by Google

Das Wertgefühl schaut zwar unentwegt nach Synthesen aus, wo nur immer sich Wertantinomien zeigen. Aber das Ausschauen nach ihnen beweist nicht, daß sie sich finden lassen. Finden läßt sich im Wertreich eben nur, was an sich vorhanden ist. Und was in ihm vorhanden ist, das eben können wir nicht wissen, solange die Wertschau als konkrete Erfüllung und Bestätigung dem konstruierenden Gedanken, bzw. dem sehnsüchtig ausschauenden Wertgefühl, nicht nachfolgt. Wäre nämlich wirklich jeder gegebene Wertgegensatz der überbrückenden Synthese sicher und rückte somit wirklich alle Antinomik auf die Unwerte ab, so müßte daraus unmittelbar folgen, daß alle Wertantinomien unechte Antinomien sind. Denn Antinomien, die sich lösen, sind eben keine echten Antinomien; die Lösung (bzw. die Synthese) beweist, daß die Unvereinbarkeit in ihnen von vornherein keine urwüchsige war, daß sie vielmehr nur für den Aspekt begrenzter Wertschau bestand.

Es gibt gewisse Fälle der Wertantinomie, deren Echtheit nahezu im Wertgefühl selbst spürbar ist. Von dieser Art ist etwa die von Reinheit und Fülle. Hier fühlt auch das Ausschauen selbst seine Hilflosigkeit. Es wäre möglich, daß bei weiterer Analyse sich mehr solcher Fälle ergäben. Zum mindesten aber bleibt es an allen Wertantinomien eben doch fraglich, ob sich die Synthesen zu ihnen im Wertreich finden. Was nun wäre die Konsequenz, wenn alle (oder auch nur einige) Wertantinomien echt sein sollten? Würde das bedeuten, daß es mit den Synthesen doch schließlich nichts ist, und daß alles Ausschauen des Wertgefühls nach ihnen eitel ist?

Das zu behaupten wäre am Ende ebenso gewagt. Wir kennen in Wirklichkeit die Gesetze der Wertantithetik noch so wenig, daß wir solche Konsequenzen — auch hypothetisch — nicht ziehen können, weder im Positiven noch im Negativen. An sich denkbar wäre es eben doch, daß sich die Antinomien irgendwie in den Synthesen erhielten, daß also die letzteren gar keine Behebung oder Auflösung des Gegensatzverhältnisses, sondern nur eine Umspannung oder Überbrückung bedeuteten. Dann bliebe die Echtheit der Antinomien in den Synthesen selbst, und trotz ihnen, bestehen. Nach der Analogie der kategorialen Antinomien darf hier nicht geurteilt werden. Diese sind eben strukturell anders beschaffen; gibt es doch in ihnen keine negativen Gegenglieder, auf welche die Gegensätzlichkeit abwandern könnte.

In gewissem Sinne darf sogar von denjenigen Wertsynthesen, die wir kennen und konkret erschauen, den Aristotelischen „Tugenden", gelten, daß sich in ihnen die Gegensätzlichkeit der Wertkomponenten erhält, — z. B. wagemutige Kühnheit und kaltblütige Vorsicht in der

Digitized by Google

Tapferkeit, Selbstschätzung und Selbstkritik in der *μεγαλοψυχία*. Warum also sollte ein Gleiches nicht auf die höheren, noch nicht konkret erschaubaren Wertsynthesen zutreffen?

Ist die Wertsynthese wirklich nicht Lösung, sondern nur ein Überdeckungsverhältnis der antithetischen Elemente, so wird man dieser Auskunft wenigstens nicht prinzipiell die Möglichkeit absprechen dürfen. Aber was das heißt, und wie das zugleich antinomische und synthetische Verhältnis sich in den höheren Werten gestaltet, ist eine weitere Frage, deren Behandlung hier erst einsetzen müßte. Ob es für sie Mittel und Wege gibt, muß einstweilen unerwogen bleiben.

62. Kapitel. Das Komplementärverhältnis.

a) Gegenseitige Sinnerfüllung der Werte.

Schließlich knüpft sich an das Gegensatzverhältnis noch ein zweites, ihm heterogenes, aber in gleicher Dimension gelegenes Verhältnis, das Komplementärverhältnis der Werte.

Wir kennen es an Vertrauen und Zuverlässigkeit (bzw. Wahrhaftigkeit), Glaube und Treue, Persönlichkeit und persönlicher Liebe. Verfolgt man aber die Differenzierung der sittlichen Werte noch einen Schritt weiter, als in unserer Wertanalyse geschehen, so ergeben sich weit mehr solcher Verhältnisse: z. B. Ehrenhaftigkeit und Ehrerweisung, Würde und Achtung, Ehrwürdigkeit und Ehrfurcht, Verdienst und freudige Anerkennung, Heroismus und Bewunderung, Güte und Dankbarkeit, Glücksfähigkeit und neidlose Freude am Glück des Anderen, schenkende Tugend und nehmende Tugend (Aufnahmefähigkeit). Ja sogar in der Gerechtigkeit steckt schon ein Komplementärverhältnis; das rechtliche Verhalten ist sinnvoll nur dem gegenüber, der auch rechtlich gesinnt ist, es setzt wenigstens die Anforderung und das Zutrauen solchen Gesinntseins voraus — wie denn ein jedes objektive Rechtsverhältnis notwendig ein gegenseitiges ist. Das zieht sich mit voller Selbstverständlichkeit bis in alle Interessen- und Arbeitsgemeinschaft, ja bis in jede (auch die persönliche) Form der Lebensgemeinschaft hinein. In abgeschwächtem Maße findet sich das gleiche Verhältnis auch noch an den Typen der Liebe wieder; Liebe ist zwar nicht abhängig von Gegenliebe, ist auch nicht erst durch sie sinnvoll, wohl aber bringt sie unmittelbar eine Art Anwartschaft auf Gegenliebe mit sich. Und in der persönlichen, eigenwertigen Liebessituation steigert sich das bis zu einem wirklich strengen Komplementärverhältnis, d. h. zu einem gegenseitigen Sinngebungs- und Erfüllungsverhältnis.

In der Mehrzahl dieser Fälle liegt das Verhältnis zwischen sittlichem Wert der einen Person und adäquater Wertantwort

Digitized by Google

der anderen zugrunde. Was sich in der früheren Diskussion der Wertantworten (Kap. 29. c.) nicht sehen ließ, das tritt hier deutlich in die Erscheinung: auf aller Wertantwort liegt wiederum ein eigener axiologischer Akzent, und zwar ein von dem „beantworteten" Wert verschiedener. In der adäquaten Wertantwort ist es ein positiver Wertakzent, in der inadäquaten ein Unwertakzent. Und wo sich diese in einem konkreten Verhalten gegen den Träger des Grundwertes ausprägen, da liegt in ihnen selbst unmittelbar sittlicher Wert und sittlicher Unwert.

Dieses sittliche Wertmoment in der Wertantwort geht nun weiter, als man auf den ersten Blick meinen möchte. Auch in der Tapferkeit z. B. läßt es sich wiedererkennen. Tapferkeit setzt den überragenden Wert solcher Güter voraus — Vaterland, Volk, Staat, politische Freiheit, Leben und Gedeihen der Nächsten oder Liebsten — um derentwillen sich der hohe Einsatz von Leben, Gesundheit und persönlichem Wohl verlohnt. Ohne diese Voraussetzung ist sie sinnlos, ein Spiel mit der Gefahr. Das heißt aber, die echte Tapferkeit ist schon eine Wertantwort, nämlich eine solche mit der Tat.

Derartiger Wertantworten mit der Tat gibt es mehr im Leben. Überall, wo ein Einsatz der Person für etwas geschieht, ist schon in gleicher Weise das lebendige Wertgefühl für dasjenige die Voraussetzung, wofür der Einsatz geschieht. In dieser Erweiterung aber zieht sich das Komplementärverhältnis durch die ganze Mannigfaltigkeit der ethischen Situationen und Werte hindurch — wenn auch es sich in voller Ausprägung, d. h. in wirklicher Gleichwertigkeit der beiden aufeinander bezogenen Werte nur an einzelnen Fällen (wie an Vertrauen und Zuverlässigkeit) zeigt. Und immer ist es dieses Eigenartige in ihm, daß der eine Wert den anderen verlangt, fordert, eine Sinnerfüllung in ihm hat — ohne daß aber sein Eigenwert dadurch unselbständig würde, d. h. ohne daß er bei ausbleibendem Wertkomplement verloren ginge. So ist das dem Unzuverlässigen geschenkte Vertrauen oder die dem Mißtrauischen erwiesene Treue immer noch sittlich wertvoll; ihr fehlt nur die axiologische Sinnerfüllung im adäquaten Verhalten des Anderen.

b) Ausdehnung des Verhältnisses auf die niederen Werte.

Ein solches Gegenseitigkeitsverhältnis gibt es im Kategorienreich nicht. Alle Korrelationen sind dort ein schlichtes, notwendiges Involvieren, unverbrüchliche Mitgegebenheit des Gegengliedes. Davon ist im Wertreich keine Rede. Nur die Werte selbst involvieren einander; aber ihr Involvieren erstreckt sich nicht auf Realisation. Es ist nur ein ideales Verhältnis der Materien und ihrer Wertcharaktere,

Digitized by Google

nur ein Sollensverhältnis: wo der Wert A auftaucht, da sollte der Wert B auch auftreten. Dieses Komplementärverhältnis ist also *ein spezifisch axiologisches*. Wo Vertrauen erwiesen wird, da *sollte* der, dem es erwiesen wird, auch vertrauenswürdig sein, und umgekehrt. Aber in Wirklichkeit braucht er es deswegen keineswegs zu sein.

Charakteristischerweise nun bleibt das Komplementärverhältnis nicht auf die sittlichen Werte beschränkt. Es erstreckt sich weiter hinab auf die fundierenden Werte. Ja es wird hier noch durchsichtiger, prägnanter, einfacher, wenn auch weniger bedeutend. Die *Sphäre der Güterwerte* ist offenbar *ganz durchzogen* von ihm. So ist der Wert materieller Güter sichtlich komplementär bezogen auf gewisse Lebenswerte, an denen die Fähigkeit der Person, Güter zu genießen (auszuwerten) hängt, z. B. auf leibliches Wohlbefinden, Gesundheit; nicht weniger aber auch auf das Gemeingut des Rechtszustandes, der die Nutznießung materieller Güter ermöglicht. In gleichem Maße gilt das Umgekehrte: leibliche Genußfähigkeit und Eigentumsschutz haben Sinn nur für den, der im Besitz materieller Güter ist. Das letztere ist von größter Bedeutung für das Gemeinschaftsleben; ist doch die Interessiertheit des Einzelnen an Rechtsverhältnis und öffentlicher Ordnung bedingt durch einen gewissen Grad von materiellem Besitz. Der mangelnde Sinn des Proletariers (d. h. dessen, der wirklich nichts zu verlieren hat) für Staat und Recht ist nichts als eine Funktion des fehlenden Komplementärverhältnisses.

Überhaupt dürfte die Gesamtlage in der Sphäre der Güterwerte die sein, daß *einzelne Güter für sich genommen nahezu sinnlos und kaum mehr „Güter" zu nennen sind*, d. h. in ihrem Wertcharakter selbst Abbruch erleiden, und daß ihr voller Wertcharakter erst in ihrem *gegenseitigen Ergänzungsverhältnis* sich erfüllt. Erst bei einem gewissen Grade allseitigen Erfülltseins gelangen die einzelnen Güter zu ihrem Vollwert. Das heißt aber, daß ihr axiologischer Sinn auf eine allgemeine *Synthese der Güterwerte* gebieterisch hindrängt.

Noch strenger läßt sich das an den Wertfundamenten, die dem Subjekte anhängen und zusammen die Personalität ausmachen (Kap. 36) verfolgen. Hier ist es so, daß immer *der niedere Wert erst im höheren seinen vollen Sinn findet*, der Lebenswert im Bewußtseinswert, dieser in Aktivität, Leiden, Kraft und so fort, während *der höhere im niederen nur sein materiales Fundament hat*. Soweit wäre hier das Komplementärverhältnis nur ein einseitiges. Aber es tritt *auch doppelseitig* auf, z. B. zwischen Tätigkeit und Kraft, Kraft und Freiheit, Freiheit und Vorsehung, Vorsehung und Zwecktätigkeit. Tätigkeit ohne Kraft ist ohnmächtig, Kraft ohne Tätig-

Digitized by Google

keit träge; Kraft ohne Freiheit ist bloße Naturgewalt, Freiheit ohne Kraft vergebliches Sehnen; Freiheit ohne Vorsehung ist blinde Willkür, Vorsehung ohne Freiheit wissendes Spiel-des-Zufalls-Sein; Zwecktätigkeit ohne Vorsehung ist gefährliche Macht in der Hand des Verblendeten, Vorsehung ohne Zwecktätigkeit unerträgliches Wissen um das Unabwendbare.

Daß hier wiederum nur Wertsynthesen den eigentlichen Wertcharakter der Werte zur Erfüllung bringen, ist evident — wie denn in der Personalität als solcher die ganze Reihe dieser Werte als unlösliches Gefüge beisammen ist. Aber es sind andere Synthesen als die der Aristotelischen Tugenden und diejenigen, nach denen auf höherer Stufe das Wertgefühl ausschaut. Denn die Werte, die in der Personalität eine komplexe Wertsynthese ausmachen, stehen untereinander in keinem antithetischen Verhältnis, sie bilden vielmehr eine aufsteigende Reihe, in der einfach der höhere Wert allemal den Komplex der niederen schon umspannt und ihm ein neues Wertmoment einfügt.

Die Wertsynthese hat hier keine inneren Widerstände zu überwinden. Sie vollzieht sich hemmungslos.

c) Unabhängigkeit vom Schichtungs- und Fundierungsverhältnis.

Das Komplementärverhältnis bezieht sich also auf dieselbe inhaltliche Mannigfaltigkeit von Werten — in ganzer Ausdehnung — auf die sich auch die übrigen Wertverhältnisse beziehen. Es fragt sich daher nunmehr, in welchem Verhältnis steht es zu diesen? Es ist als Gesetzlichkeit sui generis in die übrige Gesetzlichkeit der Werttafel durchweg eingelagert. Aber wie fügt es sich in die anderweitig schon bestimmten Verhältnisse ein?

Dem allgemeinen Schichtungsverhältnis gegenüber ist das Komplementärverhältnis offenbar unabhängig. Auch überschneidet es sich der Dimension nach mit ihm. An den höheren Werten tauchen inhaltliche Ergänzungsbeziehungen auf, die an den niederen nicht im mindesten bestanden oder auch nur vorauszusehen waren. Diese Korrelationen — denn um solche handelt es sich — sind an den höheren ungleich komplexer und reicher als an den niederen. Sie gehören also nicht zu dem, was im Schichtungsverhältnis wiederkehrt und sich abwandelt, sondern zu dem, was das Novum der höheren ausmacht. Und da das Komplementärverhältnis durch alle Schichten hindurchgeht, so liegt hier einer der Gründe, warum überhaupt im Wertreich das Novum der einzelnen Werte — sowie auch das regionale Novum ganzer Wertschichten — ein entschiedenes Übergewicht über die Wiederkehr hat (vgl. Kap. 60. d.).

Digitized by Google

Positiver ist schon die Beziehung zum Fundierungsverhältnis. Dieses geht, wie wir sahen als ein Riß durch die Schichtung der Werte, an welchem sich sittliche Werte von Sachverhaltswerten radikal scheiden. Jeder sittliche Wert setzt seinen fundierenden Sachverhaltswert voraus. Wie aber ist es mit zwei sittlichen Werten, die zueinander komplementär stehen? Haben sie gesonderte Fundierung auf verschiedene Sachverhaltswerte oder gemeinsame auf einen und denselben?

Diese Frage ist leicht zu beantworten. Die Fundierung ist offenbar gemeinsam. Man nehme ein Verhältnis wie Verdienst und Anerkennung oder Heroismus und Bewunderung. Sittliches Verdienst und Heroismus sind fundiert auf den Wert der Sachverhalte, etwa Gemeinwohl oder geistige Güter, für die der Einsatz der Person geschieht; auf eben diese aber sind auch sittliche Anerkennung und Bewunderung fundiert. Und zwar ist auch hier im Fundierungsverhältnis die vollständige Heterogeneität des fundierten Wertes dem fundierenden gegenüber gewahrt. Der letztere kehrt im ersteren nicht als Wertelement wieder, braucht auch in dessen Realisation nicht mit realisiert zu sein. Wie der vergebliche Heroismus doch Heroismus bleibt, so verdient er auch dieselbe sittliche Bewunderung wie der erfolgreiche. Ebenso unabhängig ist die Fundierung hier auch von der Höhe des Sachverhaltswertes. Güte und Dankbarkeit sind offenbar auf den gleichen Sachverhaltswert bezogen, in dem sich die Güte auswirkt, oder den sie wenigstens intendiert; aber die echte Dankesstimmung des Empfangenden richtet sich nicht nach der Größe der Gabe, sondern nach der Größe der Güte; sie ist die Wertantwort auf diese, nicht auf die Gabe. Genau in dem gleichen Sinne sind Vertrauen und Zuverlässigkeit auf einen und denselben objektiven Wert des Sachverhaltes oder Gutes (etwa des Anvertrauten) fundiert, Wahrhaftigkeit und Glaube an das Wort auf denselben objektiven Wert des Wissens um die Wahrheit. Überall hier sind beide Glieder des Komplementärverhältnisses vollkommen frei von jeglichem Bedingtsein durch Werthöhe und Realisation des fundierenden Wertes.

Daneben aber zeigt sich hier noch ein anderes Hineinspielen des Fundierungsverhältnisses, wie es sich sonst nicht findet. In gewissem Sinne nämlich läßt sich sagen, daß die beiden im Komplementärverhältnis stehenden Werte wechselseitig sowohl fundierende als fundierte sind. Sofern der volle Wertsinn des einen sich erst im anderen erfüllt, ohne ihn aber gleichsam in der Luft schweben bleibt, ist das unmittelbar einleuchtend. Der Heroismus ist an sich, seiner Idee nach, etwas Bewunderungswürdiges, Güte etwas Dankeswürdiges, nicht anders als Treue und Wahrhaftigkeit an sich des Vertrauens und Glaubens würdig sind. Umgekehrt kommt Bewunderung nur dem

Digitized by Google

Heroismus, Dank nur der Güte, Vertrauen und Glaube nur der Treue und Wahrhaftigkeit zu. Hier liegt also ein axiologisches Verhältnis der Wechselfundierung vor. Und das ist es, was den eminent positiven Charakter des Komplementärverhältnisses ausmacht. Ja, das Verhältnis greift auch auf die Unwerte über. Nicht nur der Unzuverlässige verdient Mißtrauen, sondern auch der Mißtrauische verdient getäuscht zu werden. Es ist ebenso billig, daß der Ungütige keinen Dank ernte, wie daß der Undankbare keine Güte erfahre. Der unheroische Mensch ist so wenig würdig Bewunderung zu erfahren, als der Bewunderungsunfähige (sei es nun der Neidische oder überhaupt der für menschliche Größe Unempfängliche), Heroismus zu erleben.

Im Komplementärverhältnis steckt also ein gegenseitiges Fundierungsverhältnis; aber weder geht es in diesem auf, noch ist die Fundierung selbst in ihm eine strenge. Es ist hier nicht wie zwischen Sachverhalts- und sittlichen Werten, wo diese auf jenen als echten axiologischen Vorbedingungen beruhen und mit ihnen stehen und fallen (wie etwa der Wert der Redlichkeit mit dem des Eigentums steht und fällt). Vielmehr, Vertrauen bleibt wertvoll, auch wenn es nicht auf Vertrauenswürdigkeit stößt, Zuverlässigkeit — auch wenn sich niemand auf sie verläßt. Nur zu einer Sinnerfüllung oder zu einer vollen Auswertung kommt es ohne das Gegenglied nicht. Das Fundierungsverhältnis ist also hier kein den Wert selbst konstituierendes, sondern nur ein ihn auswertendes, seinen objektiven Sinn zur Erfüllung bringendes. Genauer gesprochen, die Fundierung betrifft nicht den sittlichen Wert selbst, sondern nur den ihm anhängenden Güterwert (vgl. Kap. 15. c.). Jeder sittliche Wert einer Person ist mittelbar wiederum Güterwert für andere Personen: die Zuverlässigkeit für den, der sich auf Andere verlassen muß; das Vertrauen für den, der auf gutes Zutrauen Anderer angewiesen ist; die Güte für den, der sie erfährt; die Dankbarkeit für den, der sie verdient. Mit den konstitutiv fundierenden Güter- und Sachverhaltswerten, die im sittlichen Wert schon vorausgesetzt sind, hat dieses anhängende Gütersein der Tugenden nichts zu tun. Jene sind ja vielmehr das gemeinsame Fundierende für beide im Komplementärverhältnis stehenden sittlichen Werte. In der Komplementärstellung der Dankbarkeit zur Güte ist nicht der Güterwert der Gabe, sondern nur der anhängende Güterwert der Güte fundierend für die Dankbarkeit. Der Güterwert des Vertrauens für denjenigen, dem vertraut wird, ist ein grundanderer als der Güterwert des Anvertrauten; das Gut, das der Freund mit seiner persönlichen Liebe dem Freunde ist, läßt sich gar nicht vergleichen mit den Gütern, die ihm diese Liebe etwa vermittelt.

Digitized by Google

In diesem Gütersein der Tugenden für jemand — und es handelt sich darin um das höchste Gütersein — wurzelt die Fundierung der komplementären sittlichen Werte aufeinander. Und eben deswegen bleibt der sittliche Wert als solcher in ihnen davon unberührt; sie sind eben eigentlich nicht aufeinander fundiert, sondern jeder auf den anhangenden Güterwert des anderen. In dem, was der sittliche Wert eines Menschen „für" einen Anderen ist, liegt das, was wir seine Sinnerfüllung nennen dürfen. Aller sittliche Wert einer Person verdient es eben, von der fremden Person, der er als „Gut" zugute kommt, auch als Gut empfunden und in entsprechendem Verhalten beantwortet zu werden. Und wird ihm das Verdiente zuteil, so liegt darin tatsächlich seine Sinnerfüllung in der Wirklichkeit.

d) Die Beziehung zum Gegensatzverhältnis.

Wieder anders gestaltet sich die Beziehung zum Gegensatzverhältnis. Mit diesem liegt das Komplementärverhältnis in gleicher Ebene. Zu ihm muß also die Beziehung eine engere sein. Auch die Gegensätze zeigen ja gelegentlich Fundiertheit auf denselben Sachverhaltswert, z. B. Gerechtigkeit und Nächstenliebe auf die gleichen Güterwerte, mit denen sie schalten. Nur die Korrelation selbst ist eine grundsätzlich andere. Dort herrscht die Diskrepanz, hier von vornherein das gegenseitige Gefordertsein.

Aber es fragt sich nun, wie weit liegt hierin ein wirklicher Unterschied? Sind es nicht die Wertgegensätze, die ihrerseits auch auf Synthese hindrängen? Zeigen nicht die Aristotelischen Tugenden, daß auch die entgegengesetzten Werte einander fordern, und zwar auch gerade im Sinne ihrer Vervollständigung, Vollwertigkeit, Erfüllung? Ist es da also nicht schließlich doch so, daß das Komplementärverhältnis und das Gegensatzverhältnis im Grunde ein und dasselbe Wertverhältnis sind?

Ist der Unterschied etwa nur ein gradueller? Dafür würde sprechen, daß in den niederen Stufen des Komplementärverhältnisses (wie bei Freiheit und Vorsehung, Vorsehung und Zwecktätigkeit) genau die gleiche Struktur der Synthese auftritt wie an den niederen Tugenden, d. h. an den Wertelementen, die sich in ihnen vereinigen. Dagegen aber spricht, daß im Komplementärverhältnis eben doch gar keine Gegensätzlichkeit ist, sondern gerade das Angewiesensein eines Wertes auf den anderen, bei den sittlichen Werten also auch nicht die Forderung, daß das Verhalten einer und derselben Person gleichzeitig zweien Werten entspreche. Gefordert ist vielmehr nur dieses, daß jedem sittlichen Verhalten der einen Person ein bestimmtes Verhalten der anderen Person entspreche. Dieses

Digitized by Google

„entsprechende" Verhalten der anderen Person ist zwar selbst ein ganz anders geartetes als das der ersten, aber es ist keineswegs ein entgegengesetztes. Das Komplementärgesetz ist in der Sphäre der sittlichen Werte gleichsam ein Adäquationsgesetz der Gegenseitigkeit menschlichen Verhaltens, sofern nämlich die geforderte Gegenseitigkeit weder Gleichheit noch Gegensätzlichkeit des Verhaltens bedeutet, sondern ein organisches Ineinandergreifen heterogenen Verhaltens verschiedener Personen.

e) Die interpersonale Wertsynthese.

In den niederen Wertschichten ließe sich noch am ehesten eine Annäherung der beiden Verhältnisse erblicken. Aber auch hier fehlt der eigentliche Gegensatz den komplementären Werten. Wenigstens die Art der Synthese gleicht hier auffallend derjenigen, die wir an den Aristotelischen Tugenden kennen gelernt haben. Die Güter gewinnen durch einander ähnlich an Wert, wie die Kühnheit durch Vorsicht, die Selbstschätzung durch Selbstkritik.

Anders im Gebiet der sittlichen Werte. Hier läßt sich von Synthese der Komplementärwerte in diesem Sinne gar nicht mehr sprechen, denn der Gegenwert liegt im Verhalten der anderen Person. Die Wertträger sind verschieden. Das Komplementärverhältnis besteht hier nicht in der Ergänzung des Wertcharakters eines und desselben komplexen Verhaltens, sondern in der Ergänzung des Wertes im Verhalten einer Person durch den Wert im Verhalten der anderen Person. Denn, da sittliches Verhalten ein Verhalten gegen Personen ist, so hat jeder Wert an ihm den Anspruch auf ein spezifisch reagierendes Verhalten der fremden Person, auf ein axiologisch zupassendes Gegenverhalten, das eben deswegen auch spezifischen Wertcharakter trägt. Reagiert nun die fremde Person tatsächlich mit solchem spezifischen Gegenverhalten, so ist das an ihr ein sittlicher Wert, zugleich aber auch eine Sinnerfüllung des Wertes im Verhalten der eigenen Person. M. a. W. es stellt sich in der Gegenseitigkeit beider Personen ein ethisch reales Gebilde höherer Ordnung her, das als Gemeinsamkeit von zweierlei aufeinander gerichtetem Verhalten selbst einen Eigenwert, und zwar einen höheren und komplexeren Eigenwert trägt, der in den spezifisch einseitigen Werten beider einander begegnenden Arten des Verhaltens nicht aufgeht.

Das ist am deutlichsten fühlbar im Vertrauensverhältnis zwischen Mensch und Mensch, wo Vertrauen und Vertrauenswürdigkeit einander ergänzen. Primitiver, aber nicht weniger fühlbar ist es im Verhältnis beiderseitiger Rechtlichkeit, wenn auch hier die spezifische Verschiedenheit des Verhaltens verblaßt. Am tiefsten ist es im Liebesver-

Digitized by Google

hältnis, an dem auch das Eigenleben und der Eigenwert der geschaffenen Gemeinsamkeit mit greifbarer Plastik in die Augen springt (vgl. Kap. 58. b.).

Solche Gemeinsamkeit im zweigliedrig interpersonalen Verhältnis ist die kategoriale Form des Komplementärverhältnisses sittlicher Werte. Der höhere Wert, der am Ganzen des Verhältnisses, getragen von den komplementären Wertcharakteren des beiderseitigen Verhaltens, auftaucht, ist die spezifische, für diese Werte charakteristische und von ihnen geforderte Wertsynthese. Es ist eine Synthese eigener, neuer Art, grundverschieden von derjenigen, auf welche die Wertgegensätze hindrängten. Sie erfüllt sich nie im Verhalten einer Person. Sie ist interpersonale Wertsynthese. Sie umspannt in ihrer Einheit nicht nur zwei Werte, sondern auch zwei Wertträger. Und wie sie aus jenen einen Wert macht, so auch aus diesen einen Wertträger; und wie der eine Wert der höhere ist, so der eine Wertträger der tragfähigere.

Interpersonale Wertsynthese unterscheidet sich von der Synthese der Wertgegensätze auch durch ihre schlichte Erschaubarkeit. Hier ist kein Suchen und Ringen des Wertgefühls nach der Synthese. Die Gegenglieder fügen sich zwanglos, widerstandslos ineinander. Ja, dem sittlich Unverbildeten ist es eine Selbstverständlichkeit, ein Bedürfnis, auf jedes sittliche Verhalten gegen ihn, das er als solches versteht, mit dem komplementären sittlichen Verhalten zu reagieren und so die interpersonale Wertsynthese unmittelbar herzustellen. Das Wertgefühl ist hier in einer viel günstigeren Lage als den Wertgegensätzen gegenüber; es ist vor gar keinen Konflikt gestellt, wenigstens nicht vor einen sittlichen, in dem Wert gegen Wert steht. Denn nur eine bestimmte Art des Gegenverhaltens kommt axiologisch einem bestimmten Verhalten der fremden Person gegenüber in Frage. Der Konflikt dagegen tritt erst ein, wenn die Situation ein gleichzeitiges Reagieren auf entgegengesetztes Verhalten Anderer erfordert, d. h. wenn im letzteren der Wertkonflikt schon gegeben ist.

Versteht man das Komplementärverhältnis vom Gesichtspunkt der interpersonalen Wertsynthese aus, so kann man sich keinem Zweifel darüber hingeben, daß es dem Gegensatzverhältnis gegenüber ein vollständiges Novum bedeutet, daß in ihm ein anderes, zu anderer Synthese drängendes Grundverhältnis zwischen Wert und Wert waltet. Es ist von vornherein ein positives, aller Diskrepanz fremdes Verhältnis, und zwar ein komplexeres als das der Gegensätze; wie denn die Wertsynthesen, die in seiner Tendenz liegen, sich unabhängig von den Synthesen der Gegensätze vollziehen — sowohl in der reinen Wertschau als auch bei ihrer Realisation im Leben.

Digitized by Google

Dieser letztere Punkt ist von unabsehbarer Bedeutung für alles sittliche Leben. In Reaktion, Gegenseitigkeit und interpersonaler Situation bewegt sich von Augenblick zu Augenblick das Menschenleben; hinge hierbei die Herstellung der Komplementärsynthesen von der Herstellung der Gegensatzsynthesen ab — die wir für die höheren Werte nicht nur nicht herzustellen, sondern auch nicht in ihrer Idee konkret zu erschauen vermögen —, so wäre es um das sittliche Verhalten des Menschen überhaupt schlecht bestellt. Die Andersheit und Unabhängigkeit beider Gesetzlichkeiten voneinander ist es, was dem Komplementärverhältnis in der ethischen Wirklichkeit Spielraum schafft dem ewig unerfüllten Sinn der Gegensatzsynthesen gegenüber.

Zugleich wächst sich das Komplementärverhältnis zu universaler Bedeutung aus. Wie es die ganze Tafel der sittlichen Werte mit seiner Gesetzlichkeit durchzieht, so bringt es auch in alle Lebensbeziehungen ein; und wie es im Wertreich sich neben dem Gegensatzverhältnis selbständig und unberührt von der Antithetik durch alle Materien hinzieht, so zieht sich seine daseinsformende, menschenverbindende Tendenz auch durch alle konkreten Verhältnisse, unabhängig von sittlichen Konflikten und deren verantwortungsvoller Lösung, Gutes durch Gutes zeugend, Tugend an Tugend erweckend — durch die beredte Stimme der Wertantwort und ihren Umsatz in lebendige Gesinnung und Tat.

63. Kapitel. Werthöhen- und Wertstärkenverhältnis.

a) Höhenverhältnis und Schichtungsverhältnis.

Wir haben das Problem der Ranghöhenordnung von den Anfängen der Wertanalyse her im Auge gehabt und es durch die Stadien seiner Entfaltung hindurch verfolgen können. Das Gewicht, das ihm für die Ethik zufiel, nahm dabei ständig zu, die Aussicht seiner Lösbarkeit aber eher ab. Nicht nur die allgemeinen Höhenkriterien erwiesen sich als unzureichend, die Rangordnung zu ermitteln (Kap. 29. b.), sondern auch die Überschau der Werttafel — die freilich in ganz andere Feinheiten der Höhendifferenz hineinleuchtet — kann hier nicht genügen (vgl. Kap. 59. b.). Es bleibt nun noch die Möglichkeit übrig, daß vielleicht die Gesetzlichkeit der Werttafel, soweit sie sich ermitteln läßt, ein Licht auf sie wirft.

Man denkt hierbei unwillkürlich zuerst an die Schichtungsgesetze. In der Elementarschichtung liegt ja genau genommen auch schon eine Art Rangordnung. Es fragt sich nur, ob es die eigentliche Ranghöhenordnung ist, die wir meinen, wenn wir von „höheren" und „niederen" Werten sprechen. Man muß die Frage — in dieser Allgemeinheit

Digitized by Google

wenigstens — verneinen. Das Schichtungsverhältnis gibt nur die Unterschiede der Komplexionshöhe in den Materien an, und diese ist nicht identisch mit der Werthöhe. Es gibt Werte von höchst komplexer Struktur, die solchen von einfacherer an Werthöhe nachstehen. Von dieser Art sind z. B. alle den Tugendwerten anhaftenden Güterwerte; sie setzen jene nicht nur voraus, sondern enthalten sie auch materialiter in sich, sind aber an Werthöhe ihnen untergeordnet, weil sie gar nicht sittliche Werte sind. Innerhalb einer jeden größeren Gruppe, z. B. innerhalb der sittlichen Werte, darf es allerdings gelten, daß die Werthöhe mit der Schichtungshöhe im allgemeinen zunimmt. Aber gerade hier lockert sich das Schichtungsverhältnis selbst, das Novum der einzelnen Werte überwiegt derart die Wiederkehr und Abwandlung, daß die durchgehenden Elemente dagegen zurücktreten. Auch gibt es einzelne Fälle, die dem Parallelgehen beider Verhältnisse widersprechen; so überragt schon der Wert des Edlen, trotz seiner relativ elementaren Einfachheit, an Höhe die meisten der spezielleren Tugendwerte; und umgekehrt ist die ganze engere Gruppe der Umgangswerte zweifellos in der Höhenordnung der großen Menge weit einfacherer Tugendwerte (etwa der Gerechtigkeit, Beherrschung, Tapferkeit) nachzusetzen. Die Hoffnung auf radikale Klärung der Rangordnung durch die Schichtungsgesetze schlägt also fehl.

Von durchgreifender Orientierungskraft könnte dagegen das Fundierungsverhältnis sein, wenn es ein durchgehend alle Wertschichten miteinander verbindendes wäre. Hier ist es evident, daß der fundierte Wert allemal der höhere ist. Aber gerade dieses Verhältnis geht nicht kontinuierlich durch. Es charakterisiert innerhalb des weiteren ethischen Wertreichs nur die eine Stufe: die von den Güter- und Sachverhaltswerten zu den sittlichen Werten. Und eben an dieser Schwelle bedarf es der Orientierung nicht, weil der radikale Höhenabstand hier ohnehin durch das Wertgefühl mit evidentester Eindeutigkeit gegeben ist.

b) Werthöhe und Wertsynthese.

Einen Schritt weiter führt erst das Gegensatzverhältnis. An den Aristotelischen Tugenden ist es deutlich geworden, daß in jeder Antithetik die Wertsynthese höher ist als die in ihr vereinigten Wertmomente. Das ergibt immerhin eine Art Gesetzlichkeit, nach der überhaupt alle Wertsynthese Wertsteigerung ist. Ja, man darf vielleicht noch hinzufügen: je komplexer die Synthese, je mehr antinomisches in ihr vereinigt ist, und je fester das Einheitsgefüge in ihr ist, um so höher steht sie in der Rangordnung.

Das ist kein Widerspruch gegen das, was über das Schichtungsverhältnis gesagt wurde; die Komplexheit im Sinne der Schichtung

Digitized by Google

ist etwas anderes als im Sinne der Synthese antithetischer Elemente. Schichtungshöhe ist widerstandslose Komplexion, Gegensatzsynthese ist Überwindung des Wertgegensatzes. Die letztere ist es, an der ein eigenartiges, die Ranghöhe wesenhaft mitbestimmendes Wertmoment hängt. Denn der harmonische Ausgleich der sittlichen Wertqualitäten in einem idealen Verhalten wäre natürlich das absolut Wertvolle.

Hier ist immerhin ein durchgehendes, alle sittlichen Werte betreffendes Kennzeichen gegeben. Und es läßt sich nicht leugnen, daß das Wertgefühl mit seinen Vorzugsgesetzen ihm im allgemeinen folgt. Wir empfinden eben die höheren Gegensatzsynthesen, soweit wir sie konkret erschauen können, als die „höheren Werte", in denen erst die axiologische Erfüllung der niederen liegt.

Ja, sogar über diese Grenze hinaus zeigt das suchende Ausschauen des Wertgefühls nach der uns fehlenden, nicht erschaubaren Synthese noch die gleiche Tendenz der Rangordnung an. Von allen allgemeinen Kennzeichen der Werthöhe dürfte dieses noch das am meisten orientierende sein; liegt in ihm doch wenigstens eine greifbare Gesetzesbeziehung zwischen Wertstruktur und Werthöhe.

Und dennoch läßt sich auch hiermit keine überschauende Theorie der Werthöhe machen, — nicht nur deswegen, weil die Gegensatzsynthesen der Wertschau zum großen Teil nicht gegeben sind, sondern noch aus einem anderen Grunde. Dieser aber liegt darin, daß die Rangordnung der Werte überhaupt nicht einfach nach dem Prinzip der Werthöhe angelegt ist, sondern noch ein zweites bestimmendes Moment in sich enthält: die Wertstärke oder das Wertgewicht.

c) Das kategoriale Grundgesetz und seine Korrolarien.

Wenn Werthöhe und Wertstärke zusammenfielen, so wäre die Rechnung freilich einfach. Daß dem nicht so ist, haben wir schon in anderem Zusammenhange gesehen (vgl. Kap. 28. e.). Es handelt sich jetzt darum, diesem Verhältnis auf den Grund zu gehen, soweit das in theoretischer Allgemeinheit möglich ist.

Hier erweist es sich nun, daß die Gesetzlichkeit von Höhe und Stärke eine weit allgemeinere ist, als sich von der Werttafel — und nun gar der ethischen allein — aus vermuten ließ. Es ist eine kategoriale Grundgesetzlichkeit, die ontologisch alles ideale und reale Sein beherrscht und von da auf das Wertreich übergreift, in diesem Übergreifen aber freilich einen neuen Sinn gewinnt. Es ist also erforderlich hier nochmals, ähnlich wie bei den Schichtungsgesetzen auf das Kategorienreich zurückzublicken und die Frage dahin zu stellen, inwieweit dessen Gesetze sich im Wertreich wiederfinden, abwandeln oder durch neuartige Gesetzlichkeit ersetzt werden.

Digitized by Google

Es sind drei Gesetze, die hier in Frage kommen. Sie schließen sich inhaltlich an die Schichtungsgesetze an, betreffen aber nicht wie diese die Struktur des kategorialen Aufbaues, sondern den dynamischen Typus der Abhängigkeit. Es sind Abhängigkeitsgesetze. Das erste von ihnen, das Gesetz der Stärke, ist das kategoriale Grundgesetz. Die anderen beiden dürfen als seine Korrolarien gelten, wenn sie auch ihm gegenüber selbständigen Inhalts sind. Sie bilden nur die Kehrseiten eines und desselben Verhältnisses und ließen sich deshalb auch gemeinsam in eine einzige Formel bringen. Beide sind hier mehr nur der Übersicht und Durchsichtigkeit halber angefügt. Denn sie werfen ein Licht auf das Grundgesetz zurück. Auf dieses kommt es für unser Problem vor allem an. Um seine Geltung für die Werttafel handelt es sich.

1. Gesetz der Stärke: die höheren Prinzipien sind von den niederen abhängig, nicht aber umgekehrt. Das höhere Prinzip also ist allemal das bedingtere, abhängigere und in diesem Sinne schwächere. Das unbedingtere, elementarere und in diesem Sinne stärkere Prinzip aber ist allemal das niedere. Die Inversion dieses Verhältnisses ist wohl in abstracto denkbar, niemals aber am Wesen der Prinzipien aufzeigbar.

2. Gesetz der Materie: Jedes niedere Prinzip ist für das höhere, das sich über ihm erhebt, nur Materie. Da nun das niedere Prinzip das stärkere ist, so geht die Abhängigkeit des schwächeren vom stärkeren Prinzip nur so weit, als der Spielraum seiner höheren Formung durch Bestimmtheit und Eigenart der Materie begrenzt ist.

3. Gesetz der Freiheit: Jedes höhere Prinzip ist dem niederen gegenüber durchaus neue Formung, die sich über ihm erhebt. Als solche hat es oberhalb der niederen (materialen und stärkeren) Bestimmtheit unbegrenzten Spielraum. Das heißt, ungeachtet seiner Abhängigkeit vom niederen Prinzip ist das höhere ihm gegenüber frei.

Wie diese Gesetze sich erweisen lassen, kann hier nicht diskutiert werden[1]). Ihr Verhältnis zu den Schichtungsgesetzen ist ohnehin klar. Es ist kein einfaches Folgeverhältnis. Wohl aber liegt hier für den, der weiß, was überhaupt kategoriale Abhängigkeit zu besagen hat, ein unmittelbar einsichtiges Verhältnis gegenseitiger Bedingtheit zwischen Schichtungs- und Abhängigkeitsgesetzen vor.

Das erste dieser Gesetze ist seiner beherrschenden Stellung nach das kategoriale Grundgesetz überhaupt. Wir haben seine Bedeutung schon in der Kritik des allgemeinen Teleologismus und des metaphysischen Personalismus kennen gelernt (vgl. Kap. 21. c und 25. c.). Wir werden ihm beim Freiheitsproblem in anderem Zusammenhang wieder be-

[1]) Das ist Aufgabe der allgemeinen Kategorienlehre.

Digitized by Google

gegnen (Kap. 70. b. und 71. c.). Soweit die Schichtungsgesetze reichen, ist auch abgesehen von allen Beispielen der Inhalt dieses Gesetzes (und seiner Folgesätze) leicht einzusehen. Die einfacheren Prinzipien kehren in den höheren wieder, bilden deren Bausteine, Material. Das höhere Gebilde kann also bei aller „Abwandlung" das niedere nicht aufheben oder verändern; das niedere hat die allgemeinere Geltung, es bleibt bindend auch in der höheren Gebundenheit. Und alle höhere Gesetzlichkeit kann nichts gegen seine Geltung ausmachen, sondern immer nur innerhalb ihrer neue Bestimmtheit bringen. Die „Neuheit" ihrer Bestimmtheit ist ihre Freiheit gegen die niedere Gesetzlichkeit; so findet sich das Schichtungsgesetz des Novums voll und ganz bestätigt im Gesetz der Freiheit. Der Spielraum des Novums über den Bestimmtheiten niederer Art ist eben die Freiheit des höheren Gebildes inmitten seiner Abhängigkeit vom niederen. Die Stärke des niederen Gebildes ist nur die des Bausteins.

Das Gesetz der Materie und das der Freiheit stehen also gemeinsam dem Gesetz der Stärke als seine Begrenzung gegenüber. Sie schränken es ein. Sie besagen, daß das Stärkersein der niederen Prinzipien sich tatsächlich nur auf deren Reichweite in der Höhenskala der Strukturen erstreckt — auch innerhalb der komplexen Strukturen höherer Gebilde —, daß es nur durchgehendes Erfülltsein und Unaufhebbarkeit bedeutet, nicht aber den Übergriff in die Eigenart der darübergelagerten höheren Struktur selbst. Die Autonomie des höheren Prinzips den niederen gegenüber wird also durch seine materiale Abhängigkeit von ihnen (durch das Stärkersein der niederen) gar nicht beeinträchtigt. So ist das Eigentümliche in der Struktur des Finalnexus gänzlich unkausal, setzt aber nichtsdestoweniger die Struktur des Kausalnexus in ganzer Geltungsweite voraus; sie ist abhängig von ihr als einer condicio sine qua non, unabhängig aber in dem, was sie darüber hinaus ist, d. h. unabhängig gerade in ihrem Eigenwesen. Das schwächere Prinzip ist „frei" dem stärkeren gegenüber trotz seiner Abhängigkeit von ihm. Dasselbe Verhältnis fanden wir zwischen Subjekt und Person; die letztere kann nur an einem Subjekt bestehen, ist in diesem Sinne abhängig von ihm, ist aber nichtsdestoweniger selbst nicht Subjekt, sondern ein wesenhaft anderes. Deswegen bleibt im Stärkersein des niederen Prinzips das Höhersein des schwächeren vollkommen gewahrt. In jenem liegt seine kategoriale Bedingtheit, in diesem seine Autonomie.

d) Das Gesetz der Wertstärke.

Da die Abhängigkeitsgesetze im Kategorienreich an die Schichtungsgesetze anknüpfen, so ist leicht abzusehen, daß sie auch im Wertreich nur

Digitized by Google

so weit gelten können, als die letzteren. Eine zweite Bedingung ihrer Geltung ist die Identität von Strukturhöhe (Komplexionshöhe) und Werthöhe. In diesem Punkt eben hängt das Schichtungsverhältnis mit dem Ranghöhenverhältnis zusammen.

Beide Bedingungen sind nur unvollständig erfüllt. Die Schichtungsgesetze gelten zwar auch im Wertreich, sind aber gerade in den Schichten der *sittlichen* Werte so sehr überbaut durch komplexere Gesetzlichkeit, daß sie gegen diese verblassen. Werthöhe aber bedeutet etwas durchaus anderes als Strukturhöhe der Materien; und wenn auch im großen Ganzen die höheren Werte die material komplexeren sind, so darf doch daraus keine Regel gemacht werden.

Das Gesetz der Stärke kann also auf die Werttafel nur entweder nicht scharf, oder nicht in gleichem Sinne zutreffen. Nicht nur der *Sinn der „Werthöhe"* ist ein anderer als der der kategorialen Höhe, sondern auch *der Sinn der „Wertstärke"* deckt sich nicht mit dem der kategorialen Stärke. Beide haben auf ontologischem Gebiet kein strenges Analogon; sie sind *spezifisch axiologische Phänomene* und in keiner Seinsterminologie auch nur ausdrückbar. Die *indirekte Proportionalität von Höhe und Stärke*, die unter den Kategorien waltet, ist also gleichfalls hier entweder gelockert oder mit verschobenem Sinn zu erwarten.

Günstiger liegen in der Werttafel die Verhältnisse für das Doppelgesetz der Materie und Freiheit. Da hier die Wiederkehr der Elemente gegen das Novum der höheren Struktur zurücktritt, so hat *die Freiheit der höheren Form* über der niederen offenbar den *größeren Spielraum*, die letztere aber ihr gegenüber vollends nur materialen Charakter. Und zwar gilt das nicht nur für das Schichtungsverhältnis der Materien und ihrer Wertqualitäten, sondern auch für die komplexeren Zusammenhänge, die unter ihnen walten, für das Fundierungs-, Gegensatz- und Komplementärverhältnis, sowie für die Beziehung der beiden letzteren zu den sie erfüllenden Wertsynthesen. Die fundierten Werte sind immer die axiologisch höheren den fundierenden gegenüber, desgleichen die Synthesen den antithetischen und komplementären Wertkorrelaten gegenüber.

Wenn aber die Korrolarien des kategorialen Grundgesetzes zutreffen, so ist es nicht anders möglich, als daß dieses selbst wenigstens in gewissen Grenzen auch zutrifft. Es fragt sich nur, in welchen Grenzen? Es liegt nahe zu antworten: in den Geltungsgrenzen der Schichtungsgesetze. Doch ist die Einschränkung ungenau, würde auch für die Sphäre der sittlichen Werte zu weit gehen, da Wiederkehr und Abwandlung hier gar zu sehr zurücktreten, während das Verhältnis von Höhe und Stärke sich hier sehr fühlbar macht. Der zweite Faktor, der die Übertragung

Digitized by Google

des Gesetzes auf die Werttafel mitbestimmt, ist also der entscheidende: die Andersheit des Sinnes von Höhe und Stärke überhaupt im Wertreich.

Was der Sinn der Werthöhe ist, dürfte in der Analyse der Werte zur Genüge einsichtig geworden sein. Was aber ist der Sinn der Wertstärke? Er muß, wenn die Geltung des kategorialen Grundgesetzes sich überhaupt im Wertreich erhalten soll, in der Unbedingtheit des Seinsollens, seiner Elementarheit, seinem Fundamentalcharakter liegen. Woran aber erkennt man den Fundamentalcharakter? In welcher Form ist dem Wertgefühl die Wertstärke gegeben?

Auf diese Frage nun läßt sich eindeutig antworten. Liegt nämlich der Index der Werthöhe im zustimmenden Wertgefühl, wie es sich in spezifischen Wertantworten und Wertprädikaten ausdrückt (Billigung, Anerkennung, Verehrung, Bewunderung, Begeisterung), so liegt der Index der Wertstärke im negativen, absprechenden Wertgefühl, wie es sich überall da einstellt, wo Werte verletzt werden. An den zugehörigen Unwerten wird die Wertstärke kenntlich. Das absprechende Wertgefühl hat nämlich auch seine spezifischen Antworten und Prädikate, es sind die Unwertantworten und Unwertprädikate. Und diese zeigen eine selbständige Skala der Steigerung, die sich keineswegs als einfaches Spiegelbild nach der Skala der positiven Wertantworten richtet (Mißbilligung, Verwerfung, als-ehrenrührig-Empfinden, Verachtung, Empörung, Abscheu usw.). An der Selbständigkeit der negativen Skala gegenüber der positiven hängt die von der Werthöhe unabhängige Variabilität der Wertstärke.

Daß aber diese Selbständigkeit zu Recht besteht, davon überzeugt man sich leicht an Beispielen. Der Heroismus verdient Bewunderung, aber das Fehlen des Heroismus ist weder verächtlich noch empörend, sondern höchstens als menschliche Schwäche zu beklagen; umgekehrt, Vertrauenswürdigkeit ist bloß anerkennenswert oder nur wenig darüber (denn zuverlässig kann und soll jeder sein, heroisch nicht jeder), aber der Vertrauensbruch ist verächtlich, ja empörend. Den höheren Werten entsprechen nicht die schwereren Unwerte. Die Beispiele lassen auf das Umgekehrte schließen.

Diese Tatsache ist beweisend für den eigenen, autonomen Sinn der Wertstärke gegenüber der Werthöhe. Die Stärke eines Wertes dokumentiert sich eben in der Schwere der Verfehlung gegen ihn, während seine Höhe sich in dem Verdienst um seine Erfüllung dokumentiert (wobei „Verdienst" ohne subjektiven Nebensinn, rein als Anteil an der Realisation zu verstehen ist). Das kategoriale Grundgesetz nun, auf die Werttafel übertragen, besagt eben dieses — und das

Digitized by Google

ist sein vollständig neuer Sinn, den es im Reich der Werte gewinnt —: Das Verdienst um die Erfüllung eines Wertes nimmt nicht direkt proportional zur Schwere seiner Verletzung zu, sondern indirekt proportional. Dem höheren Wert entspricht bei seiner Verletzung nicht das schwerere Vergehen, sondern das weniger schwere; dem stärkeren Wert aber entspricht bei seiner Erfüllung nicht das größere Verdienst, sondern das geringere. Das läßt sich zusammenfassen in eine Formel, in der sich der Sinn des kategorialen Grundgesetzes, ins Axiologische transponiert, deutlich wiederfindet:

Der höhere Wert ist allemal der bedingtere, abhängigere und in diesem Sinne schwächere; seine Erfüllung ist sinnvoll nur, soweit sie sich über der Erfüllung der niederen Werte erhebt. Der unbedingtere, elementarere und in diesem Sinne stärkere Wert aber ist allemal der niedere; er ist nur axiologisches Fundament des sittlichen Lebens, nicht Erfüllung seines Sinnes.

Das ist der Sache nach dasselbe, wie wenn man sagt: die schwersten Vergehen sind die gegen die niedersten Werte, aber das höchste moralische Verdienst ist das um die höchsten Werte.

Ob dieses Gesetz durchgehend für die ganze Werttafel gilt, ist aber noch durchaus fraglich. Es läßt sich leicht zeigen, daß es über die Grenzscheide von Güter- und Tugendwerten nicht hinübergreift. Es hat keinen Sinn zu sagen, daß Verletzung von Güterwerten schwerer wiege als die von sittlichen Werten, was doch nach dem Gesetz gelten müßte, da die letzteren offensichtlich (schon der Sphäre nach) höher sind als die ersteren. Denn Güter sind nur wertvoll „für" jemand, mit dem Gut wird also auch die Person getroffen. Man kann nicht Güterwerte vernichten, ohne mittelbar auch Personen zu verletzen. Über allen Güterwerten überbauen sich eben sittliche Werte — nach dem Gesetz des Fundierungsverhältnisses — und diese sittlichen Werte betreffen gerade das Schalten des Menschen mit den Gütern. Mit dem niederen Wert wird also hier deutlich auch der höhere verletzt, mit dem Eigentum z. B. die Gerechtigkeit, mit dem Glück des Nächsten auch die Nächstenliebe.

Man kann also eigentlich auch nicht sagen, daß das Gesetz hier nicht zutreffe. Sondern umgekehrt, es wird hier — durch das Mitgetroffensein der höheren Werte in den niederen — derartig zur Selbstverständlichkeit, daß es inhaltsleer wird. Das ist erklärlich, da gerade in diesem Punkt das einfache Schichtungsverhältnis (dem das Gesetz der Stärke folgt) aufgehoben und durch das weit komplexere Fundierungsverhältnis abgelöst ist. Nun sahen wir aber, daß das letztere nur an dieser einen Grenzlinie der beiden Wertgebiete herrscht, im übrigen

Digitized by Google

aber dem Schichtungsverhältnis Spielraum läßt. Es ist also vorauszusehen, daß innerhalb beider Wertgebiete auch das Gesetz der Stärke wird gelten können.

Das ist für beide Wertklassen gesondert nachzuweisen.

e) Der Sinn des Stärkerseins in der Sphäre der Güterwerte.

In der Sphäre der Güterwerte nun leuchtet es unmittelbar ein, daß der Verlust materieller Güter im allgemeinen schwerer ist als der Verlust geistiger Güter. Jene sind eben *fundamentaler, lebensnotwendiger*. Bedrohung von Leib und Leben ist schwerste Bedrohung; aber deswegen ist nacktes Leben noch lange nicht das höchste Gut. Auch das dingliche Eigentum wiegt schwerer als das geistige, und die Versündigung an ihm ist moralisch schwerer (unredlich, unehrenhaft). Und die Zerstörung von Glück und Lust wird um so schwerer empfunden, je elementarer der Inhalt ist, während die Werthöhe beider in ganz anderem Maßstabe steigt und sinkt. Ästhetischer Genuß ist weit höherer Genuß als materieller. Ein Glück im persönlich harmonischen Umgang ist weit höheres Glück als das der äußeren Lebensgestaltung. Und doch ringt der Mensch um dieses, solange er es nicht hat (oder nicht genügend zu haben meint) in ganz anderem Maße als um jenes.

Gerade hier in der niederen Wertsphäre sieht man es deutlich, wie sich der Gesichtspunkt der Stärke selbständig neben den der Höhe stellt und gegen ihn behauptet, ohne ihn als solchen zu beeinträchtigen. Der niedere Wert ist nicht etwa wertvoller als der höhere. Das Höhersein bedeutet vielmehr gerade das Wertvollersein. Wohl aber ist er der fundamentalere, derjenige, der unbedingter gilt, weil seine Erfüllung — wenn auch nicht immer im Einzelfall, so doch im allgemeinen, der ganzen Sphäre nach — die Bedingung ist für Erfüllung auch der höheren. *Die Erfüllung des niederen Wertes geht vor, weil mit seiner Verletzung auch die höheren gefährdet sind.* Dem Hungernden oder körperlich Leidenden vergeht der Sinn für geistige Genüsse. Wo im Gemeinwesen der Rechtszustand erschüttert ist, gehen schließlich auch die geistigen Güter (auf die er sich direkt gar nicht erstreckt) mit zugrunde. Der Rechtszustand und die soziale Sicherung materieller Existenz des Einzelnen haben *ein unbedingteres Seinsollen*, als die wertvolleren, den Sinn von Existenz und öffentlicher Ordnung erst erfüllenden Güter. Ihr Wert ist elementarer.

Hier kann man zugleich sehen, wie das Höher- und Niedererseins der Werte einen anderen Sinn hat als das der Kategorien. Wäre die Komplexionshöhe und mit ihr das Schichtungsverhältnis dabei das Bestimmende, so müßten die niederen Güter als Elemente der höheren in diesen enthalten sein. Das trifft offenbar nicht zu. Die materiellen

Digitized by Google

Güter sind in den geistigen keineswegs als Bestandteile enthalten. Ästhetischer Genuß hat an sich mit dinglichem Besitz oder leiblichem Wohlergehen nichts zu schaffen. Hier herrscht eine charakteristische Abgelöstheit, die mehr ist als bloße Heterogeneität. Und dennoch besteht die Abhängigkeit der höheren von den niederen Gütern, wenn man vom Einzelfall abstrahiert und aufs Ganze blickt, zu Recht. Sie hat aber nicht die Form eines Enthaltenseins der Wertmaterien ineinander, sondern die eines *Bedingtseins der Erfüllung der höheren von der Erfüllung der niederen*. Erfüllung aber ist Realität. Es handelt sich also nicht um ein Verhältnis zwischen Wert und Wert selbst, sondern *zwischen Wertrealität und Wertrealität*. Das ist ein *ontologisches* Verhältnis, d. h. letzten Endes ein *kategoriales*, das mit dem axiologischen der Wertqualitäten keineswegs zusammenfällt.

In diesem sekundären ontologischen Verhältnis nun kehrt in der Tat das Schichtungsverhältnis wieder. Es verbirgt sich zwar auch hier hinter dem im Wertgefühl dominierenden axiologischen Höhenverhältnis. Da aber Werterfüllung (Realisation) selbst wertvoll, Wertzerstörung aber wertwidrig ist, *so wirkt es aus dieser seiner Hintergrundsstellung auf das Wertverhältnis zurück* und trägt einen zweiten Gesichtspunkt der Abstufung neben dem der Werthöhe in die Werttafel hinein.

Nicht der höhere Wert selbst ist vom niederen abhängig, wohl aber seine Realisation von der des niederen. Nicht in der Materie ist die Materie als Element enthalten, nicht in der Wertqualität die Wertqualität, wohl aber ontologisch *in der Erfüllung die Erfüllung* — als ihre Bedingung. So kehrt das Schichtungsverhältnis mit seiner ganzen Gesetzlichkeit latent als *ontologisches Realisationsverhältnis der Werte* hinter deren Ranghöhenverhältnis wieder und setzt diesem das Wertstärkenverhältnis entgegen.

f) Stärke und Höhe in der Sphäre der sittlichen Werte.

Im Gebiet der sittlichen Werte kehrt dasselbe Doppelverhältnis schon deswegen wieder, weil hier jeder einzelne Wert auf einen bestimmten Güterwert (oder eine Gruppe solcher) fundiert ist. Zwar braucht die Höhe des fundierten Wertes der des fundierenden nicht proportional zu sein; wohl aber besteht *eine gewisse Proportionalität zwischen der Stärke des einen und der Stärke des anderen*. Daß Mord, Diebstahl und alle eigentlichen „Verbrechen" auch moralisch als die schwersten Vergehungen empfunden werden, beruht eben darauf, daß die Gerechtigkeit, die in ihnen verletzt ist, auf die elementarsten Güterwerte fundiert ist (Leben, Eigentum usw.). Sie ist die Tugend, welche diese — alle Wertrealisation tragenden —

Digitized by Google

Güter schützt. Daher das einzigartige moralische Gewicht der Gerechtigkeit. Aber dieses Gewicht liegt nicht in ihrer Werthöhe, sondern in ihrer Wertstärke.

Vergleicht man hiermit die höchsten sittlichen Werte, etwa schenkende Tugend oder persönliche Liebe, so leuchtet das Doppelverhältnis unmittelbar ein. An diesen Werten ist keine tiefgreifende Gefährdung möglich; wer ihrer nicht fähig ist, ist deswegen noch kein schlechter Mensch, sein Verhalten bedroht niemanden, es entbehrt nur des höheren moralischen Gehalts. Der niedere Wert ist eben auch im Reich der Tugend der fundamentalere, elementarere, und verlangt daher die erste und unbedingteste Erfüllung. Erst wo er erfüllt ist, wird die Erfüllung höherer Werte sinnvoll. Das ontologische Schichtungs- und Erfüllungsverhältnis greift auch hier im Stärkersein des niederen Wertes durch.

Das ist schon daran deutlich erkennbar, daß nur die niedersten sittlichen Werte als an den Menschen gestellte Anforderung die Form des Gebotes annehmen können — wenigstens des sinnvollen Gebotes. Und doppelt charakteristisch ist es, daß diese Gebote, je elementarer sie sind, um so mehr negativ, als Verbote auftreten (nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht falsches Zeugnis ablegen usw.). Das beweist, daß es sich hier nicht um die Höhe der Werte, sondern um das Gewicht der Unwerte handelt, um die Schwere der Versündigung. Schon die Nächstenliebe läßt sich nur noch in uneigentlichem Sinne gebieten; persönliche Liebe aber läßt sich überhaupt nicht gebieten.

Ebenso charakteristisch hierfür ist das innere Mißverhältnis, das darin liegt, wenn eine Person, welche höheren moralischen Wertes teilhaftig ist, des niederen entbehrt, wenn etwa ein Liebender mißtrauisch oder vertrauensunwürdig ist, ein Weiser unbeherrscht, ein Demütiger unehrlich, ein Stolzer grausam, ein Schenkender feige ist. Niemand glaubt recht an die Tugend solcher Tugendhafter. Und mit Recht — sie trägt den Stempel der Unechtheit, obgleich es evident ist, daß an sich gar kein Widerspruch in solch einem einseitig sittlichen Habitus liegt. Das Mißverhältnis liegt eben tiefer. Der höhere Wert wird sinnlos, hohl, ungediegen, ohne das Fundament des niederen, auch wenn die Materien direkt nichts miteinander zu tun haben. Echte Sittlichkeit erbaut sich von unten auf. Ihr Wesen ist eben nicht das ideale Ansichsein der Werte, sondern seine Erfüllung in der Wirklichkeit. Erfüllung des höheren Wertes aber ruht solide nur auf Erfüllung des niederen.

Der niedere sittliche Wert also ist durchaus der „stärkere". Aber auch hier bedeutet das Stärkersein kein Wertvollersein, sondern nur ein

Digitized by Google

Elementarersein, ein der Basis nach breiteres Bedingungsein innerhalb des ganzen Bereichs realen sittlichen Verhaltens. Der niedere Wert tangiert weitere Kreise des Wertvollen überhaupt; mit seiner Verletzung stürzt viel mehr moralische Ordnung und moralisches Leben ein als mit der Verletzung des höheren. Sein Gebot ist das unbedingtere, gewichtigere. Der höhere Wert dagegen hat den engeren Spielraum, die imponderablere Materie, das ausgeprägtere Fürsichsein. Er steht und fällt allein für sich. Er reißt, wo er verletzt wird, nur weniges mit sich, d. h. nur das, was im Wertrang oberhalb seiner steht. Die Fundamente unterhalb seiner bleiben unberührt. Am deutlichsten wird das am extremen Fall, etwa an der schenkenden Tugend, die ganz „unnützlich" ist, an der nichts weiteres mehr hängt. Ähnlich ist es mit der Fernstenliebe, der persönlichen Liebe und dem ganzen Reich der individuellen Persönlichkeitswerte.

Wie sehr das indirekte Verhältnis von Höhe und Stärke im Gebiet der sittlichen Werte ein durchgehendes ist, sieht man am plastischsten, wenn man eine Reihe von Werten, die möglichst eindeutig in der Rangordnung „aufsteigt", auf die zugehörigen Unwertprädikate hin betrachtet. Der aufsteigenden Linie der Werthöhen — etwa Rechtlichkeit, Wahrhaftigkeit, Nächstenliebe, blinder Glaube, Fernstenliebe, schenkende Tugend — entspricht eine genau ebenso eindeutig absteigende Linie der Wertstärken. Nämlich Unredlichkeit (etwa Stehlen) ist „Verbrechen" (während Nicht-Stehlen noch lange kein Verdienst ist); Lügen ist kein Verbrechen, wohl aber ehrenrührig; Lieblossein ist nicht ehrenrührig, wohl aber sittlich minderwertig; des blinden Glaubens nicht fähig sein ist nicht einmal minderwertig zu nennen, höchstens eine moralische Schwäche; wer aber der großen Leidenschaft für die Idee und des Opfers für zukünftiges Menschentum nicht fähig ist, darf auch nicht moralisch schwach genannt werden, es fehlt ihm nur die sittliche Größe; wer schließlich kein Schenkender ist, kann deswegen doch sehr wohl moralische Größe und Kraft haben, ihm fehlt nur noch eine letzte Höhe über allen großen Zielen, das Ungemeine, der Glanz über seinem Leben.

g) Das Doppelgesicht der Moral.

Blickt man eine solche einheitliche Linie steigender Werthöhe und zugleich fallender Wertstärke entlang, so kann einem die Konsequenz nicht entgehen, daß im Wertreich durchgehend zwei gleich gewichtige Gesichtspunkte der Abstufung walten und daß ihnen zwei entgegengesetzte Vorzugsgesetzlichkeiten entsprechen.

Es erweist sich hier eben als unwahr, daß es nur die eine Vorzugsgesetzlichkeit, nach der Werthöhe, gibt. Es gibt noch eine zweite, die nach

Digitized by Google

der Wertstärke. Sie ist eine durchaus andere als jene, ja der Tendenz nach ihr entgegengerichtet. Sie gibt nicht den höheren, sondern *den niederen Werten den Vorzug*. Und dieser Vorzug der niederen Werte ist für das Wesen der Sittlichkeit ebenso bestimmend wie der der höheren. Nur ist es ein Vorzug anderer Art. Er gilt nicht der Erfüllung der Werte, sondern der Vermeidung der Unwerte. In gewissem Sinne darf man sagen, daß *die Rangordnung der Werte selbst eine doppelte ist* — oder doch eine doppelseitige und doppelsinnige. Denn da die Steigerung der Stärke der Steigerung der Höhe entgegengerichtet ist, so bleibt die Ordnungsfolge als solche dabei durchaus einheitlich. Aber sie ist bipolar, und *beide Pole erheben den Anspruch auf Prävalenz*. Nur eben ist die beiderseitige Prävalenz eine wesensverschiedene. Die niederen Werte haben ihr eigenartiges „Gewicht" den höheren gegenüber, während diese ihre Überlegenheit in der Sinngebung und Lebenserfüllung haben. Denn in den niederen liegt der Sinn des sittlichen Lebens nicht, so wenig als in den höheren seine Grundlagen. So kommt es, daß zweierlei Prävalenz in einer Ordnungsfolge zusammenbestehen kann.

Nun aber besteht Sittlichkeit nicht in den Werten als solchen. Die Werte haben ihr ideales Ansichsein, unabhängig von aller Erfüllung. Sittlichkeit aber ist ihre *Erfüllung am Menschen*, also ein Verhältnis des realen Menschen zu ihnen. Und dieses Verhältnis ist, entsprechend dem Doppelsinn der Rangordnung, *ein zwiefaches* mit zwiefachem Sollen, *zwiefacher Forderung: die niederen Werte nicht zu verletzen und zugleich die höheren zu realisieren*. Dem entspricht die Sachlage, die sich in jeder positiven Moral spiegelt, daß es immer niedere Werte gibt, die schon in ganz anderem Maße *erfüllt sind* als die höheren. An ihnen haftet die negative Forderung und ihr charakteristischer Anspruch vor der positiven vorzugehen.

Man kann aber auch abgesehen davon alle sittlichen Werte einteilen in solche, welche die negative Forderung, und solche, welche die positive Forderung zur Schau tragen. Von der ersteren Art ist vor allem der Grundwert der *Reinheit*, dessen ganzer Inhalt ein negativer ist (Vermeidung des Bösen, vgl. Kap. 42. a.). Ebensosehr gehört die Gerechtigkeit hierher mit der ganzen Reihe ihrer „Verbote", ferner die Beherrschung als innere Begrenzung und Zügelung; ähnlich ist es mit Bescheidenheit, Zurückhaltung, Distanz, Demut. Ja, sogar in der Nächstenliebe ist neben dem positiv Schöpferischen noch ein Zug der Negativität, sofern sie „aus der Not" ihre Anlässe nimmt. Diese Tugenden *vertreten vorwiegend den Wertvorzug der Stärke* in der Sittlichkeit. Den der Höhe vertreten die Tugenden des zweiten Typus — es sind nicht nur die höheren sittlichen Werte, sondern in jeder Schicht

Digitized by Google

gibt es ihrer einige; freilich, je höher hinauf, um so dichter liegen sie. Von dieser Art sind schon die allgemeinen Grundwerte des Edlen und der Fülle, ersteres immer auf das axiologisch Höchste als solches zielend, letzteres ausschließlich positiv auf alle erfaßbaren Werte gerichtet. Dieselbe Tendenz zeigt die Tapferkeit, die Weisheit, die Treue, der Glaube (zumal der blinde) und die höheren Typen der Liebe.

Die Sittlichkeit zeigt ein Doppelgesicht — ihr Symbol ist der Januskopf. Sie erhebt die rückschauende und die vorausschauende Sollensforderung zugleich — nicht zeitlich zurück und voraus, sondern axiologisch. Gäbe es eine absolute Sicherstellung des elementar Wertvollen, könnte der Ernstlichbemühte jemals seiner selbst absolut sicher sein — etwa im Sinne vollkommener Selbstbeherrschung, Redlichkeit, Selbstbescheidung — so könnte er des wachsamen Rückschauens auf das Interessengebiet der niederen Werte freilich entraten und allein aufwärts schauen auf das der höheren Werte, deren Erfüllung noch ganz vor ihm liegt. Aber so ist der Mensch nicht. Keine noch so elementare Forderung wird ihm jemals ganz „zum Naturgesetz" (nach dem Kantischen Ausdruck), immer behält er ihr gegenüber die Freiheit des Für und Wider, immer muß er des Rückfalls gewärtig sein. Alles sittlich Wertvolle ist jederzeit auf der ganzen Linie gefährdet, freilich in unendlich abgestuftem Maße. Das macht es, daß die negative Forderung und mit ihr der Stärkevorzug der niederen Werte bis in die höchsten Stufen menschlicher Moralität aktuell bleibt.

b) Die Antinomie im Wesen des Guten.

Damit aber verschiebt sich der Sinn des Guten. Es braucht von dem, was wir in der Analyse des Guten erschaut haben, nichts abgestrichen zu werden. Das Gute ist und bleibt auch so die „Teleologie des höheren Wertes" (vgl. Kap. 39. h.). Aber das ist nur die eine Hälfte seines Wesens, die positive Seite an ihm. Sie entspricht dem Vorzugsgesetz des Höheren. Diesem steht aber nunmehr das Vorzugsgesetz des Stärkeren entgegen. Es ist die negative Kehrseite des Guten, die auf die Sicherung der Fundamente sittlichen Lebens geht.

Die eine Rangordnung der Werte ist doppelsinnig, an beiden Polen eigenartig akzentuiert. Und da das Gute auf diese Rangordnung bezogen ist, so wird es mit der doppelten Vorzugsgesetzlichkeit, die in ihr waltet, selbst doppelsinnig. Es sind zwei heterogene Vorzugsrichtungen, die beide in ihm Geltung fordern. Und da sie entgegengesetzt sind, so stoßen wir hier auf eine grundlegende, im Wesen des Guten, als des umfassenden sittlichen Grundwertes, angelegte Antinomie: der unbedingte Vorzug der höheren Werte

Digitized by Google

sieht sich durch den ebenso unbedingten Vorzug der fundamentaleren Werte eingeschränkt.

Die spezielleren sittlichen Werte tragen, wie wir sahen, dieser Zweiheit der Forderung Rechnung. Und ebenso läßt sich von hier aus die doppelte Typik der geltenden Moralen übersehen, indem die einen deutlich den stärkeren Werten zugewandt, d. h. vorzugsweise um die Vermeidung des schwereren Vergehens besorgt sind, die anderen den höheren Werten zugewandt, d. h. vorzugsweise um die Erfüllung der inhaltsreicheren Ideale besorgt sind. Alle Moral der Gerechtigkeit, der Beherrschung, der Entsagung, der Reinheit ist vom ersteren Typus; alle Moral der Tapferkeit, der Weisheit, der Fülle, der Treue, der Liebe, oder der sittlichen Größe ist vom letzteren Typus. Die Einseitigkeit der einen ist ebenso menschlich-endlich wie die der anderen. Beide sind gleich halb. Erst eine Moral, welche beide Vorzugstendenzen in einer Synthese vereinigte, dürfte Moral im vollen Sinne des Wortes heißen.

Zu allen materialen Wertantinomien, die vorwiegend zwischen Werten gleicher oder benachbarter Höhe bestehen, kommt also hier — im Wesen des Guten selbst liegend — noch die allgemeine Antinomie des Wertvorzuges zwischen höheren und niederen Werten als solchen. Sie überschneidet sich der Dimension nach mit jenen. Man darf sie mit Recht die ethische Grundantinomie nennen.

i) Die Idee der Synthese beider Vorzugstendenzen.

Ob sie sich für den endlichen Wertblick des Menschen jemals ganz lösen kann, läßt sich nicht voraussehen. Was sich aber deutlich einsehen läßt, ist dieses, daß das Wertgefühl auch hier nach einer Synthese beider Vorzugstendenzen ausschaut — und in dem als einheitlich geforderten, wiewohl konkret nicht einheitlich erschaubaren Wert des „Guten" deutlich auf sie hinausweist. Es ist hier genau so, wie bei den höheren Tugendwerten, die auch vom Wertgefühl als geforderte Synthesen antizipiert, aber nicht in der Einheit eines konkreten sittlichen Ideals geschaut werden können.

Wie dagegen überhaupt die Synthese im Wesen des Guten ausfallen müßte — ihr formales Schema diesseits der inhaltlichen Erfüllung — ist nicht schwer abzusehen. Ist doch die Vorzugstendenz der Stärke eine negative, eine Tendenz nicht zu den Werten hin, sondern von den Unwerten weg; man könnte also sagen: eine Ateleologie der niederen Unwerte (d. h. der schwerer ins Gewicht fallenden). Eine solche aber ist an sich einer positiven Teleologie der höheren Werte gar nicht eigentlich ent-

Digitized by Google

gegengerichtet. Sie stellt sich vielmehr dar als die Fortsetzung derselben Grundtendenz.

Drückt man das positiv aus, so besagt die Synthese zwischen Vorzug der Stärke und Vorzug der Höhe nichts als dieses, daß Sittlichkeit im vollen und echten Sinne es immer zugleich mit der „ganzen" Stufenleiter der sittlichen Werte zu tun hat, daß die niederen Werte niemals gleichgültig werden um der höheren willen, wie diese niemals entbehrlich werden um der fundamentaleren willen. Bedenkt man, wie sehr die Enge menschlich-endlichen Wertbewußtseins gerade in diesem Punkt zur Einseitigkeit neigt, wie labil sein Gleichgewicht gerade an dieser Grenzscheide ist, so leuchtet es ein, daß diese Forderung eine eminent praktische und aktuelle ist; und am meisten für den, der am höchsten hinaus tendiert, denn bei ihm sind die elementaren Grundlagen am meisten gefährdet.

Die Sicherstellung vor Versündigung elementarer Art ist in der Erfüllung höherer Forderungen niemals gewährleistet — nicht mehr jedenfalls als diese in jener. Echte Moralität muß von unten auf bauen und dauernd am Fundament arbeiten; und je höher hinauf sie baut, um so mehr, denn um so mehr hat das Fundament zu tragen. Aber ihr Sinn kann niemals in dieser Arbeit aufgehen, er liegt im Oberbau.

Die Vorzugssynthese im Wesen des Guten besagt nichts als die Forderung der Gediegenheit von unten auf, sofern sie die Bedingung aller echten sittlichen Höhe ist. Und auch hier wiederum ist es klar, daß sowohl die Antinomie als auch die Idee der Synthese sich nicht auf das Verhältnis der Werte selbst bezieht, sondern auf das ihrer Erfüllung. Denn die niederen Werte als solche widerstreiten den höheren nicht, nur der Vorzug ihrer Erfüllung widerstreitet dem Vorzug der Erfüllung der höheren. Die Synthese aber besagt vielmehr die Bedingtheit der Erfüllung der einen durch die Erfüllung der anderen in einem und demselben ethischen Grundhabitus. Wer die Höhe wahrhaft will, muß zu allererst die Fundamente wollen.

Konkreter läßt sich dasselbe so sagen. Verkehrt ist ein moralisches Leben, das den höchsten Werten allein zugewandt ist und die niederen vernachlässigt, als wäre es möglich, jene in der Luft schwebend, ohne Fundamente, zu realisieren. Aber armselig ist ein moralisches Leben, das mit seinen ganzen Intentionen in den niederen Werten gefangen bleibt und aufgeht. Leicht wird eine Moral, die in Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit gipfelt, „pharisäisch". Sie erschöpft sich im Verhüten von Verbrechen und niederster Schlechtigkeit; sie macht selbst die geistige Freiheit, die sie sich erringt, inhaltslos. Aber gefährlich wird eine Moral, die der Persönlichkeit alles einräumt und nachsieht; sie zerstört den Boden,

Digitized by Google

auf dem die Persönlichkeiten wachsen. Die Sinnerfüllung des Menschentums liegt niemals in den Fundamenten des sittlichen Lebens; aber die Erfüllbarkeit eben dieses Sinnes hängt niemals an seinem positiven Gehalt allein. Die Ziele sollen so hoch gesteckt sein, als der Mensch sie nur eben zu erschauen vermag, die Grundlagen aber so fest gefügt sein, als er sie nur eben zu fügen vermag.

Der Irrtümer und Irrwege, welche diese Grundsynthese verfehlen, sind mannigfaltige. Die Mehrzahl der geltenden Moralen und der philosophischen Theorien sind ihnen nicht entgangen. Neben alle Einseitigkeit der geschauten Wertmaterien tritt die grundsätzliche Einseitigkeit der Vorzugstendenz. Neue Moral, die mit dem Anspruch der „höheren Moral" auftritt, verwirft nur zu leicht die alte „niedere" in Bausch und Bogen — ein Irrtum, der sich an ihr rächen muß, selbst wenn sie wirklich die höhere ist. Sie sieht nicht, daß sie ihr eigenes Fundament einreißt.

So erging es Nietzsche mit der Moral des Christentums. Er sah recht: Fernstenliebe ist der höhere sittliche Wert. Aber er hatte dennoch zugleich Unrecht: Nächstenliebe ist der „stärkere" Wert. Daß die Erfüllung des sittlichen Lebens in der Nächstenliebe allein liege, ist der Irrtum des Christentums. Daß Fernstenliebe ohne das Fundament der Nächstenliebe möglich sei, ja auch nur in sich selbst (in ihren Zielen) sinnvoll sei, ist der Irrtum Nietzsches. In der Synthese allein liegt der gegenseitige Halt beider Ideale. Aber die Synthese erschauen ist eine Aufgabe von ganz anderer Größe, als der einen anhangen und die andere verachten.

In diesem Punkte war seinerzeit die Moral des jungen Christentums weiser der alten Gerechtigkeitsmoral gegenüber, die ihr mit Recht armselig erschien, — nämlich weiser in ihrer Tendenz, „nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen." Erfüllung ist der Sinn aller Fortschrittlichkeit im sittlichen Leben. Auflösung des Alten untergräbt das Neue schon im Keim. Immer ist in Wahrheit die Synthese gefordert. Und die ist schwer zu erschauen. Schon die Enge des Wertblickes zieht ihr die Grenze vor. Darum ist das sittliche Leben der Menschheit, geschichtlich gesehen, so wenig fortschrittlich — bei aller Lebendigkeit und allem Ernst menschlichen Sehnens und Mühens.

Das Geheimnis sittlicher Progressivität liegt darin, daß es nur ein Vorrücken auf der ganzen Linie gibt, nicht aber in Bruchstücken, — daß mit der Tendenz auf das Höchste immer zugleich auch die Tendenz auf das Elementarste wachsen muß. Jeder andere „Fortschritt" ist nur ein scheinbarer. Er gibt auf der einen Seite preis, was er auf der anderen gewinnt.

Digitized by Google

64. Kapitel. Wert und Wertindifferenz.

a) Mannigfaltige Höhenlage der Wertskalen und Einheit der Wertindifferenz.

In der Reduktion der Gegensatztafel (Kap. 61. b.) wurde die Ausschaltung des Wertindifferenten und seines Doppelverhältnisses zu Wert und Unwert vorgenommen. Sofern aber jede einzelne Wert-Unwert-Skala einen Indifferenzpunkt in sich schließt, erweist sich dieser als in das axiologische Grundverhältnis doch einbezogen. Und sofern andererseits das Wertindifferente die Stellung des Ontologischen als solchen zum ganzen Bereich der Wertabstufungen bezeichnet, so liegt hierin ein Grenzproblem der Werttafel. Dieses kann also endgültig aus dem Bereich der Wertprobleme nicht ausgeschaltet bleiben. Es verlangt seine besondere Erörterung. Und diese wird um so wichtiger, als sich schon bei jener Ausschaltung zeigte, daß die Rangordnung der Werte in einer ganz bestimmten Beziehung zur Wertindifferenz steht.

Was die Rangordnung der Werte so schwer objektiv faßbar macht, ist neben allen Grenzen der Wertschau noch der Umstand, daß es innerhalb ihrer auf der Höhenskala keinen festen Richtpunkt gibt. Für die Rangordnung der Unwerte, d. h. für die Abstufung ihrer Schwere, die gleichsam die Fortsetzung jener „nach unten zu" bildet, gilt selbstverständlich das Gleiche.

Nun fällt aber die Rangordnung nach ihrer Lage im „Wertraum" in die Dimension der Polarität von Wert und Unwert. In dieser aber gibt es den festen Punkt, auf den alles Wertvollsein und Wertwidrigsein bezogen ist, den Indifferenzpunkt. Er ist der absolute Nullpunkt der Höhendimension. Ihm entspricht — gleichsam durch die ganze Breite des Wertreichs hindurchgehend — ein einheitliches mittleres Niveau, an dem sich ohne Unterschied der materialen und qualitativen Verschiedenheit Wert und Unwert scheiden.

Dieses Niveau der Indifferenz also ist eines für alle material geschiedenen Wertskalen, d. h. für die Skalen jedes einzelnen Wertes und seines zugehörigen Unwertes. Diese Skalen schneiden alle das Indifferenzniveau. Da sie aber mit ihrer sehr verschiedenen Spannweite auch eine sehr verschiedene Höhenlage gegeneinander verbinden, so ist notwendig auch ihre Lage gegen die Wertindifferenz eine sehr verschiedene. Das heißt aber, sofern die Lage der Wertindifferenz für alle eine feste und absolute ist, daß sie in ihrer „absoluten" Höhenlage verschieden sind.

Es gibt solche Wertskalen, deren positiver Pol nur wenig über der Wertindifferenz liegt, deren negativer aber weit unter ihm liegt; und

Digitized by Google

es gibt solche, deren positiver Pol sich zu bedeutender Höhe über dem Niveau erhebt, während der negative dicht unter ihm liegt. Von der ersteren Art sind offenbar die Skalen der niedersten Werte, von der letzteren die der höchsten.

Darin bestätigt sich das axiologische Gesetz, daß die niedersten Werte die stärksten sind, die schwächsten aber die höchsten. Die „Stärke" zeigt sich eben im Tiefstande des Unwertes, d. h. in der Schwere der Versündigung gegen den Wert. Dieses Verhältnis von Höhen und Stärken in ihrer nahezu indirekt proportionalen Stellung ist es, was in der Bezogenheit aller Wertskalen auf das Einheitsniveau der Wertindifferenz seinen schematisch anschaulichen Ausdruck findet.

b) Relativität der Werthöhen und Unwerttiefen auf die Wertindifferenz.

Wer ohne Berücksichtigung dieser Sachlage an die Analyse der Werte herantritt, erwartet unwillkürlich, daß in jeder Wertskala der Indifferenzpunkt den Mittelpunkt bilden müsse, daß immer Wert und Unwert gleichweit von ihm abstehen müssen, daß also etwa die Schlechtigkeit des Unbeherrschten und die Tugend des Beherrschten, oder die Minderwertigkeit des Liebelosen und die Güte des Liebevollen dieselbe axiologische „Größe" bedeuteten, nur mit umgekehrtem Vorzeichen.

Das ist offenbar falsch. Und zwar nicht nur, weil Größen hier nur ein Gleichnis sind und überdies schwer ermeßbar sein dürften, sondern auch falsch der ganzen Auffassung nach. Denn entweder sind die Spannweiten aller Wertskalen gleich groß, oder sie sind nicht gleich groß. Im ersteren Fall nun müßten bei jener Voraussetzung alle Werte gleich hoch über, alle Unwerte aber gleich tief unter dem Indifferenzpunkt liegen. Im letzteren Falle aber müßte dem höherliegenden Wert der entsprechend tiefer liegende Unwert entsprechen; was anders ausgedrückt heißen würde, daß die höheren Werte zugleich die stärkeren, die niederen aber zugleich die schwächeren wären. Beides ist offenbar falsch. Das erste widerspricht der deutlichen Höhendifferenzierung der Werte im lebendigen Wertgefühl (z. B. in der Abstufung der Wertantworten und Unwertantworten), das zweite aber dem Gesetz der Stärke, welches genau das Gegenteil besagt.

Das ändert sich, sobald man das Vorurteil vom „Mittelpunkt" preisgibt. Der Indifferenzpunkt ist nicht notwendig die Mitte der einzelnen Wertskalen. Er liegt vielmehr, je nach der Ranghöhe des Wertes, bald näher zum Wert, bald näher zum Unwert. Er kann freilich auch in der Mitte liegen; und es gibt eine Reihe von Werten mittlerer Ranghöhe, in deren Skalen das annähernd zutrifft

Digitized by Google

(etwa bei der von Tapferkeit und Feigheit, oder von Demut und Hochmut); hier zeigen dann Wert und Unwert annähernd gleich stark ausgeprägten axiologischen Charakter.

Die Verschiedenheit der Stellung des Indifferenzpunktes in den einzelnen Wertskalen bedeutet nun aber keineswegs ein Schwanken der Wertindifferenz selbst. Diese liegt vielmehr fest, als ein einheitliches Niveau, während die Skalen ihrerseits äußerst verschiedene Höhenlagen gegen dieses Niveau einnehmen, was wiederum genau ihrer auch gegeneinander sehr verschiedenen Höhenlage entspricht. So kommt es, daß gerade die einheitliche Bezogenheit der Skalen auf die Wertindifferenz das Gesetz der Stärke bestätigt. Nach diesem Gesetz muß dem höheren Wert nicht der tiefer liegende (gewichtigere) Unwert entsprechen, sondern der höher liegende (geringere).

Das ist es, was an der Relativität aller Skalen auf die eine Wertindifferenz sich sehr einfach verstehen läßt. Ja, man versteht auch, daß, wenn außerdem alle Skalen auch noch von gleicher Spannweite (axiologischer Distanz zwischen Wert und Unwert) wären, die indirekte Proportionalität von Höhe und Stärke geradezu mathematisch genau zutreffen müßte. Daß es Wertverhältnisse gibt, auf welche sie nicht scharf zutrifft, erklärt sich hiernach wiederum leicht aus der Verschiedenheit der Spannweite. Diese Erklärung ist insofern von größtem Wert für das Verständnis des Höhen- und Stärkeverhältnisses, als aus ihr hervorgeht, daß auch in den scheinbaren Ausnahmefällen das Gesetz der Stärke nicht aufgehoben ist, sondern streng durchgeht. Es kompliziert sich nur mit einer anderen Gesetzlichkeit, deren genauere Struktur wir nicht kennen, nämlich mit einer solchen, die das Variieren der Spannweite von Wert zu Unwert in der Vielheit der Skalen betrifft.

Vergleicht man hierzu die im vorigen Kapitel (63. f.) gebrachte aufsteigende Reihe von Werten, so gibt sie in den zugehörigen Wert- und Unwertantworten die Illustration zur Höhenverschiebung der ganzen Wertskalen. Unredlichkeit (Stehlen etwa) ist verbrecherisch; Redlichkeit dagegen erreicht nur eben die Höhe dessen, was zu billigen ist, d. h. sie fällt noch nahezu mit der Wertindifferenz zusammen, erhebt sich nur minimal über sie. Lügen ist ehrenrührig, aber nicht mehr verbrecherisch; Wahrhaftigkeit aber verdient schon durchaus positivere Anerkennung. Liebelosigkeit ist keineswegs ehrenrührig, aber doch sittlich minderwertig, während Nächstenliebe Achtung abzwingt. Unfähigkeit zu blindem Glauben ist nur noch eine gewisse Schwäche, der blinde Glaube aber ist etwas verehrungswürdiges. Uninteressiertheit an Geschick und Zukunft des Menschentums ist kaum noch Untugend zu

Digitized by Google

nennen, sie zeugt nur vom Fehlen sittlicher Größe; Fernstenliebe aber hat durch die Größe ihrer Selbstüberwindung direkt etwas Heroisches und verdient Bewunderung. Schließlich das Fehlen der schenkenden Tugend ist offenkundig überhaupt kein sittlicher Mangel, ihr Vorhandensein aber wirkt als eine Art sittlicher Vollendung.

Vergleicht man die letzten beiden Wertskalen mit der ersten, so zeigt sich deutlich die umgekehrte extreme Stellung zur Wertindifferenz. Bei der Redlichkeit liegt *fast die ganze Skala unterhalb* ihres Niveaus, der Wert erhebt sich kaum darüber; bei der Fernstenliebe und schenkenden Tugend liegt *fast die ganze Skala oberhalb* des Niveaus, der Unwert liegt kaum mehr darunter. Die dazwischen liegenden Werte zeigen ein offenkundiges Ansteigen, ein fortschreitendes „Aufrücken" sowohl der Werte selbst als auch der Unwerte. Die Unwerte rücken dabei näher an das Indifferenzniveau heran, die Werte weiter ab von ihm.

Man kann also hiernach das Gesetz der Stärke auf eine anschauliche Formel bringen: *mit der Werthöhe verschiebt sich die absolute Höhenlage der ganzen Wertskala gegen die Wertindifferenz*, also auch — und zwar in gleichem Sinne — die des *Unwertes*. Bei den höheren Werten liegt die ganze Skala *mehr oberhalb*, bei den niederen *mehr unterhalb* des Indifferenzpunktes. Daher liegt bei den niederen Werten der Unwert *tief unter ihm*, bei den höheren *näher an ihn heran*. Da nun der Tiefenabstand des Unwertes gegen ihn das Maß der Schwere eines Vergehens gegen den Wert angibt, in der Schwere des Vergehens aber die Stärke des Wertes sich zeigt, so folgt aus diesem Diagramm *allgemein und prinzipiell*, was sich bisher immer nur induktiv von den einzelnen Werten aus sehen ließ: daß die niederen Werte die stärkeren sind.

c) Absolut Wertindifferentes und absolut Wertvolles.

Abschließend sei hier noch — unverbindlich — darauf hingewiesen, daß es außer dem gemeinsamen Nullpunkt der Wertskalen noch eine zweite Erscheinungsform des Wertindifferenten, gleichsam als Grenzphänomen der Werttafel gibt.

Die Überschau der Werte erhebt es über jeden Zweifel, daß zunehmende Werthöhe auch Zunahme des Wertcharakters selbst, abnehmende Werthöhe aber auch Abnahme des Wertcharakters bedeutet. Das ist durchaus keine Selbstverständlichkeit. Es könnte sehr wohl auch umgekehrt sein. Ist doch der niedere Wert der stärkere und wird er doch als solcher in der Schwere der Versündigung ebenso unmittelbar empfunden. Aber für das Wertgefühl ist es bezeichnend, daß die *Wertcharaktere der stärksten Werte ihm gerade ver-*

Digitized by Google

blassen, während die der höchsten mit der größten Plastik empfunden werden.

Die elementarsten Werte, wo sie erfüllt sind, werden mit einer gewissen Selbstverständlichkeit hingenommen — so Leben, Gesundheit, Wohlergehen, insbesondere was notwendig zum täglichen Bedarf gehört, darüber hinaus aber auch die meisten nicht notwendigen Besitztümer, sofern man an sie ebenso wie an das Notwendige gewöhnt ist. Den Wert solcher Güter empfindet man eigentlich erst, wo sie einem fehlen. Was man auf diese Weise empfindet, ist also keineswegs ihre Werthöhe, sondern ihre Wertstärke, d. h. die Schwere des Unwertes, des Mangels, der Not, des Bedürfnisses, des Bedrohtseins. Mittelbar wird dann der Wert solcher Güter schmerzlich gesteigert empfunden. Seine Blaßheit ist durch die Not in satte Farben getaucht. Aber diese Farben sind nicht eigentlich die seinigen. Und man braucht sich nur darauf zu besinnen, ob sich das Leben um solcher Güter willen verlohnte, so fällt die geliehene Farbe von ihm ab. Ähnlich ist es im Bereich der sittlichen Werte mit denjenigen, die dort die stärksten sind (wie Gerechtigkeit oder Beherrschung).

Aber überall hier, bei Gütern wie bei Tugenden, ist der Wertcharakter trotz seiner Blaßheit doch noch unmittelbar fühlbar. Das ändert sich erst, wenn man noch eine Stufe weiter zurückgeht zu den elementarsten Wertmomenten, die wir erfassen können, den „allgemeinsten Wertgegensätzen" (vgl. Kap. 31—34). Hier ist das unmittelbare Wertfühlen an der Grenze seiner Empfindsamkeit; es bedarf für jeden dieser Werte schon einer komplexen Überschau der axiologischen Gesamtlage, um ihn sich fühlbar zu machen. Am deutlichsten war das an den modalen Wertgegensätzen (Kap. 32).

Und doch sind auch diese Werte noch nicht die letzten, nicht eigentlich absolute Elemente. Sie sind nur die in dieser Richtung letzten erkennbaren. Daß über sie hinaus weitere Elemente liegen, kann kaum bezweifelt werden; ihr Wertcharakter ist nur nicht mehr fühlbar, er nähert sich der Wertindifferenz. Bedenkt man nun ferner, daß der Wertblick des Menschen gerade in dieser Richtung, über diese Elemente hinaus, die in irreduzibler Pluralität gegeben sind, unentwegt nach einer ersten einfachen Einheit sucht, und daß eine solche notwendig jenseits der Reichweite des Wertgefühls liegen müßte, so liegt der Gedanke nahe, daß dieser irrationale Grenzpunkt des Wertreichs zugleich die Grenze des Wertcharakters selbst sein müßte, d. h. daß er nicht mehr ein Wert, sondern ein absolut Wertindifferentes sein müßte — nämlich eine bloß kategoriale Einheitsbestimmung aller Werte (vgl. Kap. 30. c.). Da es ohnehin eine Fülle kategorialer Bestimmtheiten (Gesetzlichkeiten, Strukturen usw.)

Digitized by Google

gibt, die sich tief in das Wertreich hinein erstrecken, so liegt in dieser metaphysischen Konsequenz gar nichts sonderlich Gewagtes.

Bestimmtes läßt sich hierüber natürlich nicht ausmachen. Nichts ist dunkler im Wertreich (wie wir es heute sehen) als das Problem einer elementaren, vor aller Pluralität gelagerten Einheit. Aber gerade die Gesamtperspektive der Wertmannigfaltigkeit, soweit sie sich übersehen läßt, legt diesen Gedanken nahe. Denn die Abnahme des fühlbaren Wertcharakters „nach unten zu" unterliegt keinem Zweifel. Ein absoluter Grenzwert in dieser Richtung — wenn es ihn gibt — muß notwendig auch Grenze des Wertvollseins selbst sein. Das aber ist das absolut Wertindifferente. Der ideale „Anfang" des Wertreichs liegt im Niveau des axiologischen Nullpunktes.

Das ergibt weiter einen neuen Gesichtspunkt der Gesamtdisposition der Werttafel. Gesetzt, ihr idealer „Anfang" sei kein Wert, wie ist dann ihre Entfaltung und schließliche Kulmination zu denken? Sie müßte offenbar in einen Wert auslaufen, dessen axiologischer Charakter den absoluten Gegenpol zum Anfang bildete, — also in ein allseitig Wertvolles, ein im Sinne der Wertumspannung „absolut Wertvolles". Daß wir ein solches ebensowenig konkret erschauen können wie ein absolut Wertindifferentes, ist aus der Analyse der höheren Werte zur Genüge klar geworden. Zugleich aber wurde aus ihr klar, daß alle Wertmannigfaltigkeit — zumal wo sie Gegensätzlichkeit oder Komplementärstellung zeigt — gebieterisch auf Wertsynthesen hindrängt, wovon das ewige „Ausschauen" des Wertgefühls selbst beredtes Zeugnis ablegt. Insofern ist der Gedanke einer höchsten Synthese aller Werte durchaus kein müßiges Phantasiespiel. Ein in diesem Sinne verstandener „oberster Wert" wäre in der Tat das strenge Gegenstück zum absolut Wertindifferenten des Anfangs. Wie im letzteren der Wertcharakter verschwindet, so müßte im absolut Wertvollen — d. h. in der extremen Steigerung des Wertcharakters alle materiale Differenz verschwinden. Denn alle mögliche Wertmaterie wäre hier vereinigt. Hier wäre das Maximum an Inhalt wie an Wert, dort das Minimum.

d) Anfang und Ende des Wertreichs.

Bezieht man auf diese Perspektive das Gesetz der Höhenlagerung der Wertskalen, nach welchem dem höheren Wert auch der höher liegende (d. h. der geringere) Unwert entspricht, so müßte im „Anfang" der Wertmannigfaltigkeit, wo der positive Pol der Skala ins Niveau der Wertindifferenz fällt, der negative am tiefsten unter ihm liegen; d. h. er müßte der schwerste und absolute Unwert sein, das absolut Wertwidrige, in dem aller Wertgehalt vernichtet ist. Dagegen müßte im „Ende"

Digitized by Google

des Wertreichs, das seine Vollendung ist, wo der positive Pol der Skala am höchsten liegt, der negative gleichfalls die höchste für einen Unwert mögliche Grenzlage einnehmen; d. h. er müßte in eben dasselbe Niveau der Wertindifferenz fallen, in dem am „Anfang" der positive Pol lag.

So ergäbe sich denn freilich eine strenge Symmetrie der ganzen Disposition. Die Wert-Unwert-Skala des höchsten Wertes läge ganz oberhalb, die des niedersten ganz unterhalb der Wertindifferenz. Der Unwert der ersteren fiele der axiologischen Höhe nach mit dem Wert der letzteren zusammen. Dieser Identität der Höhenlage brauchte weder die material extreme Verschiedenheit noch auch der prinzipielle Gegensatz von Wert und Unwert zu widerstreiten. Der letztere kehrt in den Nullpunkt selbst hineinprojiziert wieder. Er erhält sich im Verschwinden der Distanz.

Zwischen Anfang und Ende aber läge die ganze Mannigfaltigkeit der Werte. Wir kennen weder die untere noch die obere Grenze des Wertreichs, und alle Gedanken über sie (auch die hier angedeuteten) bleiben Vermutungen. Auch von der Mannigfaltigkeit der Materien und ihrer Höhenordnung kennen wir nur einen mittleren Ausschnitt. Aber in diesem Ausschnitt wenigstens ist die Verschiebung der Skalen, deren Extreme die untere und die obere Grenze bilden müßten, deutlich erkennbar.

Digitized by Google

Dritter Teil.

Das Problem der Willensfreiheit

(Metaphysik der Sitten).

I. Abschnitt:
Kritische Vorfragen.

65. Kapitel. Der Problemanschluß.

a) Die stellungnehmende Instanz im Menschen.

Die Werttafel ist die eine Hälfte des ethischen Problems. Die andere Hälfte ist die Metaphysik der sittlichen Akte. In deren Zentrum steht das Problem der Willensfreiheit.

Sittlichkeit besteht nicht in den Werten als solchen. Sie ist ein anderes, ist reales Menschenleben, Erfüllung der Werte am Menschen. Aber da die Erfüllung wiederum im Verhalten des Menschen allein liegen kann, so tritt neben der Wertfrage nunmehr die neue Frage in den Vordergrund, welche Instanz im Menschen sein Verhalten den Werten gegenüber bestimmt.

Diese Instanz ist nicht Wertschau oder Wertgefühl. Es ist überhaupt keine erfassende, sondern eine entscheidende, zum Erfaßten Stellung nehmende Instanz. Wäre es schon mit dem Erfassen getan, so käme es auf den Satz des Sokrates heraus, daß Tugend Wissen sei. Aber Wissen ist noch lange nicht Tugend — ganz zu geschweigen dessen, daß es auch zum Wissen nicht ohne die Hinwendung kommt, die schon auf grundsätzlicher innerer Stellungnahme beruht. Vertieft man sich nun in diese Sachlage, so findet man im Seelenleben ein Gewirr von Mächten äußerer und innerer Provenienz, die alle an ihrem Teil bestimmend sind für das reale Verhalten einer Person. Und auch das innere Verhalten, die bloße Gesinnung, ist schon reales Verhalten. Gewiß lösen auch gefühlte Werte unmittelbar Stellungnahme aus — für den erfaßten Wert, gegen den Unwert —, aber dieses Moment der Stellungnahme ist nur eines unter vielen, und keineswegs das elementarste. Was also gibt dem realen Verhalten die Richtung, sofern es doch „in

Digitized by Google

der Macht" des Menschen liegt, sich für oder wider einen gefühlten Wert zu entscheiden?

Dieses Etwas im Menschen ist eben dasselbe, was man mit dem „freien Willen" meint. Und in diesem Sinne ist der Satz zu verstehen, daß sittliche Werte wesensgemäß auf Willensfreiheit bezogen sind. Gemeint ist eben mit diesem Satz, daß sie nur an Akten auftreten, in denen auf irgendeine Weise solch eine entscheidende Instanz mitspricht (vgl. Kap. 38. a.). Es ist das Eigentümliche des sittlichen Wertes und Unwertes, daß er der Person „zugerechnet" wird, daß ihr Schuld, Verantwortung, Verdienst zufällt. Die Person ist nicht einfach mit dem Wert (oder Unwert) behaftet, sie gilt auch als Urheber von Erfüllung und Verfehlung. Man meint mit dieser Urheberschaft etwas ganz schlichtes: wer Unrecht tut, der „konnte" gleichwohl recht handeln; wer lügt oder Vertrauen bricht, „konnte" doch anders; er war nicht gezwungen, es stand bei ihm die Wahrheit zu reden oder erwiesenes Vertrauen zu rechtfertigen. Und nur sofern es „bei ihm stand", handelt es sich um wirkliche Lüge oder Vertrauensbruch. Ebenso, wer recht tut, die Wahrheit spricht usw., ist nur insofern wirklich gerecht und wahrhaftig, als es bei ihm stand auch anders zu tun.

Man sieht hierbei freilich sogleich, daß der Ausdruck „Willensfreiheit" zu eng ist. Die sittlichen Werte haften ja keineswegs den eigentlichen Willensphänomenen allein an. Der Titelbegriff der Willensfreiheit, durch den ein ganzer Problemkomplex benannt ist, reichte gut zu für eine bloße Sollens- und Zweckethik. In einer solchen sind Handlung und Wille die Grundphänomene. Aber schon in der Gesinnung, noch ganz diesseits alles eigentlichen Wollens, ist Entscheidung und Stellungnahme. Ja, überhaupt alles Verhalten einer Person, einerlei ob äußerlich in die Erscheinung tretend oder nicht, alle Einstellung, Richtung, Haltung in ihr, fällt schon in gleicher Weise unter die gleichen sittlichen Wertmaßstäbe, ist also schon in gleicher Weise auf Freiheit bezogen.

Es ist also nicht eine wörtlich verstandene Freiheit des „Willens" allein, um die es sich handelt; es ist die Freiheit aller inneren Stellungnahme und Richtunggabe. Der Terminus „Willensfreiheit" — der sich einmal eingebürgert hat und nicht leicht zu ersetzen ist — wird im Folgenden immer in diesem erweiterten Sinne zu verstehen sein. Daß die nächstliegenden Orientierungsphänomene nichtsdestoweniger Wille und Handlung sind, wird dadurch natürlich in keiner Weise beeinträchtigt.

b) Der Mensch als Vermittler von Wert und Wirklichkeit.

Noch eine zweite Problemlinie ist es, die auf das Freiheitsproblem hinausführt. Sie liegt in der Metaphysik des Sollens (vgl. Kap. 19. b.).

Digitized by Google

Im Wesen der Werte liegt es, daß sie das Reale nicht unmittelbar determinieren, wie Kategorien, sondern nur ein Seinsollen ausdrücken, welches überall da aktuell wird, wo das Reale ihm nicht entspricht. Werte dringen nicht wie ontologische Gesetze unwiderstehlich durch, sich alles Reale unterwerfend; ihr ideales Seinsollen besteht ganz unabhängig von Erfüllung und Unerfülltsein. Es hat von sich aus keine reale Kraft, sich durchzusetzen. Erst wo sich ein Wesen findet, das die Sollensforderung aufgreift und sich für sie einsetzt, beginnt sein Gesetz ins Reale zu dringen.

Die eigenartige Stellung des Menschen zu den Werten besteht nun eben darin, daß er ein solches Wesen ist. Er ist es als personales Subjekt, dank den eigenartigen Qualitäten und Fähigkeiten eines solchen, seiner Fühlung mit dem Wertreich, seiner Aktivität, Providenz, Entschlußfähigkeit und Zwecktätigkeit. Es sind, wie man leicht sieht, diejenigen Charaktere des Subjekts, die es zur „Person" erheben und an ihm die Wertfundamente seiner Akte ausmachen (vgl. Kap. 36. b—g).

Unter diesen ist es die Entschlußfähigkeit, in der am sichtbarsten das Moment der Freiheit steckt. Das ist außerordentlich wesentlich für die metaphysische Sachlage. Wäre die Person gezwungen der Sollensforderung aller erfaßten Werte zu folgen, so wäre sie zwar auch Vermittler zwischen Wert und Wirklichkeit, auch Angelpunkt des Sollens im Sein, aber ein passiver Angelpunkt, ein gezwungener Vermittler. Sie wäre kein Wesen, an dem sich eigenartige Wertqualitäten zeigen könnten; sie könnte wohl Sachverhaltswerte außer sich, aber nicht sittliche Werte an sich selber realisieren. Der Mensch wäre den erfaßten Werten gegenüber willenlos.

Von dieser Art ist in Wirklichkeit die Vermittlung nicht, die dem Menschen zufällt. Er ist durchaus kein absolut getreuer Vermittler, er handelt unter Wertgesichtspunkten nicht wie unter einer Notwendigkeit. Wäre ihm auch vollkommener Wertblick und unbegrenztes Können gegeben, er würde die Welt nicht vollkommen machen. Er muß sich für jedes Einzelne, was ihm als wertvoll einleuchtet, mit seiner Person einsetzen, sofern es durch ihn real werden soll. Und das eben ist es, wozu er durch das bloße Einleuchten niemals genötigt ist. Er ist also, wiewohl er das einzige Wesen ist, das die Sollenstendenz an das Leben vermittelt, dennoch ein höchst unvollkommener Vermittler. Ein Automat — wenn es ihn für solche Funktion geben könnte — wäre vollkommener. Aber solche Vollkommenheit ist nicht Sittlichkeit, sondern einfache Nützlichkeit; sie könnte nur den Wert eines Mittels haben. Gerade die Unvollkommenheit des Menschen im Hinblick auf die große Aufgabe, die ihm in der Welt zufällt, ist seine Überlegenheit.

Digitized by Google

Denn so allein ist er sittliches Wesen: die Unvollkommenheit ist seine Freiheit. Sie besteht eben darin, daß er nicht wie der Automat gezwungen ist ein ihm Vorgezeichnetes zu tun — und sei es auch ein von den höchsten Werten Vorgezeichnetes — sondern immer wenigstens prinzipiell die Möglichkeit behält, es nicht zu tun.

c) Unabhängigkeit der prinzipiellen Bezogenheit auf Freiheit vom aktuellen Entscheiden im Einzelfall

Dieser metaphysische Freiheitsbegriff ist offenbar genau derselbe wie derjenige, der sich im Wesen der Stellungnahme ergab. Damit schließen sich die beiden Problemkreise unseres ersten und zweiten Teiles ineinander. Beide führen, wiewohl auf verschiedener Linie, zu der Einsicht hin, daß Freiheit eine Grundbedingung der Möglichkeit aller sittlichen Phänomene ist. Das metaphysische Wesen der Person hängt an ihr nicht weniger als der Sinn der Sittlichkeit. Damit aber ist ihr Bestehen noch nicht erwiesen. Denn es ist eine lange Reihe von Aporien, die an ihr haftet. Diese herauszuarbeiten und zu bewältigen ist jetzt die Aufgabe.

Erweist es sich nämlich, daß die Bedingung nicht erfüllt ist, so fällt auch alles hin, was sich über ihr erhebt; die sittlichen Werte sind dann keine eigentlich sittlichen, ihr spezifischer Unterschied von Sachverhaltswerten geht dann verloren. Der Mensch ist dann auch kein sittliches Wesen; was an ihm wie Moralität aussieht, sind einfach gewisse nützliche oder sonstwie wertvolle Qualitäten, die ihm je nach der Konstellation der ontologischen Verhältnisse zukommen oder nicht zukommen — wie auch Dingen je nach ihrer Beschaffenheit Wertqualitäten zukommen oder nicht. Aber Mißbilligung, Verachtung, Empörung, oder Anerkennung, Verehrung, Bewunderung könnten diese Qualitäten so wenig hervorrufen wie die von Dingen. Mit einem Wort, der ganze Sinn der Sittlichkeit wird zunichte, wenn die Freiheit sich als Illusion erweist.

Das ist von denen, die es sich leicht gemacht haben mit der Freiheitsfrage — und mancher berühmte Name wäre hier zu nennen —, immer wieder bestritten worden, und wird auch heute noch von solchen bestritten. Wohl in keinem Problem hat die Technik der glänzenden Formulierungen, die das Undurchschaute verschleiern, täuschender und verführender gewirkt als in diesem. Und vielleicht auch in keinem ist der Mensch so geneigt, der Verführung zu verfallen. Zum gefühlsmäßigen Geneigtsein kommt noch der Umstand, daß es viel leichter und befriedigender ist einer intuitiv erhaschten „Lösung" Raum zu geben, als die Problemkette unbeirrt zu verfolgen, ohne auf Resultate zu schielen, und ohne zu wissen, wohin einen die Konsequenzen führen. Ja, es mag manchem vermessen erscheinen, die größten Grundfragen

Digitized by Google

des Lebens so auf die Schneide eines einzigen Entweder — Oder zu stellen. Man vergißt dabei nur, daß nicht der Mensch die Probleme macht, sondern daß eben jenes Leben, dessen Rätsel er nicht aufheben kann, sie ihm aufgibt.

Es ist von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis der ethischen Phänomene, die Konsequenzen an diesem Punkte in strenger Genauigkeit zu ziehen, sie nicht zu übertreiben, aber sich auch mit keiner Halbheit zu begnügen.

Das Stehen und Fallen der sittlichen Phänomene — als sittlicher — mit der Willensfreiheit ist nicht so zu verstehen, als gäbe es ohne Freiheit keine Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit usw.; es gibt vielmehr diese Phänomene ausnahmslos und ohne Abstrich auch dann, es sind dann nur keine eigentlich sittlichen Phänomene. Der ontologisch qualitative Charakter des Verhaltens einer Person ist offenbar ganz unabhängig davon, ob die Person „auch anders konnte" oder nicht. Nur der moralische Charakter des Verhaltens ist nicht unabhängig davon. Eine Tugend ist Gerechtigkeit nur, sofern die Person wenigstens prinzipiell auch die Möglichkeit hatte ungerecht zu sein; Nächstenliebe nur, sofern die Person auch lieblos hätte sein können. Das heißt keineswegs, daß der moralische Wert der Liebe um so größer ist, je größer für die Person die Versuchung war lieblos zu sein. Das würde den Sinn des sittlichen Wertes vollends auf den Kopf stellen. Im Gegenteil, je gefestigter ein Mensch in der Tugend ist, um so größer sein sittlicher Wert. Das heißt aber doch, je weniger er im Einzelfall einer besonderen „freien" Willensentscheidung bedarf, um das Rechte zu treffen, um so höher steht er gerade sittlich.

Die Freiheit, um die es sich hier handelt, betrifft also gar nicht den jedesmaligen Konflikt der Motive. Sie besteht auch dort, wo überhaupt kein sichtlicher Konflikt vorliegt, keine eigentliche Entscheidung getroffen wird. Sie besteht lediglich in der prinzipiellen Möglichkeit, im Nichtgezwungensein. Diese prinzipielle Basis aber muß bestehen bleiben. Ohne sie schlägt das sittliche Sein — auch in seiner höchsten Vollkommenheit — restlos in sittlich indifferentes Sein um; wohlverstanden, nicht in wertindifferentes überhaupt — denn die Qualitäten des menschlichen Verhaltens bleiben in ihrem „Sachverhaltswert" (etwa dem anhangenden Güterwert für andere) davon unberührt — sondern eben nur in „sittlich" indifferentes, nicht zurechenbares, nicht verantwortliches, nicht schuldvolles und nicht verdienstvolles.

Das Verhältnis zwischen Freiheit und sittlichem Wert läßt sich dem zwischen fundierendem Güterwert und sittlichem Wert vergleichen. Auch dieses ist kein quantitatives. Die Höhe des sittlichen Wertes nimmt

Digitized by Google

nicht mit der des Güterwertes zu und ab (vgl. Kap. 26. a.), dennoch ist letzterer das Wertfundament des ersteren, mit ihm steht und fällt der sittliche Wert. Hier nun ist es mutatis mutandis ähnlich. Sittlicher Wert ist nur prinzipiell auf Freiheit bezogen, die Person muß „überhaupt" die Möglichkeit haben sich so oder anders zu verhalten. Wie groß für sie der Konflikt, wie stark die Gegenmotive sind, darauf kommt es nicht an. Gewiß wird sich ein Mensch seiner Freiheit am ehesten bewußt, wenn er vor eine aktuelle Entscheidung gestellt ist. Aber sein prinzipielles Frei-Sein besteht gar nicht im Bewußtsein der Freiheit, sondern offenbar unabhängig von diesem. Und der sittliche Wert ist eher noch um so höher, je weniger es einer besonderen Entschließung bedarf, je stationärer die Grundhaltung schon ist. Aber die Grundhaltung selbst, die dann eben Trägerin des sittlichen Wertes ist, beruht schon auf Freiheit; sie ihrerseits hätte an sich auch anders sein können. Und verfolgt man die Kette der Akte, in denen sie sich herausgebildet hat, weiter zurück, so stößt man unbedingt irgendwo auf primäre Stellungnahme. Daß sich die letztere psychologisch, als Akt, gemeinhin nicht aufzeigen läßt, hat dem gegenüber genau so wenig zu bedeuten wie etwa im Erkenntnisproblem die psychologische Unaufzeigbarkeit der Erkenntnisbedingungen.

Es läßt sich schon von hier aus sehen, wie sehr das ethische Freiheitsproblem ein unpsychologisches ist, und wie sehr man es verfehlen muß, wenn man nach seinen Ansatzpunkten im Gebiet der psychischen Tatsachen sucht.

d) Extreme Fälle als Probe aufs Exempel.

Man verschließt sich den Einblick in diese Sachlage, sobald man das Problem künstlich zuspitzt oder abstumpft. Die These der prinzipiellen Bezogenheit auf Freiheit trifft ohne Abstrich auf alle sittlichen Werte zu. Sie wird aber sehr zweifelhaft, wenn man in ihr etwas mehr erblickt, als in ihr liegt, — etwa die Behauptung, daß es besondere, aufzeigbare Freiheitsakte gebe. Es gibt sittliche Werte, die solche Sinnverschiebung direkt als falsch erweisen.

Von dieser Art ist der Wert der Reinheit und alles was ihm verwandt ist, wie Unschuld, Einfalt, Geradheit, Schlichtheit des Wesens u. a. m. Eine „Entscheidung" des Menschen im Sinne der Reinheit ist zwar keine Unmöglichkeit, und in manchem Phänomen moralischer Umkehr oder Sinnesänderung (auch wohl Reue) läßt sie sich sogar aufweisen. Aber weder bringt es die Umkehr jemals wieder zur einmal verlorenen Reinheit, noch kennt der wirklich Reine solche Umkehr. Reinheit läßt sich nicht nur nicht strebend, sondern überhaupt nicht verwirklichen.

Digitized by Google

Fragt man nun dagegen, wo denn das Freiheitsmoment in ihr sei, oder ob sie etwa eine Ausnahme bilde und gar nicht auf Freiheit bezogen sei, so verfehlt man schon in der Frage den Sinn der sittlichen Freiheit. Denn Reinheit ist verlierbar und ist von dem Augenblick ab, wo sie als sittlicher Wert der Person in Frage kommt, auch schon in ihr bedroht. Es ist die Wahrung der Reinheit gegen sittliche Schuld, in der das Freiheitsmoment hier verkappt liegt. Denn die Reinheit eines Wesens, das überhaupt nicht die Möglichkeit hätte sich sittlich zu vergehen, wäre — selbst in ihrer Vollkommenheit — zwar noch Reinheit, aber nicht sittlicher Wert. Solche Reinheit stünde auf einer Stufe mit der Unschuld des Tieres.

In anderer Weise irreführend ist der Wert der Persönlichkeit. Die Eigenart seines individuellen Ethos wählt sich der Mensch jedenfalls nicht; er findet sie vor — mit allem, was sonst zu seinem Menschsein gehört. Ja, er kann auch den vorgefundenen Persönlichkeitswert nicht zum Gegenstand seines Wollens machen, er würde ihn gerade damit am meisten verfehlen. Dennoch trägt er Verantwortung für Erfüllung und Verfehlung dieses Wertes. Verfehlung z. B. ist es, wenn er sich ganz in die Uniformität allgemeiner sittlicher Forderungen verliert, oder gar der „Tyrannei" einzelner Werte verfällt; desgleichen wenn er in Nachahmung fremder Eigenart an der eigenen vorbeilebt oder sich in gesuchter Originalität eine zu geben sucht, die er nicht hat. Ihm fällt in allen diesen Fällen die Schuld an der Verfehlung seines eigenen Wesens zu. Er „konnte" auch anders. Und selbst wo er im Einzelfalle tatsächlich nicht anders hätte wollen können, da bleibt doch bestehen, daß er überhaupt und prinzipiell anders konnte. Dazu ist es gar nicht nötig, daß ihm sein ideales Ethos irgendwie faßbar vor Augen stände oder gar Ziel seines Strebens wäre; es genügt, daß er irgendwie innerlich Fühlung mit ihm hat, daß es eine bestimmende Macht in ihm ist, nicht anders als andere gefühlte Werte auch. Darauf daß es eine Macht sei, kommt hier alles an. Ob und wieweit der Mensch dieser Macht Raum gibt — er kann es ja auch leicht zu viel tun, zum Nachteil der allgemeinen Werte —, das muß auf irgendeine Weise doch „bei ihm stehen", ob es gleich mit Abwägen und wählender Überlegung nichts zu schaffen hat.

Darin aber liegt das Freiheitsmoment, das auch im Persönlichkeitswert stillschweigend vorausgesetzt ist.

c) Methodologische Stellung des Freiheitsproblems.

Diese extremen Fälle beweisen, daß sich die Freiheitsfrage auf die ganze Problemfront der Ethik erstreckt. Sittliche Werte wie sittliche Akte verlieren ohne die Grundlage der Freiheit ihren eigentlichen Sinn.

Digitized by Google

Es sind Werte und Akte eines prinzipiell freien Wesens. Ist der Mensch kein solches Wesen, so sind seine Akte weder sittlich wertvoll noch wertwidrig, und er selbst ist weder gut noch böse.

So greift die Freiheitsfrage wieder zurück an die ersten Grundlagen. Sie wirft das Problem der ersten Grundbedingung sittlichen Seins auf. Sie hätte also, wenn es möglich wäre in der Ethik rein der ratio essendi zu folgen, ganz zu Anfang untersucht werden müssen; ist doch alles Weitere, alle Untersuchung über das Wesen von Wert, Sollen, Person, Wille, Handlung, Gesinnung, ja auch die Analyse der sittlichen Werte, in Wirklichkeit schon auf der Voraussetzung der Freiheit basiert.

Daß die Untersuchung einen anderen Weg nehmen, daß sie das metaphysische Grundproblem bis zuletzt zurückstellen mußte, hat rein methodologische Gründe. Das Freiheitsproblem ist das schwierigste Problem der Ethik, ihr eigentliches exemplum crucis. Schon den Begriff der Freiheit richtig zu fassen, setzt eine Orientierung auf der ganzen Linie der inhaltlichen Probleme voraus. Man kommt also tatsächlich an die Freiheitsfrage erst heran, wenn man die Sachlage von Grund aus vor Augen hat, vor allem aber erst, nachdem man sich über Wesen und Inhalt der sittlichen Prinzipien Klarheit geschaffen hat. Diese Prinzipien nun sind die Werte. Das ist der Grund, warum die Werttafel voraus zu entwickeln war — auf die Gefahr hin, daß sie illusorisch bleibe, falls sich hernach ihre metaphysische Grundbedingung nicht sollte erweisen lassen.

Und so ist es denn eine innere Notwendigkeit, jetzt mit dem Rückgang auf die Grundfrage alles Bisherige wieder in Frage zu stellen und es darauf ankommen zu lassen, ob es sich rechtfertigt oder nicht. Alle Aporetik — und vollends eine metaphysische — läßt sich erst auf Grund einer Überschau der Phänomene entwickeln. Überschau der Phänomene aber ist in diesem Sinne das Meiste, was die beiden ersten Teile gebracht haben. Alle theoretischen Ausblicke sind bisher nur Vorblicke, Antizipationen. Sie sind naturgemäß alle so beschaffen, daß der positive Freiheitsbegriff, falls er sich rechtfertigen läßt, nur noch in sie eingesetzt zu werden braucht, um ihnen inneren Halt zu geben. Das Übrige fügt sich dann von selbst zusammen.

Ob dieser Halt ihnen zu Teil wird, ist jetzt die Frage.

66. Kapitel. Zum geschichtlichen Werdegang des Freiheitsproblems.

a) Zur Vorgeschichte.

Ob man ein einziges Sittengesetz oder ein ganzes Reich von Werten als Prinzip moralischer Bewertung gelten läßt, macht für die Frei-

Digitized by Google

heitsfrage keinen Unterschied. Jeder einzelne sittliche Wert ist, rein für sich und unabhängig von allen anderen, schon auf Freiheit bezogen. Darum ist die Voraussetzung der Freiheit in Wahrheit aller Moral gemeinsam, einerlei welcher Wert in ihr als maßgebender herausgegriffen ist. Freilich nicht jeder Wert läßt sich in imperativische Form fassen — nicht jedem Seinsollen entspricht ein Tunsollen, und Gebote können nur ein Tunsollen ausdrücken —, wohl aber steht hinter jedem Tunsollen ein Seinsollen, hinter jedem sinnvollen Imperativ ein Wertgehalt. Was also Kant vom Boden des kategorischen Imperativs aus über die Freiheitsfrage ausmachte, das muß, soweit es richtig gesehen ist, auch für jede Behandlung der Frage vom Boden einer Wertmannigfaltigkeit aus in Kraft bleiben.

Das ist insofern von Wichtigkeit, als die Kantische Philosophie zuerst das Freiheitsproblem in Schärfe gestellt hat. Diese Problemstellung besteht unabhängig von der Art der Lösung, die Kant bringt. Man kann letztere ablehnen, oder doch für unzureichend halten, und doch zugleich die erstere voll anerkennen. Was Kant in der bloßen Aufstellung seiner „dritten Antinomie" geleistet hat, ist ein Wendepunkt in der Geschichte der philosophischen Ethik. Was seitdem für die Freiheitsfrage geschehen ist, tritt dagegen ganz in den Hintergrund. So ergibt es sich ganz von selbst, daß die von Kant geschaffene Ausgangsstellung auch unseren Ausgang bilden muß.

Die ältere Ethik hat es sich mit der Willensfreiheit erstaunlich leicht gemacht. Die antiken Denker lassen sie mit einer Selbstverständlichkeit als ausgemacht gelten, die deutlich zeigt, wie wenig sie die metaphysischen Schwierigkeiten kennen, über die sie sich damit hinwegsetzen. Sie fühlen mit Recht, daß es ohne die Freiheit nicht geht, daß der Sinn von moralischen Qualitäten, Tugend, Billigung, Mißbilligung gebieterisch die Freiheit involviert; und sie tragen diesem geschauten Sachverhalt Rechnung, indem sie eben einfach den Menschen als frei gelten lassen. Aber sie sehen nicht, wie damit das Vorhandensein seiner Freiheit noch keineswegs erwiesen ist. Denn an sich könnte es ja auch umgekehrt so sein, daß der Sinn von Tugend oder Billigung ein angemaßter wäre. Freilich würde damit die Moralität selbst hinfällig, die Ethik der Skepsis preisgegeben. Aber eben diese gewaltige Alternative, in der von Grund aus alles auf dem Spiel steht, ist es ja, worum es sich im Freiheitsproblem handelt.

Man kann alle solche undiskutierte Bejahung der Willensfreiheit naiv nennen. Sie kennt die Tiefe der Aporien nicht, die sie heraufbeschwört; darum macht sie sich keinen weiteren Gedanken darüber. Von dieser Art ist die von Platon in mythologischer Form proklamierte

Digitized by Google

Freiheit der Wahl[1]); desgleichen des Aristoteles Behauptung, es stehe dem Menschen frei, darum zu wissen, was gut sei, und tugendhaft zu sein[2]). Ein wenig näher zu einer aporetischen Erwägung steht schon der bei den Stoikern terminologisch fest gewordene Begriff des ἐφ' ἡμῖν (dessen, was „bei uns steht" zu tun oder nicht zu tun): läßt sich doch darauf das Motiv der συγκατάθεσις beziehen, die ein „inneres Zustimmen" besagt[3]). Doch sind auch in der Stoa diese Ansätze nur sporadisch; mit ihnen verschlingen sich andere Gedankenfäden weit oberflächlicherer Art, die den Freiheitsbegriff selbst ganz verschieben. Auch findet sich unverbunden neben dem ἐφ' ἡμῖν der Begriff einer „Freiheit von den Affekten", oder gar einer Freiheit im Gehorsam gegen die „Natur", d. h. gegen das allgemeine Weltgesetz (λόγος), was genauer besehen gerade das Gegenteil von Freiheit ist. Auch Plotin bleibt im Banne der letzteren Vorstellung, wenn er ihr auch andere Namen gibt.

In der Patristik und Scholastik tritt das Problem schon tiefer gefaßt auf; aber es ist nicht so sehr die sittliche Freiheit, um die es hier geht, als die religiöse, nicht Freiheit dem Weltlauf gegenüber, auch nicht den sittlichen Forderungen als solchen gegenüber, sondern Freiheit Gott gegenüber. Wie kann, wo göttliche Vorsehung und Allmacht waltet, dem Menschen seine Selbstbestimmung bleiben? Dieses Problem ist für sich gewichtig, aber es ist ein anderes. Für die Ethik nun ist die Vermengung mit ihm besonders nachteilig, weil sittliche Freiheit weit weniger verlangt als religiöse, d. h. weil einem allmächtigen und allwissenden Wesen gegenüber die Frage eines Spielraums eigener Entscheidung des endlichen Wesens natürlich von vornherein viel ungünstiger steht als bloßen Geboten oder Werten gegenüber, die als solche ja keine Vorsehung ausüben. Das ethische Freiheitsproblem bleibt hier, obgleich es mit hineingezogen ist in das religiöse, dennoch als solches unerörtert, ja unerkannt.

Es bedurfte erst wieder einer geflissentlichen Herauslösung aus der metaphysischen Verschlingung mit dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, um das reine ethische Freiheitsproblem erst einmal wiederzugewinnen. Diese Ablösung geschah erst in der Neuzeit, und zwar von Seiten derjenigen Denker, welche die Freiheit dem Kausalgefüge des Weltlaufs opferten. Als klassischer Sprecher einer solchen Theorie galt den Späteren — nicht etwa einer der seichten

[1]) Platon, rep. X. 617 e.

[2]) Aristoteles, Eth. Nicom. III. 1113 b 2 — 1114 b 25.

[3]) Vgl. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta II, frg. 1006 und 1007. Hier liegt das Bruchstück einer ganzen Dialektik des metaphysischen Gegensatzes von göttlicher Providenz und menschlicher Freiheit vor. Die Erörterung ist gegen eine radikal skeptische Atheteſe der Freiheit gerichtet.

Digitized by Google

Materialisten, sondern — Spinoza. Aus der Notwendigkeit der einen absoluten „Substanz" geht nach ihm alles hervor (die Reihe der modi); es kann daher nichts anders sein, als es ist. Auch der Wille des Menschen kann nicht anders ausfallen, als er ausfällt. Auch er ist nur ein modus und steht in der unlösbaren Folge der modi. Wüßte der Mensch jederzeit um alle seine wirklichen Bestimmungsgründe, es könnte ihm nicht einfallen sich für frei in seinen Entschlüssen zu halten. Aber er weiß nicht darum, und so glaubt er an seine Freiheit[1]). Daß auch Spinoza neben diesem Determinismus, und kaum organisch verbunden mit ihm, eine „Freiheit des Geistes" gelten läßt, die genauer besehen kaum mehr ist als die stoische „Freiheit von den Affekten", vermag an der Hauptthese nichts mehr zu ändern. Denn diese Art Freiheit ist offensichtlich nicht die sittliche.

b) Ablösung des ethischen vom religösen Freiheitsproblem.

Die Verschiebung des Freiheitsbegriffs ins Religiöse hat für die Ethik dennoch die mittelbare Bedeutung, daß sie überhaupt erst die Tiefe seiner metaphysischen Schwierigkeit bloßlegt. Verschob sich nun das Problem wieder ins Ethische zurück, so mußte die gewonnene Aporetik auch dem ethischen Freiheitsbegriff zugute kommen.

Die göttliche Vorsehung, welche den Menschen in seiner Selbständigkeit bedroht und ihn, wo sie absolut genommen wird (Prädestinationstheorie), konsequenterweise vernichten muß, ist schließlich doch gedacht als in derselben Welt waltend, gegen deren Naturlauf sich die ethische Freiheit zu wahren hat. Verblaßt nun das göttlich Personale im Determinationsakt der Vorsehung, verweltlicht die letztere bis zur bloßen Naturgesetzlichkeit, so geht die religiöse Antinomie von göttlichem und menschlichem Bestimmen in die ethische von Naturnotwendigkeit und menschlicher Freiheit über. Bei Spinoza kann man noch deutlich das Übergangsstadium erkennen. Der personale Charakter Gottes ist gefallen; Gott und Natur — letztere im eminenten Sinne der natura naturans — sind nicht mehr zu unterscheiden. Keine Finalabsichten der Gottheit lähmen mehr das endliche Geschöpf. Es steht nur noch der blinden Kausalität einer Welt gegenüber, deren durchgehende Determiniertheit sich durch sein Innenwesen, sein Bewußtsein und seinen Willen hindurch erstreckt. Dieser zugleich kosmologische und psychologische Determinismus ist es, der schließlich das ethische Freiheitsproblem spruchreif macht.

Es bedarf jetzt nur noch der Ablösung dieser Problemlage von den Zweideutigkeiten des Pantheismus, um die Antinomie von blinder

[1]) Spinoza, Ethica II. prop. 48, sowie der Appendix zum I. Teil.

Digitized by Google

Naturbestimmtheit und menschlicher Freiheit rein zu fassen. Dieser Ablösungsprozeß ist in Kants dritter Antinomie bereits abgeschlossen. Der mit seinem metaphysischen Gewicht alles erdrückende Gottesbegriff ist ausgeschaltet. Er ist vom ens realissimum zum „Ideal der reinen Vernunft" depotenziert. In dieser Abschwächung ist er ungefährlich. Er ist selbst höchst problematisch geworden. Kant hat den Spieß umgedreht. Nicht mehr das sittliche Bewußtsein mit seinem Freiheitsanspruch hat sich gegen eine allmächtige reale Providenz zu wehren; sondern umgekehrt, wenn überhaupt es eine Gewißheit des Bestehens solcher Providenz gibt, so kann sie nur auf der Tatsache eben jenes sittlichen Bewußtseins beruhen. Ob die Kantische Postulatenlehre, und mit ihr der Gedanke einer „moralischen Theologie" zu Recht besteht, ist eine Frage für sich, die nicht hierher gehört. Die Ablösung des Freiheitsproblems vom religiösen Problem, wie Kant sie bewußt vollzieht, ist unabhängig von dieser Frage und darf ohne Erörterung der Kantischen Religionsphilosophie als kritische Errungenschaft hingenommen werden.

Ob freilich Kant bei dieser Ablösung den ganzen ethischen Problemgehalt der scholastischen Freiheitsfrage in seine „dritte Antinomie" hinübergerettet hat, ist wiederum eine ganz andere Frage, und zwar eine für die Ethik selbst höchst schwerwiegende. Wir werden ihr in der weiteren Analyse des Problems noch begegnen. Vor der Hand aber haben wir es nicht mit ihr zu tun. Denn auch von ihr unabhängig besteht die Kantische Antinomie zu Recht.

c) Die Kantische Freiheitsantinomie.

In dieser Antinomie ist nun überhaupt nicht mehr von Gott, Vorsehung und Vorbestimmung die Rede, sondern ausschließlich von Kausalität und Freiheit, oder wie Kant mit Vorliebe sagt, von „Kausalität der Natur" und „Kausalität aus Freiheit".

Der letztere Ausdruck ist überaus bezeichnend für die Fassung des Problems. Es handelt sich für Kant gar nicht um eine Heraushebung des freien Wesens aus dem allgemeinen Kausalnexus — etwa um ein Aussetzen oder Unterbrochensein des letzteren, wobei gleichsam Spielraum würde für freie Entscheidung —, sondern um das positive Hineintreten erster Ursachen in den Kausalnexus, die ihrerseits in ihm keine weiter vorhergehenden Ursachen, wohl aber eine fortlaufende Folge von Wirkungen haben. Die Freiheit, um die es sich hier handelt, nimmt im Kausalzusammenhang selbst kausale Form an. Kant nennt sie daher „eine Kausalität, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine absolute Spontaneität der

Digitized by Google

Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen ..."[1]). Und in der Anmerkung zur „Thesis" nennt er sie „ein Vermögen, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen." Charakteristisch ist hierbei vor allem seine Abwehr aller metaphysischen Überlastung der Freiheitsthese: es sei gar nicht notwendig zu beantworten, wie ein solches Vermögen überhaupt möglich sei, auch den Kausalnexus könnten wir ja nicht eigentlich erklären, da wir „die Möglichkeit, wie durch ein gewisses Dasein das Dasein eines anderen gesetzt werde, auf keine Weise begreifen."

Die Aporie der Freiheit besteht hiernach gar nicht in ihrer Irrationalität. Denn diese hat sie mit der Kausalitätskategorie gemeinsam, sondern lediglich im antinomischen Verhältnis zum Kausalgesetz, nach welchem keine Ursache die „erste" sein kann.

Daß diese Antinomie eine im Wesen der Sache liegende ist, zeigt die Ausführung im Beweis der Antithesis: „Die Freiheit (Unabhängigkeit von den Gesetzen der Natur) ist zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kann nicht sagen, daß anstatt der Gesetze der Natur Gesetze der Freiheit in die Kausalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freiheit, sondern selbst nichts anderes als Natur wäre." Wenn nämlich auch noch so sehr der weitere Verlauf nach dem Einsetzen der „ersten" Ursache ein kausaler ist und nach Naturgesetzen in die Unendlichkeit weiterläuft, so ist doch in dem Punkt des Einsetzens selbst, d. h. im Anfang der Reihe, ein Herausgehobensein aus der Naturgesetzlichkeit, also von dieser aus gesehen, Gesetzlosigkeit. Das nun ergibt keinen Sinn, denn Gesetzlosigkeit wäre Unbestimmtheit; ein erstes Anheben der Reihe aber bringt seine Bestimmtheit schon mit und überträgt sie auf die ganze in ihm einsetzende weitere Kausalität der Reihe. Die Frage muß also sein: wie ist solche Bestimmtheit zu verstehen, sofern sie ihrerseits nicht wiederum schon ursächliche Bestimmtheit ist?

Soweit die Kantische Fassung des Problems. Gegen alle geschichtlich früheren Fassungen gesehen, bedeutet sie eine radikale Reduktion, eine Einengung — aus einer fast grenzenlos das ganze Weltbild umspannenden Frage auf eine ganz bescheidene, einen einzigen metaphysischen Problempunkt betreffende Sonderfrage. Wir werden noch sehen, wie die Einschränkung allerdings zu weit geht, wie im Freiheitsproblem doch mehr steckt als das Verhältnis zur Naturkausalität. Aber das ist eine spätere Sorge. Fürs erste ist die Kantische Errungen-

[1]) Kritik der reinen Vernunft, II. Ausg. S. 474 f.

Digitized by Google

schaft die, daß Bestimmtheit und Übersichtlichkeit in die Problemlage hineinkommt. So läßt sich das Freiheitsproblem philosophisch wenigstens in Angriff nehmen. Der Hinzunahme weiterer Fragepunkte ist damit durchaus keine Grenze vorgezogen, so wenig als der Behandlung der Frage ein bestimmter Weg vorgeschrieben ist. Jedenfalls aber können weitere Stadien des Problems erst in Klarheit faßbar werden, wenn die Kantische Kausalantinomie auf ihre Lösbarkeit hin untersucht ist. Diese Untersuchung also muß aller weiteren Aporetik vorausgehen.

Bevor wir aber in diese Untersuchung eintreten, muß noch einmal auf den Begriff der Freiheit selbst zurückgegriffen werden. Gerade von dem bei Kant gewonnenen Boden aus läßt sich erst ermessen, wie vielfache Unklarheiten und Vieldeutigkeiten ihm anhaften. Vor diesen muß die Untersuchung zum Voraus sichergestellt werden.

67. Kapitel. Die Fehler in der Begriffsfassung der Freiheit.

a) Die drei typischen Fehlerquellen in der Behandlung des Problems.

Der Theorien, die sich den metaphysischen Nachweis der Willensfreiheit zur Aufgabe machen, gibt es eine kaum mehr übersehbare Fülle. Die Wichtigkeit der Sache erklärt das zur Genüge. Weit weniger mannigfaltig aber ist das, was sie an bleibendem Gewinn für das Problem bringen. Ein scharfes Erfassen der Sachlage fehlt fast überall, die populärsten Vorurteile bleiben undiskutiert in Kraft. Sie beweisen bald zu viel, bald zu wenig, ganz zu geschweigen von den Willkürlichkeiten im Beweisgange selbst oder dessen Voraussetzungen. Ja, selbst der Begriff der Freiheit steht nicht fest. Er wird bald so bald so verschoben, je nachdem, was der betreffenden Theorie konveniert.

Man kann in diesen Theorien drei Arten von Fehlern unterscheiden. Sie können jede für sich oder auch zusammen auftreten.

Man kann erstens *den Begriff der Willensfreiheit* — d. h. der eigentlichen, wie die sittlichen Werte sie voraussetzen — *verfehlen, ihm etwas anderes, äußerlich ähnliches unterschieben.* Denn es gibt noch andere Freiheit als die Willensfreiheit, sogar innerhalb des ethischen Problemgebiets. Unternimmt es nun eine Theorie, solche mißverstandene Willensfreiheit zu „beweisen", so beweist sie etwas anderes, als sie wollte. Sie begeht den Fehler der *ignoratio elenchi.* Entgeht ihr aber die Begriffsverschiebung auch nach der Argumentation, substituiert sie das „Bewiesene" in die Theorie, so verfälscht sie ihren eigenen Inhalt von Grund aus.

Digitized by Google

Man kann zweitens den richtig gefaßten Begriff nachträglich entgleisen lassen, weil man ihn mit metaphysischem oder psychologischem Beiwerk belastet, das nicht zu ihm gehört, das man aber fälschlich auf ihn bezieht. Zieht man aus einem derart überlasteten Freiheitsbegriff Konsequenzen, so können diese natürlich nicht stichhaltig sein und auf die sittlichen Phänomene nicht zupassen. Es sind Konsequenzen aus einem Phantom und selbst Phantome. Man hat den Fehler des πρῶτον ψεῦδος begangen.

Schließlich kann man bei richtiger Fassung und kritischer Entlastung des Freiheitsbegriffs auch noch das Argument verfehlen. Die meisten Verfehlungen dieser Art bestehen darin, daß man das demonstrandum selbst in verkappter Form voraussetzt und einen Scheinbeweis liefert. In diesem Falle begeht man den Fehler des circulus vitiosus. Schließt der Kreis nicht vollständig, so bleibt immer noch die petitio principii übrig.

Sind diese drei typischen Fehler schon überhaupt in metaphysischen Fragen schwer zu vermeiden, so ist das Freiheitsproblem besonders von ihnen bedroht, weil ein so außerordentlich starkes Interesse des sittlichen Bewußtseins nach Bejahung der Freiheit — gewissermaßen „um jeden Preis" — drängt. Ein rein aporetisches Vorgehen ist immer da am meisten gefährdet, wo das Interesse an einer bestimmten Art der Lösung hängt. Das antizipierte Resultat drängt sich vor, zeichnet der Untersuchung das Ziel vor, bei dem sie hinausgelangen soll, und verfälscht so ihren unparteilichen Gang. Dabei ist es eine unmögliche Forderung, daß der Philosoph sich hier von jeglicher Interessiertheit emanzipieren solle. Das Interesse ist ein natürliches und tief berechtigtes; und wer es nicht hat, ermißt entweder nicht das Gewicht der Frage, oder er überläßt sich skeptischer Gleichgültigkeit. Beides ist unvereinbar mit echter Problemfühlung. Gefordert ist also gerade das Allerschwierigste: die Vereinigung positivsten Interesses am Bestehen der Willensfreiheit mit dem nüchternen, von eben diesem Interesse nicht beeinflußten Blick für die objektive Problemlage. Die Entfaltung der letzteren kann also nicht vorsichtig genug in Angriff genommen werden. Sie schwebt von Schritt zu Schritt in der Gefahr metaphysischen Täuschungen anheim zu fallen.

Nur ein strenges Sichhalten an die ethischen Phänomene kann der Aufgabe gerecht werden. Der Forscher muß sich beide Möglichkeiten, die positive wie die negative, bis zuletzt offen halten.

Darüber hinaus aber sei hier zum Voraus bemerkt, daß wir es — so wie die Problemlage heute ist — zu einer wirklich vollwertigen Lösung der Freiheitsfrage nicht bringen können. Auch wo sich die positive Chance so hoch steigert, daß jeder Zweifel die größte Unwahr-

Digitized by Google

scheinlichkeit involviert, gelangen wir doch nirgends so weit, die Skepsis wirklich aus den Angeln zu heben — genau so wenig wie im Erkenntnisproblem, wo auch der Einschlag der Skepsis nirgends ganz vernichtet wird. Es ist nicht ohne Wichtigkeit, sich hierüber von vornherein klar zu sein. Die hochgespannten Erwartungen, die man naturgemäß mitbringt, muß man an der Schwelle der Untersuchung alle zurücklassen. Sie müßten einen sonst über lang oder kurz doch wieder auf die ausgetretenen Wege der Problemverfälschung abdrängen, die gefährlicher sind als alle Skepsis.

b) Sittliche und rechtliche Freiheit. Können und Dürfen.

Von den drei angegebenen Fehlerquellen sei an dieser Stelle nur die erste diskutiert. Die zweite und dritte können erst später (nach Auswertung der Kantischen Freiheitslehre) erörtert werden. Es handelt sich also jetzt darum: welche inhaltlichen Begriffsfassungen der sittlichen Freiheit müssen als verfehlte ausgeschaltet werden?

Es kann von den vielen in der Ethik gangbaren Freiheitsbegriffen bestenfalls *einer* der richtige sein. Aber natürlich kann man auf keine Weise zum Voraus wissen, ob der richtige gerade derjenige ist, der sich metaphysisch rechtfertigen läßt. Es ist die falscheste aller falschen Tendenzen, den Freiheitsbegriff von vornherein in Rücksicht auf seine Erweisbarkeit anzulegen, d. h. ihn so zu fassen, daß sein Inhalt sich rechtfertigen kann. Solch kurzsichtiger Opportunismus — um nicht zu sagen Selbstbetrug — hat schon manche geistreiche Theorie zum Scheitern gebracht. Es ist sehr wohl möglich, daß gerade die echte Willensfreiheit sich nicht erweisen läßt. Diese Möglichkeit muß offen bleiben. Wüßten wir schon zum Voraus, was sich ergeben muß, und hätten wir nur darauf hin den Begriff der Freiheit zurechtzuschneiden, so wäre alles weitere „Untersuchen" eitle Spiegelfechterei. —

Es gibt zunächst eine Reihe gröberer Mißverständnisse. Unter ihnen sei nur das eine erwähnt, die Verwechselung sittlicher Freiheit mit *rechtlicher Freiheit*. Diese liegt insofern nahe, als letztere auch durchaus ethischen Grundcharakter hat. Rechtliche, und mit ihr die politisch bürgerliche Freiheit, besteht darin, daß das Gesetz innerhalb dessen, was es anbefiehlt oder verbietet, dem Individuum einen bestimmt abgegrenzten Spielraum läßt, und diesen Spielraum vor Eingriffen schützt. Es leuchtet nun unmittelbar ein, daß dasjenige, dessen Freiheit hier sichergestellt wird, weder der Wille noch eine hinter ihm stehende Entscheidungsinstanz in der Person ist, sondern ihre äußere Aktivität, ihre Lebensbreite.

Aber nicht darin allein liegt die Verfehlung. Rechtliche Freiheit nämlich besagt gar nicht ein Können, sondern *ein Dürfen*. Ihr Spiel-

Digitized by Google

raum ist nicht der des Wählbaren, sondern der des Erlaubten, d. h. dessen, wozu die Person Berechtigung vor dem Gesetz hat. Solche Freiheit im Sinne des Dürfens gibt es indessen keineswegs bloß der Rechtsnorm gegenüber, sondern jeder Norm gegenüber, einerlei ob diese durch das willkürliche Gebot eines Stärkeren oder durch sittliches Wertgefühl gegeben ist. Jeder allgemeine sittliche Wert zieht eine Grenze des in seinem Sinne Erlaubten (Zulässigen) um den Menschen, der sein Gebot erfaßt. Aber auch am sittlichen Wert bedeutet diese Sphäre des Erlaubten und des Dürfens nichts weniger als Willensfreiheit. Diese beginnt vielmehr erst mit der Fähigkeit, die Grenze des Erlaubten zu überschreiten. Willensfreiheit ist Freiheit des Könnens, nicht des Dürfens. Sie kann mit dem Dürfen zusammenbestehen, ja erst durch sie erhält das Dürfen seinen aktuellen Sinn. Aber gerade in diesem Sinnverhältnis von Können und Dürfen ist es evident, daß Willensfreiheit etwas anderes ist als rechtliche Freiheit. Sie ist gerade dasjenige Können des Menschen, dem das Dürfen die äußere Grenze als Norm vorzieht.

c) Freiheit der Handlung und Freiheit des Willens.

Etwas ganz anderes als rechtliche Freiheit ist schon die Freiheit der Handlung, die so oft für Willensfreiheit genommen wird. In ihr handelt es sich um kein Dürfen, sondern um echtes Können. Sie bedeutet dieses, daß ein Mensch tun kann, was er will. Sie setzt also den Willen einschließlich seiner Richtungsbestimmtheit schon voraus. Sie betrifft nur die Ausführung des Willens, nicht seine Richtung-Gebung selbst, ist also nicht Freiheit des Willens selbst, sondern nur Freiheit der Willensverwirklichung.

Die Frage nach ihr ist im Leben wichtig genug; sie wirkt auch in gewissen Grenzen auf die Willensentscheidung zurück, insofern kein Vernünftiger dasjenige, was offenkundig nicht in seiner Macht steht auszuführen, zum Ziel seines Strebens machen kann. Selbst ein starker Wille, wo er sich einmal in verkehrter Einschätzung seiner Macht auf Unerreichbares gerichtet hat, kann auf die Dauer nicht bei seinem Ziel bleiben. Aber deswegen ist die Macht der Ausführung doch etwas vollständig anderes als die Willensentscheidung selbst, und die Freiheit in ihr etwas anderes als die Freiheit in letzterer.

Für die Eigenart der Handlungsfreiheit im Unterschied zu anderweitiger Freiheit ist es gleichgültig, ob sie im physischen, geistigen oder sozialen Können des Menschen liegt. Wie die Grenzen der Muskelkraft das leibliche Können einschränken, so die der geistigen Fähigkeiten das geistige Können; ebenso ist es die soziale Stellung eines Menschen oder die weltpolitische eines Volkes, was dem Tunkönnen seine Grenzen

Digitized by Google

setzt. Aber mit der rechtlichen Freiheit hat die soziale Handlungsfreiheit wiederum nichts zu tun. Die Grenzen des Tunkönnens sind gerade im sozialen Leben immer *ganz andere* als die des Tundürfens. Man darf vieles tun, was man nicht kann, und man darf vieles nicht tun, was man sehr wohl kann. Gäbe es kein Tunkönnen, das über die Grenzen des Dürfens hinausreichte, so wäre Unrechttun für den Menschen ein Ding der Unmöglichkeit. Insofern ist das Verhältnis dieser zwei Freiheiten ethisch tief bedeutsam. Aber mit der Willensfreiheit fällt keine von beiden zusammen. Ob der Wille *nach* erfolgter Entscheidung die Macht zur Tat hat, und ob er damit Erlaubtes oder Unerlaubtes tut, das ist beides gleichgültig für die Frage, ob er in seiner Entscheidung selbst frei oder unfrei war.

Es leuchtet ein, daß Handlungsfreiheit ebenso *indifferent* zur Willensfreiheit steht wie rechtliche Freiheit. *Der Wille kann frei sein bei unfreier Handlung, und die Handlung kann frei sein bei unfreiem Willen.* Das Erstere findet seinen extremen Grenzfall im ohnmächtigen Sehnen nach dem Unerreichbaren, das letztere in der Willenslähmung, Entschlußunfähigkeit oder moralischen Feigheit angesichts des an sich leicht Erreichbaren. Handlungsfreiheit ist neben der äußeren Bedingtheit nur eine Frage der Kraft. Willensfreiheit dagegen ist indifferent auch gegen Kraft und Schwäche des Willens selbst.

d) Die falsch verstandene „äußere" Freiheit.

Handlungsfreiheit ist eine Art „äußerer" Freiheit, aber nicht die einzige. Man kann äußere Freiheit auch sehr wohl auf den Willen selbst beziehen. Es ergibt sich dann wiederum ein anderer, nicht weniger falscher, aber der eigentlichen Willensfreiheit doch näherstehender Freiheitsbegriff.

Gemeint ist ein Freisein vom Ablauf des äußeren Geschehens, von den Umständen, Situationen und vorhandenen realen Möglichkeiten. Und zwar ist es der Wille selbst, der Entschluß, die Stellungnahme, der ein solches Freisein zugeschrieben wird, — im Gegensatz zur Gebundenheit der Handlung an eben jene äußeren Umstände, Situationen und realen Möglichkeiten.

Dieser Gegensatz hat als solcher einen guten Sinn. Der Wille ist ja in der Tat nicht auf das real Mögliche allein beschränkt — schon allein durch die Tatsache, daß keine menschliche Vorsehung die Mannigfaltigkeit realer Möglichkeiten übersieht. Die Entschlüsse des Menschen pflegen sich wohl in gewissen Grenzen des „überhaupt" als möglich Vorschwebenden zu halten; aber diese Grenzen sind verschwimmend. Die wirklichen Grenzen des Möglichen können durchaus andere sein

Digitized by Google

und sind es in der Tat fast immer. Der Entschluß wird also vielmehr bloß auf eine Chance hin gefaßt; und je schwächer sie ist, um so größer ist das Wagnis und die erforderliche moralische Kraft des Einsatzes im Entschluß. Für das sittliche Freiheitsphänomen nun ist gerade das Wagnis charakteristisch, denn die realen Möglichkeiten pflegen sich erst nachträglich zu zeigen, oft genug erst am Erfolge. Mit diesem nachträglichen Sicheröffnen der Möglichkeiten rechnet eben schon der Entschluß — bewußt oder unbewußt — und mit ihm muß er rechnen. Das heißt aber, daß es nicht die realen Grenzen der Handlungsfreiheit sind, die ihn einschränken.

Zugleich aber leuchtet ein, daß die Erwartung einer solchen „äußeren Freiheit" des Willens eine falsche ist. Und zwar ist sie ontologisch falsch. Der Entschluß kann gar nicht unabhängig sein von Situation und realer Möglichkeit. Und sie ist obendrein ethisch falsch. Denn der Entschluß soll auch gar nicht unabhängig davon sein. Er soll vielmehr gerade den realen Möglichkeiten Rechnung tragen, soll sie durchschauen, soweit er irgend kann. Der Wille soll vorsehend sein, er soll von vornherein auf die Mittel zu seinem Ziele bedacht sein und die sich bietenden Möglichkeiten auswerten. Ein Wille, der sich nicht durch die Struktur der gegebenen Situation bestimmen ließe, wäre ein realitätsblinder, kindischer Wille. In Wirklichkeit gibt es solchen Willen gar nicht; realer Wille wächst immer erst aus der vorhandenen Situation hervor und bewegt sich von vornherein nur innerhalb dessen, was ihrer Struktur nach überhaupt in Frage kommt. Der Spielraum, den sie ihm läßt, ist natürlich immer ein begrenzter. Aber diese Begrenzung gerade ist es, mit der die Person zu rechnen hat. Sie nicht anerkennen ist blinder Eigensinn.

Das Bild ist aber ein völlig schiefes, solange man den Komplex äußerer Gegebenheiten in der Situation lediglich als Einschränkung versteht. In Wahrheit liefern eben diese Gegebenheiten dem Willen doch überhaupt erst seine positiven, konkreten Richtungsmöglichkeiten. Niemand „erdenkt" sich konstruktiv konkrete Ziele; sondern die Daseinsfülle, in die ihn das Leben stellt, hält ihm die Richtungen möglichen Strebens vor Augen. Freilich muß dem Entschluß hier irgendwie noch Spielraum bleiben — sonst wäre er eben unfrei —, aber nur selektiv kann solche Freiheit sinnvoll gedacht werden angesichts der Inhaltsfülle gegebener Möglichkeiten. Ohne Situationsgegebenheit käme es überhaupt zu keinem Willen, geschweige denn zu einem freien. Die Anschmiegung an sie ist immer schon die Voraussetzung.

Darin also kann und soll Willensfreiheit nicht bestehen. Sie muß, wenn überhaupt etwas, so etwas anderes sein als „äußere Freiheit".

Digitized by Google

Die Umstände, die Situation, der Konflikt, der weitere Zusammenhang des Weltgeschehens, in den alles dieses eingebettet ist, kurz der ganze gegebene „Fall" mit all seinen ontologischen und ethisch realen Bestimmtheiten, soll gerade den Willen im weitesten Maße determinieren. Sittlicher Wille also soll — so paradox es klingen mag — in dieser Beziehung unfrei sein. Ob ihm dann noch in anderem Sinne Freiheit bleibt, das gerade ist das Problem.

Es ist leicht zu sehen, daß dieses Problem hierdurch keineswegs vorentschieden wird. Es genügte ja, daß zu den Determinanten der äußeren Situation noch eine einzige anderweitige, innere, dem Willen selbst eigentümliche hinzuträte, um ihm den Charakter der Freiheit zu verleihen. Soviel aber ist festzuhalten: ist der Mensch schöpferisch frei im Willensentschluß, so kann das niemals ein Schöpferischsein außerhalb des im Weltlauf real Gegebenen und gleichsam ohne die Grundlage eines solchen sein, sondern immer nur innerhalb seiner und über ihm sich erhebend.

e) Die falsch verstandene „innere" (psychologische) Freiheit.

Hat man dieses einmal eingesehen und sich überzeugt, daß Freiheit nur als innere bestehen kann bei allseitig bestehender äußerer Unfreiheit, so liegt es nah, im „Inneren", d. h. im seelischen Leben, die Unabhängigkeit vom Gegebenen zu suchen, die man im „Äußeren" nicht gefunden. Hier aber fällt man sofort in einen neuen, nicht weniger verhängnisvollen Fehler. Denn das „Innere" hat seine gesetzlichen Abläufe so gut wie die Außenwelt. Der psychologische Freiheitsbegriff ist genau so falsch wie der physische.

Man denkt sich „innere Freiheit" als eine Art Unabhängigkeit vom Ablauf des inneren Geschehens, z. B. vom Kommen und Gehen der Gefühle, Triebe, Motive, von Affekten und seelischen Mächten aller Art, deren Ursprung tief verborgen ist und jedenfalls aller Willkür des Menschen spottet. Wie man sich den Ablauf des psychischen Geschehens näher vorstellt, ist dabei relativ gleichgültig. Der weitverbreitete Irrtum, die Analogie zum äußeren Geschehen bis in die Einzelstrukturen der Abfolge hinein gelten zu lassen, bildet hier nur einen extremen Fall. Was aber sich bei näherer Untersuchung in der Tat mit überzeugender Kraft aufdrängt, das ist die Einsicht, daß das innere Geschehen überhaupt ebenso durchgehend gesetzlich determiniert ist wie das äußere. Ob man diese Determiniertheit auf einen einheitlichen Typus psychischer Abhängigkeit, etwa eine „psychische Kausalität", zurückführt, oder verschiedene Arten der Determination sich in ihr überlagern läßt, macht dann durchaus keinen prinzipiellen Unterschied mehr aus. Worauf es ankommt, ist einzig dieses, daß auch die

Digitized by Google

innere, seelische Sachlage in jedem Augenblick eine gegebene, vorliegende und keineswegs verschiebbare ist, und daß aller wirkliche Wille immer schon aus einer solchen hervorwächst, von vornherein in sie hineingeboren ist, niemals aber abseits von ihr oder unabhängig von ihr dasteht.

Wer sich von der Psychologie als einer Wissenschaft von den Gesetzlichkeiten seelischer Zusammenhänge, Abläufe oder Vorgänge eine Lösung des Freiheitsproblems in positivem Sinne verspricht, der sieht sich hier grundsätzlich getäuscht. Noch lange bevor die eigentlich wissenschaftliche Psychologie diese Tatsache klarstellen konnte, haben die kritisch Gesinnten das Resultat aller solchen Bemühungen deutlich vorausgesehen. Man braucht sich nur der Lehre Spinozas von der „mathematischen Folge" der modi im Attribut der cogitatio zu erinnern, oder des Kantischen Wortes, daß eine menschliche Handlung so gut wie eine Mondfinsternis vorausberechenbar wäre, wenn wir alle seelischen Faktoren, die sie bestimmen, voraussehen könnten.

Wie also die Gesetzlichkeit des inneren Geschehens auch sein mag, daß es sie gibt, daran können wir nicht zweifeln. Dann aber ist es für die Freiheitsfrage hier doch genau dasselbe wie beim äußeren Geschehen: es gibt keine Freiheit des Willens vom Ablauf des inneren Geschehens. Und es soll sie natürlich auch gar nicht geben. Es liegt zugleich mit der äußeren Situation auch allemal eine ebenso bestimmte innere Situation vor. Und von ihr kann der Mensch noch viel weniger loskommen als von jener. Er trägt mit ihr die ganze Sphäre der Unfreiheit schon in sich. Und er trägt sie in seine Entschlüsse, seine Stellungnahme, sein inneres seelisches Verhalten mit hinein. Dieses ist immer schon mit bestimmt durch sie.

Dem tut es durchaus keinen Abbruch, daß der Mensch die innere Situation in ihren Elementen nicht durchschaut, daß er sich über die Konstellation der Motive in seinem Entschluß nichts weniger als klar ist. Die Unklarheit kann ihm den Schein der „inneren Freiheit" vortäuschen — denn wo er seine Bestimmungsgründe nicht kennt und selbst ihr Vorhandensein nicht ahnt, da muß er sich freilich für unabhängig halten —, aber solcher Schein der Freiheit ändert nichts an der tatsächlichen psychisch-realen Unfreiheit. Er ist nur das Epiphänomen der Selbstunkenntnis, der Blindheit im Abhängigsein.

Man hat dieses auf eine einheitliche Formel zu bringen gesucht — im Gesetz der „Motivation", welches besagt, daß alles in unseren Entschlüssen bis ins Kleinste „motiviert" ist, seine Bestimmungsgründe hat. Wo der Mensch z. B. vor gegebener Alternative — gleichsam am Scheidewege — steht, da ist auch bei scheinbarem Gleichgewicht doch etwas vorhanden, was schließlich den Ausschlag gibt. Das Ausschlag-

Digitized by Google

gebende aber ist ebensosehr „Motiv" wie die Seiten der Alternative, mag es nun in natürlicher Neigung, Wertgefühl oder sonst etwas liegen. Das Wort „Motiv" freilich besagt wenig und ist weit entfernt eine Lösung der verwickelten psychologischen Fragen zu bedeuten, die man mit ihm lösen wollte. Sieht man aber von der Unklarheit des Terminus ab, so ähnelt das Gesetz der inneren Determination, das man mit ihm lose umreißt, auffallend dem Kausalgesetz. „Motivation" ist eine Art „psychischer Kausalität" und offenbar an der Analogie der physischen Kausalität gewonnen. Das ist die Schwäche des Motivationsbegriffs.

Dennoch ist noch etwas psychologisch Bestimmteres darin. Denn offenbar ist der Wille am Scheidewege keineswegs unbestimmt, sondern sehr entschieden determiniert. Sonst würde er sich eben nicht entscheiden. Geht die Analogie zum physischen Nexus nur so weit, daß überhaupt durchgehende Determination im Seelenleben waltend angenommen wird — einerlei welches Typus sie sei —, so ist sie nicht unberechtigt, weil sie im Grunde auf ein allgemeines ontologisches Determinationsgesetz zurückgeht, das sich ebensogut auf psychisches wie auf physisches Sein erstreckt. Könnte der Mensch jemals einer Alternative gegenüber in völliger Unbestimmtheit, also im Status eines idealen liberum arbitrium indifferentiae dastehen, so hätte er in diesem Zustande jedenfalls keinen freien Willen. Er hätte vielmehr gar keinen Willen. Sobald aber der Wille in ihm einsetzte, könnte er doch wiederum nur als bestimmter, nach der einen oder anderen Seite der Alternative ausschlagender Wille einsetzen, also jedenfalls nicht als indifferenter. Im Sinne der sogenannten „Motivation" wäre er alsdann doch wieder unfrei, es gäbe ein Motiv des Ausschlages für ihn. Allgemein gesprochen: denkt man den Willen von einem „Einfluß" befreit, so verfällt er sofort anderen Einflüssen; denkt man sich aber alle „Einflüsse" beseitigt, so hat man auch die Bestimmtheit des Willens, also in Wirklichkeit auch den Willen selbst, beseitigt.

Es ist hiernach mit der inneren Situation genau ebenso bestellt wie mit der äußeren. Es hat weder Sinn zu sagen, der Mensch könne von ihr unabhängig „wollen", noch auch er solle von ihr unabhängig „wollen". Sinnvoll ist in jeder Beziehung nur ein Wollen in ihr und bestimmt durch sie. Jede Ausschaltung der Situation, der inneren wie der äußeren, verkennt deren positiven Sinn, ihre notwendige materiale Zugehörigkeit zur Willensbestimmtheit. Der Mensch soll gar nicht unabhängig von ihr sein, er soll ihr Rechnung tragen. Aber damit ist nicht gesagt, daß er restlos ihr Sklave sein solle. Er soll vielmehr die innere Situation beherrschen, ebenso wie die äußere, soll in ihr schöpferisch sein. Seine Freiheit also kann nur darin bestehen,

Digitized by Google

daß er neben ihr noch andere Determinanten in sich selbst hat, die er von sich aus in die innere Situation hineinträgt, gleichsam in die Wagschale der Alternative wirft, vor die er sich innerlich wie äußerlich gestellt sieht.

Damit aber wird es immer deutlicher, daß der Begriff der Freiheit — d. h. der einzig haltbare und ethisch sinnvolle — sich wesenhaft verschiebt. Freiheit kann nicht in negativer Indifferenz bestehen, sondern nur in einer eigenartigen positiven Bestimmtheit, in einer dem Willen selbst eigentümlichen Determination, einer Autonomie des Willens.

f) Der Grundirrtum in der negativen Freiheit der Wahl.

Aus den beiden letzten Erörterungen ist es klar geworden, daß in der sog. „äußeren" und „inneren" Freiheit noch ein tieferer gemeinsamer Fehler steckt. Es ist der Fehler der Negativität, des Unabhängigkeitsanspruchs selbst. Negative Freiheit, als bloße „Freiheit von etwas", ist überhaupt ein falscher Freiheitsbegriff.

Nun steckt aber gerade ein solcher in aller eigentlichen „Wahlfreiheit". Und Wahlfreiheit ist es gerade, woran am zähesten sich das sittliche Bewußtsein hängt. Und ist es denn möglich, von aller Wahlfreiheit abzusehen und dennoch an sittlicher Freiheit festzuhalten? Wo also steckt der Fehler? Oder stehen wir etwa schon hier vor einer Antinomie?

Sieht man einstweilen ganz davon ab, „wovon" eigentlich der Wille frei sein soll, verlangt man nur überhaupt einen gewissen Spielraum, der ihm offen bleibe, — und das verträgt sich schließlich mit weitgehendster äußerer und innerer Determination —, so besteht das Minimum an Spielraum formal in einer Zweiheit der Möglichkeiten, die offen stehen müssen. Zwischen diesen zum mindesten, so meint man unwillkürlich, muß die Entscheidung noch ausstehen. Ist die Entscheidung auch hier schon in vorliegenden Determinanten enthalten, so ist der Wille eben überhaupt nicht frei.

Diese Überlegung wählt ihren Standort diesseits der Entscheidung. Sie faßt den noch „unentschiedenen" Willen ins Auge, d. h. denjenigen Willen, der noch nicht weiß, wie er sich entscheiden wird. Dieses Noch-nicht-Wissen ist ein richtig geschautes Phänomen. Aber fraglich bleibt es, ob der Wille in diesem Stadium als der freie Wille gelten darf, um den es sich in der Entscheidung selbst handelt.

Man braucht sich diese Frage nur in ihrem ganzen Gewicht vor Augen zu halten, um zu sehen, daß sie negativ zu beantworten ist. Denn es ist klar, daß nur noch eine bestimmte Determinante (die vielleicht schon latent vorhanden ist) hinzuzutreten braucht, um dem Willen seinen Ausschlag nach einer Seite zu geben. Nach erfolgter Entscheidung,

Digitized by Google

wenn der Standort der Überlegung selbst verlegt ist, sieht man das deutlich — am deutlichsten, wenn der „Fall" in seinen Motiven durchschaubar ist, und man das Warum der Entscheidung weiß. Steht doch auch das Erfaßtsein von einem Werte — und gemeinhin sind es Wertperspektiven, die den Ausschlag geben — als Motiv unter anderen Motiven da.

Der Wille, wenn er „gewählt" hat, stellt sich eben doch als eindeutig determiniert dar. *Der Akt des Wählens selbst ist ein klares Zeugnis der eindeutigen Determiniertheit.* Fehlt dem Willen das ausschlaggebende Element zur Bestimmtheit, so wählt er vielmehr nicht. Wählt er also, so läßt sich durchaus nicht mehr sagen, er sei „frei" im Sinne negativer Wahlfreiheit. *Die Wahl selbst besteht im Eintreten der ausschlaggebenden Determinante.* Hierfür ist es sogar gleichgültig, ob diese Determinante eine innere oder äußere ist, ob sie charakterologisch gegeben ist oder in „Einflüssen" besteht.

Die Konsequenz ist schlagend: *negative Wahlfreiheit ist offenbar gar nicht die gesuchte Willensfreiheit*, um die allein es sich im ethischen Problem handelt, auf welche sittliche Werte und Werturteil bezogen sind. Es ergibt schlechterdings keinen haltbaren Sinn des „Willens", geschweige denn der tieferen „Haltung" oder „Einstellung", wenn man sie auf negative Wahlfreiheit bezieht. *Der freie Wille ist nicht unbestimmter Wille*, sondern gerade ein bestimmter und bestimmt wählender. Nun ist aber im positiv bestimmten Willen die Entscheidung immer schon gefällt. Daß er die „Wahl" nachträglich noch „frei" vollziehe, ist offenbar eine verkehrte Vorstellung, die subjektiv leicht erklärlich ist — aus der eigenen Unkenntnis der determinierenden Faktoren. Der positiv bestimmte Wille *hat in Wirklichkeit schon gewählt.* Er hat also *keine Wahl mehr*, hat keine Alternative mehr vor sich. Der Wählende im Sinne des arbitrium indifferentiae steht diesseits des bestimmten Willens, also *vor* dem eigentlichen Wollen. *Er ist gar nicht der Wollende, also auch nicht der frei Wollende.* Er kann ebensogut auch unfrei sein und „unfrei wählen". Das letztere würde dann nichts mehr bedeuten, als daß der Prozeß der Bestimmung des Willens in ihm zu gunsten einer Seite der Alternative sich in strenger Abhängigkeit von gewissen determinierenden Momenten, also mit Notwendigkeit, vollzieht. Das aber gerade muß derjenige, der die negative Wahlfreiheit für sittliche Freiheit nimmt, als Unfreiheit des Willens ablehnen.

Das Platonische Wort *αἰτία ἑλομένου*, im Sinne negativer Wahlfreiheit verstanden, ist falsch. Wäre der Wählende schuld, so wäre viel-

Digitized by Google

mehr Gott schuld. Nun aber sagt Platon: θεὸς ἀναίτιος. Also ist auch für ihn „die Schuld des Wählenden" nicht die des in der Wahl selbst Undeterminierten, sondern des Determinierten. Dann aber muß man den negativen Freiheitsbegriff überhaupt als nicht sinnentsprechend fallen lassen. Schuld hat nicht der Wählende, sondern der die Wahl Determinierende. Determination aber gilt als Gegensatz von Freiheit. Wie also löst sich der Widerstreit?

II. Abschnitt:
Die Kausalantinomie.

68. Kapitel. Der Sinn der Kantischen Lösung.

a) Das Hineintragen der intelligiblen Welt in die Erscheinung.

Der Widerstreit, auf den das Postulat der Willensfreiheit hinausführt, kann sich nur dahin lösen, daß Determination und Freiheit keinen Gegensatz bilden. Dann aber ist der Sinn der sittlichen Freiheit ursprünglich nicht Unabhängigkeit, Unbestimmtheit, d. h. überhaupt nicht „Freiheit von etwas", sondern gerade eine Bestimmtheit sui generis. Der springende Punkt in dieser Umstellung ist die Umprägung des Freiheitsbegriffs aus einem rein negativen in einen rein positiven.

Diese Umprägung ist das Werk Kants in seiner Lösung der Kausalantinomie. Es ist also hier der Ort, diese Lösung auf ihren philosophischen Gehalt hin zu prüfen.

Kant geht von der Voraussetzung aus, daß die Gesamtheit der Weltprozesse durchgehend kausal determiniert ist. Die Antithesis seiner Antinomie spricht das eindeutig aus. Von der Gesetzlichkeit, die diesen eindeutigen Nexus beherrscht, gibt es keine Ausnahme, auch am Menschen nicht. Der Mensch gehört mit zur natürlichen Welt. Sein Tun und Lassen ist vollständig einbezogen in sie und in ihre Gesetzlichkeit. In diesem Sinne also ist er jedenfalls nicht frei. Das heißt: er ist nicht frei vom Kausalnexus. Es gibt keine „Freiheit im negativen Verstande". Sie würde die Lücke im Kausalnexus der Welt bedeuten. Und die kann es nach dem ganzen Sinn der Weltgesetzlichkeit nicht geben.

Bestünde nun sittliche Freiheit in „negativer Freiheit", so wäre die ganze Frage damit im negativen Sinne entschieden. Anders, wenn es eine „Freiheit im positiven Verstande" gibt, d. h. eine positive

Digitized by Google

Gesetzlichkeit des Willens neben der Naturgesetzlichkeit, eine Determinante, die im kausalen Weltlauf selbst nicht enthalten ist, aber im Willen des Menschen in die Erscheinung tritt. Unter welcher Bedingung nun ist das möglich? Offenbar nur, wenn der Mensch nicht der Natur allein angehört, sondern zugleich noch in ein zweites Reich mit anderer Gesetzlichkeit hineinragt, wenn er also, wie Kant sagt, nicht „Naturwesen" allein ist, sondern auch „Vernunftwesen". Der letztere Ausdruck mag zweideutig sein durch den idealistischen Rationalismus, der in ihm durchklingt. Man muß sich indessen einstweilen auf diese Zweideutigkeit einlassen, und es darauf ankommen lassen, ob sie sich hernach wieder abstreifen läßt, ohne das Wesen der Sache preiszugeben.

Auf den ersten Blick sieht die Kantische Freiheitstheorie wie eine rein standpunktliche, also höchst bedingte aus. Die „Natur", deren durchgehender Gesetzestypus eben jene Kausalität ist, welche der negativen Freiheit keinen Raum läßt, ist selbst nur „Erscheinung"; hinter ihr steht das Ansich der Welt, das wir aus keiner Erfahrung kennen, das sich aber gleichwohl in allen Endproblemen der Erkenntnis unabweisbar ankündigt. Dieses Ansich ist eine „intelligible Welt", die den Kategorien der sensiblen, also auch der Kausalität, nicht untersteht. Der bloß „erscheinenden" Naturwelt gegenüber ist es eine reale Welt. Gesetzt nun, es ließe sich erweisen, daß es in der Erscheinungswelt einen Punkt gibt, an welchem Bestimmtheiten der intelligiblen Welt in sie eingreifen, in ihr den Anfang einer neuen Reihe von Erscheinungen (also einer Kausalreihe) hervorrufen, so würde in diesem Punkt im Kausalnexus selbst eine Macht einsetzen, die nicht aus ihm herstammte, also keine kausale Ursachenreihe hinter sich hätte, wohl aber eine solche nach sich zöge. Das also wäre eine „Kausalität aus Freiheit", oder eine „Freiheit im positiven Verstande" (vgl. Kap. 66. c.).

b) Der Kausalnexus und das Plus an Determination.

Inwiefern hierin, wenn man die standpunktlichen Voraussetzungen zugesteht, wirklich eine Art Lösung liegt, ist leicht zu sehen. Worauf es ankam, ist einzig dieses: den Spielraum einer eigenen, dem Ursprung nach unkausalen Determination im Kausalnexus nachzuweisen. Das durfte nicht auf Kosten des letzteren geschehen. Die allgemeine Kausalverflechtung des Weltgeschehens muß ununterbrochen durchgehen.

Aber eben dieses ist es, was die Kantische Theorie zuwege bringt. Unterbrochen würde der Kausalnexus, wenn etwas in ihm aufgehoben, verletzt, abgeschnitten würde — wie es in der „negativen Freiheit"

Digitized by Google

gefordert ist. Hier aber wird keines seiner Bestimmungsstücke aufgehoben; alle kausalen Determinanten, die im menschlichen Willen (etwa als „Motive") beisammen sind und sich in ihm auswirken, bleiben unangetastet. Nur tritt zu ihnen noch eine neue Determinante hinzu. Und diese unterscheidet sich von den übrigen prinzipiell nur dadurch, daß sie nicht selbst wiederum Wirkung vorausgehender Ursachen ist, sondern aus einer anderen Sphäre hineinragt in den Kausalnexus, aus einer Sphäre, in der es keine Ursachenketten gibt.

„Freiheit im positiven Verstande" ist also hier tatsächlich durchgeführt. Sie ist nicht ein Minus an Determination (wie die „negative"), sondern offenkundig ein Plus an Determination. Ein Minus läßt der Kausalnexus nicht zu. Denn sein Gesetz besagt, daß eine einmal im Ablauf begriffene Reihe von Wirkungen auf keine Weise außer Kraft gesetzt werden kann. Ein Plus dagegen läßt er sehr wohl zu — wenn nämlich es ein solches gibt —, denn sein Gesetz besagt nicht, daß zu den kausalen Bestimmungsstücken eines Vorganges nicht noch anderweitige Bestimmungsstücke hinzutreten könnten. Legt man einen idealen Querschnitt durch das Bündel von Kausalfäden, so ergeben die Bestimmungsstücke, die in dieser Schnittfläche liegen, zwar allemal eine totale Determination aller nachfolgenden Stadien des Prozesses und bilden in diesem Sinne freilich selbst eine Totalität. Aber diese Totalität ist niemals eine absolut geschlossene, sie widersetzt sich nicht dem Hinzukommen neuer Bestimmungsstücke — wenn es solche gibt —; und der Prozeß wird durch solches Hinzukommen nicht unterbrochen, sondern nur abgelenkt. Das eben ist das eigentümliche des Kausalnexus, daß er sich zwar nicht aufheben oder abbrechen, wohl aber ablenken läßt. Der weitere Verlauf des Prozesses ist dann ein anderer, als er ohne die neue Determinante gewesen wäre; aber von den ursprünglichen Kausalmomenten in ihm ist deswegen keines verkürzt, sie wirken sich im abgelenkten Prozeß alle ebenso hemmungslos aus, wie sie es im nicht abgelenkten getan hätten.

Man kann das auch so ausdrücken. Der menschliche Wille ist eine Erscheinung unter Erscheinungen, hat dieselbe „empirische Realität" wie Naturprozesse. Also unterliegt er der vollständigen Determination durch sämtliche Kausalreihen, die sich in ihm schneiden. Aber mit ihnen ist die Möglichkeit seiner Bestimmtheit überhaupt noch nicht erschöpft. Er kann auch noch darüber hinaus bestimmt sein, wenn nämlich es Determination anderer Art gibt. Gesetzt nun, es gäbe sie, so ist seine totale Determination eine doppelte, komplexe, in sich qualitativ heterogene: nämlich eine Synthese kausaler und unkausaler Determinanten. Die ersteren kommen aus der Unendlichkeit des

Digitized by Google

kausalen Weltnexus her; die letzteren aber setzen erst im Willen ein und treten damit erst in den Weltnexus ein, in dem sie fortan weiter wirken. In ihnen liegt also genau das, was die Thesis der Antinomie behauptet: „eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen." In den ersteren dagegen kommt die Antithesis zu ihrem Recht.

c) Ablösung des Kantischen Gedankens vom transzendentalen Idealismus.

Das Anstößige dieser Theorie liegt in ihrer standpunktlichen Einkleidung. Schon die Antithese „Naturwesen — Vernunftwesen" läßt sich kaum halten, wenn nicht in ihr etwas anderes stecken sollte. Vollends willkürlich aber sind die Voraussetzungen des transzendentalen Idealismus. Daß Natur, und mit ihr der Kausalnexus, nichts als „Erscheinung" sei, hinter ihr aber eine „intelligible" Welt stehe, die real sei, aber nicht „erscheine", und daß diese es sei, die in der positiven Freiheit hineinragt in die Erscheinungswelt, — ist metaphysische Konstruktion. Das Erstere ist die Idealismusthese selbst, die in der Lehre von der Subjektivität der Kategorien und vom „Bewußtsein überhaupt" wurzelt; das letztere dagegen ist die Konsequenz des ethischen Rationalismus, der im Sittengesetz eine Autonomie der „Vernunft" erblickt. Die intelligible Welt ist dann schließlich die Vernunft selbst, sofern sie als praktische den Primat vor der theoretischen hat.

Es fragt sich nun: wie steht in Wirklichkeit die von Kant gegebene Lösung der Antinomie zu diesen standpunktlichen Voraussetzungen, auf denen sie aufgebaut erscheint? Ist sie von ihnen ablösbar oder steht und fällt sie mit ihnen? Im letzteren Falle wäre jede weitere Untersuchung an ihr verschwendet.

Es ist nun heute kein Geheimnis mehr, daß die philosophische Systematik Kants der Größe seiner Probleme von Anfang an nicht angemessen war. Die Probleme sprengten sie schon unter seinen Händen. Wer vom „transzendentalen Idealismus" aus das Werk Kants ausschöpfen will, gerät schon bei den ersten Schritten in Widersprüche. Es ist das Große an Kant, daß die Konsequenz der Probleme in ihm ungleich stärker ist als die Konsequenz des Systems. Das gilt auch für das Freiheitsproblem. Und in diesem Sinne ist es nicht nur sehr wohl möglich, den Sinn der Lösung seiner dritten Antinomie aus den Fesseln des idealistischen Systems herauszulösen, sondern es ist auch notwendig — wenigstens wenn man ihre philosophische, überzeitliche und übergeschichtliche Bedeutung verstehen will[1]).

[1]) Näheres zu dieser Art des Vorgehens in des Verf. Diesseits von Idealismus und Realismus, von Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschicht-

Digitized by Google

Die Kantischen Unterscheidungen Erscheinung und Ding an sich, sensible und intelligible Welt, Naturwesen und Vernunftwesen, sowie alles, was ihnen metaphysisch verwandt ist — wie der Ursprung der Kausalgesetzlichkeit im transzendentalen Subjekt oder der Ursprung des Sittengesetzes in der praktischen Vernunft —, sind es offenbar nicht, was die Lösung der Antinomie zuwege bringt. Ob z. B. der Kausalnexus Erscheinung ist oder an sich besteht, ist evidenterweise gleichgültig für die Frage, ob er in irgendeinem Punkte seines Ablaufs heterogene Determinanten neben den eigenen aufnehmen kann oder nicht — nämlich sie aufnehmen kann, ohne die eigenen zu beeinträchtigen. An dieser Frage allein aber hängt die Möglichkeit „positiver Freiheit" in einer durchgehend kausal determinierten Welt. Nicht auf Realität oder Idealität, nicht auf den Ursprung der Gesetzlichkeit oder auf den der heterogenen Determinanten kommt es hier an, sondern einzig auf die kategoriale Struktur des Kausalnexus selbst einerseits und auf das Vorhandensein der heterogenen Determinanten andererseits. Setzt man den Kausalnexus als real an sich seiend, so ändert sich an der Sache nicht das Geringste. Es ändert sich zwar das ganze Weltbild, aber nicht die Problemlage der Freiheit im Kausalnexus. Und nur auf diese, nicht auf das Weltbild, kommt es an.

Was also bleibt als Wesensstück der Kantischen Freiheitslehre übrig, wenn man die idealistische Aufmachung fallen läßt? Nur zwei Momente: die kategoriale Fassung des Kausalnexus und die Zweischichtigkeit der Welt.

Die letztere tritt bei Kant in Form eines Dualismus von Erscheinung und Ding an sich auf. Sie klingt durch im Doppelwesen des Menschen als Natur- und Vernunftwesen, im Gegensatz des empirischen und intelligiblen Charakters. Alle diese metaphysischen Bestimmungen sind der Sache unwesentlich. Wesentlich ist allein, daß überhaupt es zwei Schichten, zwei Gesetzlichkeiten, zwei Arten der Determination in der einen Welt gibt, in der Welt nämlich, in welcher der Mensch steht, und daß beide im Menschen selbst sich aufzeigen lassen. Denn ist die eine Schicht durchgehend kausal determiniert, so bedarf es eben einer zweiten Schicht, um heterogene Determinanten aus ihr in den Kausalnexus hineinragen zu lassen. Gleichgültig dagegen ist es wiederum, ob diese zweite Schicht eine „intelligible" Welt, ob sie praktische Vernunft, ob ihre Gesetzlichkeit Autonomie der Vernunft ist oder sonst was. Sie darf nur nicht wiederum in Kausalgesetzlichkeit bestehen; sonst fiele sie mit der ersten Schicht zusammen,

---

lichen in der Kantischen Philosophie", Kantstudien XXIX, Heft 1/2, 1924; insbesondere Abschnitt 1 und 6.

Digitized by Google

und die Welt würde wieder einschichtig, die positive Freiheit aber unmöglich.

d) Die Zweischichtigkeit der Welt. Kausalnexus und Sittengesetz.

So steckt hinter der Kantischen Dualität von sensibler und intelligibler Welt in der Tat eine höchst wesentliche Entdeckung. Aber sie hat mit der idealistischen Metaphysik nichts zu tun. Es kam darauf an zu zeigen, daß es außer der Kausalgesetzlichkeit noch eine andere gibt, die wir zwar nur im Willen des Menschen kennen, dort aber ebenso gewiß feststellen können, wie die Kausalgesetzlichkeit in den Naturprozessen. Diesen Nachweis hat Kant in seiner Lehre vom Sittengesetz erbracht. Das Sittengesetz ist ein „Faktum", wenn auch kein „empirisches". Zu diesem Faktum gehört, daß es eine Macht im sittlichen Leben des Menschen ist, daß also der Mensch der Determination durch dieses Gesetz fähig ist. Dieses Faktum ist für Kant das eigentlich Beweisende dafür, daß es jene zweite Schicht der Welt hinter der kausal determinierten Schicht gibt. Und zugleich ist es beweisend dafür, daß wenigstens im Menschen die beiden Schichten zusammenhängen, d. h. daß in ihm die Gesetzlichkeit der zweiten Schicht in die der ersten hineingreift. Das eben heißt es, daß es ein Sich-Richten des Menschenwillens nach dem Sittengesetz gibt. Denn der Menschenwille ist immer schon kausal mannigfaltig determiniert. Die positive Freiheit aber besteht darin, daß er über diese Determiniertheit hinaus noch ein Plus an Determination erfährt, welches in den Kausalmomenten nicht enthalten ist, eine Determination durch das Sittengesetz.

Daß dieses ein richtig geschauter Zusammenhang ist, davon überzeugt man sich leicht, wenn man erwägt, was für ein Gesetz das Sittengesetz ist. Sein Inhalt freilich ist hier ebenso gleichgültig wie die Idealität des Kausalnexus; auf die Struktur kommt es an. Das Sittengesetz ist ein Imperativ, ein Sollensgesetz. Unkantisch ausgedrückt, es ist der Sollensausdruck gewisser sittlicher Werte — nicht aller, nur solcher nämlich, die allenfalls sich sinnvoll gebieten lassen. Die Kraft dieser Werte, den Willen des Menschen zu bestimmen, ist die stillschweigende, im Wertgefühl wohl begründete Voraussetzung des kategorischen Imperativs. Diese Kraft nun ist offensichtlich eine andersgeartete als die der kausalen Determination. Sie ist nicht ein Zwang wie die der Naturgesetze. Sie ist bloße Forderung. Und es ist das Eigentümliche im sittlichen Wesen des Menschen, daß unter den „Motiven", die ihn innerlich bestimmen, diese Forderung — rein als solche — sehr gewichtig in die Wagschale fallen kann. Um das zu erkennen, bedarf es keiner besonderen Metaphysik des Willens, auch keiner Psychologie. Das Gewicht der Forderung im Verhalten des Menschen ist

Digitized by Google

schlechterdings eine real-ethische Tatsache. Daß der Mensch solcher Forderung vielleicht selten genug wirklich genügt, ist durchaus kein Einwand dagegen. Ein Zwang liegt ja eben der ganzen Natur des Gesetzes nach gar nicht vor. Und will man etwa skeptisch solch ein mangelhaftes Genügen überhaupt nicht als Determination gelten lassen, so bleibt immer noch die ganz andere, evident vorliegende Tatsache der sittlichen Billigung und Mißbilligung menschlichen Verhaltens unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes übrig, die ebensosehr eine real-ethische Tatsache ist.

So muß man unter allen Umständen der Kantischen Freiheitslehre zwei positive Errungenschaften zugestehen: 1. den Nachweis der Tatsache, daß es im sittlichen Sollen eine Macht gibt, die als heterogenes (unkausales) Bestimmungsstück in den Nexus der Kausalfäden eingreift, und 2. den Nachweis, daß die Struktur des Kausalnexus ein solches Eingreifen möglich macht, ohne daß er selbst zerrissen wird.

Daß dagegen jene Macht in einer Selbstgesetzgebung der „Vernunft" bestehe, daß es ein homo noumenon ist, der in ihr seine Autonomie betätigt, ist dem gegenüber sekundär und darf mit der übrigen idealistischen Metaphysik fallen gelassen werden. Das ist insofern wichtig, als sich damit der Wesenskern des Kantischen Gedankens zwanglos auf die Werttafel beziehen läßt. Sittliche Werte nämlich sind in ihrer Sollensgesetzlichkeit, d. h. in den Forderungen, die sie an den Menschen richten, wohl autonom — und zwar gerade der Naturgesetzlichkeit gegenüber autonom —, aber ihre Autonomie ist keine Autonomie der Vernunft. Die sittlichen Gebote gehen nicht von der Vernunft aus, sondern sind an sie gerichtet. Für die Heterogeneität ihrer Forderung gegenüber dem Kausalgesetz ist das aber gleichgültig. Ob die Macht, die hier einsetzt, von der Vernunft oder von an sich seienden Werten ausgeht, das macht einen Unterschied nur am Wesen der sittlichen Prinzipien aus, nicht aber am positiven Sinn der sittlichen Freiheit als eines Plus an Determination in der durchgehend kausal determinierten Welt.

69. Kapitel. Determinismus und Indeterminismus.

a) Radikale Ausschaltung der Begriffsfehler.

Den Wert der Kantischen Freiheitslehre, selbst wenn man sie mit ihrer ganzen idealistisch-metaphysischen Belastung nimmt, ermißt man erst, wenn man auf das Gewirr von traditionellen Fehlern hinblickt, die hier zum erstenmal, und zwar durch einen einzigen glücklichen Griff, vermieden sind. Hier ist keine Spur mehr von Verwechslung der Willensfreiheit mit Handlungsfreiheit oder gar rechtlicher Freiheit.

Digitized by Google

Ebenso ist alle Vermengung der sittlichen mit religiöser Freiheit vermieden. Schwerer noch ins Gewicht fällt es, daß Kant weder der beliebten „äußeren" noch der nicht minder beliebten „inneren" Freiheit Raum gewährt. Unabhängigkeit vom Ablauf des äußeren Geschehens und der äußeren Situation ist durch den ununterbrochen waltenden Kausalnexus ebensosehr ausgeschlossen wie Unabhängigkeit vom Ablauf des inneren (psychologischen) Geschehens und von der inneren Situation. Vollends aber beweist die Vermeidung aller Zweideutigkeiten der „Wahlfreiheit", wie sehr die Kantische Theorie auf der Höhe steht. In dieser Beziehung ist mit der obigen Erörterung ihre Bedeutung noch lange nicht erschöpft. Zentral stehen in ihr gerade diejenigen Begriffsprägungen da, welche die Umprägung des populären Freiheitsbegriffs in einen philosophischen zuwege bringen und schon in ihrem Terminus das Paradoxe, aller Erwartung Zuwiderlaufende dieser Umprägung an der Stirn tragen: „Freiheit im positiven Verstande", „Kausalität aus Freiheit", „Freiheit unter dem Gesetz".

Man kann die Sachlage auch von der anderen Seite sehen. Das Verdienst Kants besteht dann darin, gezeigt zu haben, daß der wahre Sinn der ethischen Freiheit nicht der einer negativen Wahlfreiheit ist, sondern positive Freiheit unter einer Gesetzlichkeit sui generis, die der Kausalität autonom gegenübertritt und sich dennoch ihrem die reale Welt beherrschenden Gefüge einfügt, ohne es dabei zu zerreißen.

b) Der Fehler des ethischen Naturalismus und Psychologismus.

Aber auch damit ist die bei Kant erreichte Position nicht erschöpft. Gerade von ihr aus sieht man vielmehr erst eine Reihe von weiteren Fehlern, die in anderen Theorien stecken, hier aber durch denselben glücklichen Griff vermieden sind. Es sind die Fehler des πρῶτον ψεῦδος, die in der metaphysischen Überlastung des Freiheitsbegriffs bestehen — und nicht des Freiheitsbegriffs allein (vgl. Kap. 67. a.).

In der Tat, auch die Naturgesetzlichkeit, die der Freiheit gegenübersteht, kann metaphysisch überlastet werden. Nichts ist bekannter als dieser Fehler. Man macht aus der Naturkategorie eine allgemeine Weltkategorie; nicht nur die Körperwelt unterstellt man dem Kausalgesetz, auch die seelische und geistige Welt sollen von ihm beherrscht sein, und zwar nur von ihm — genauer, nur von Gesetzen, die wie die der Natur in der Kausalität ihr Grundgesetz haben. Bezieht man das auf den Willen und auf die Gesamtheit der ethischen Phänomene, so steht man mitten im ethischen Naturalismus. Man kann eine solche Theorie bis zum Materialismus vergröbern; dann ist das Bewußtsein, und mit ihm Wille und Ethos, eine Resultante körperlicher Funk-

Digitized by Google

tionen. Weniger trivial ist dieselbe Theorie als biologischer Evolutionismus, in dessen Tendenz es liegt, jede ethische Erscheinung am Menschen — bis in seine Entschlüsse, Gesinnungen, Vorzugstendenzen hinein — auf Vererbung, Einwirkung von Milieu oder Lebensbedingungen und andere ähnliche Kausalfaktoren zurückzuführen.

Es ist leicht zu sehen, daß ein solcher kausaler Determinismus nicht nur die negative Wahlfreiheit, sondern auch die „positive Freiheit" unmöglich macht. Das würde zwar an sich noch nicht gegen ihn sprechen; denn ob es sittliche Freiheit gibt, steht ja gerade in Frage. Wohl aber müßte er, wenn so gewichtige Folgen an ihm hängen, selbst aufs festeste gegründet sein. Ganz das Gegenteil ist der Fall. Im ethischen Naturalismus ist der Kausalnexus vollkommen willkürlich vom Naturgeschehen, wo er zu hause ist, auf ein Gebiet übertragen, das ganz offensichtlich anders geartet ist, und andere Gesetzlichkeit hat. Es ist hier der Fehler der Gebietsüberschreitung einer einzelnen Kategorie begangen. Das metaphysische Weltbild, das man so erhält, ist zwar erstaunlich einheitlich. Aber gerade die Einheitlichkeit ist verdächtig — angesichts der Mannigfaltigkeit und Heterogeneität der Erscheinungen. Gerade das, was die Theorie stützen sollte, macht sie zweideutig. Und da es eben diese Einheitlichkeit ist, die der positiven Freiheit die Möglichkeit abschneidet, so ist die Gebietsüberschreitung in der Tat eine höchst bedenkliche.

Man macht indessen die Sache um nichts besser, wenn man zwar von Eingliederung des Bewußtseins in die Naturprozesse absieht, dafür aber das Bewußtsein nach Analogie der Natur mit einer eigenen ebenso durchgängigen „psychischen Kausalgesetzlichkeit" versieht. In solchem kausalen Psychologismus wird dann das ganze Gebiet des Ethos auf psychische Prozesse bezogen und so doch wiederum mittelbar dem Kausalnexus unterworfen.

In beiden Fällen handelt es sich um einen Monismus der kausalen Determination. Und dieser Monismus ist es, der die Freiheit ausschließt. Das eben kann man an der Kantischen Theorie lernen, daß Freiheit niemals möglich ist, wo ein einziger Typus der Determination die ganze Welt in allen ihren Schichten beherrscht. Freiheit ist nur möglich, wo wenigstens zwei Typen der Determination in einer Welt einander überlagern: nur da ist es möglich, daß eine höhere Determination der niederen ihre Determinanten einfügt, so daß von der niederen aus gesehen ein wirkliches Plus an Determination zustande kommt. Der Fehler des ethischen Naturalismus und Psychologismus ist also keineswegs der Determinismus überhaupt, auch nicht sein kausaler Gesetzestypus, sondern einzig der Monismus der Determination. Es bleibt nichts übrig neben

Digitized by Google

der Naturkausalität, was den Willen noch über sie hinaus determinieren könnte.

Es ist das bleibende Verdienst Kants, den zweiten Typus der Determination neben der Kausalverflechtung im menschlichen Willen und im sittlichen Verhalten überhaupt erkannt und ihm die positive Stellung inmitten des durchgehenden Kausalnexus gesichert zu haben. Daß er ihn kategorial unbestimmt ließ, ist freilich ein Mangel. Aber dem Mangel kann abgeholfen werden. So ist der kausale Determinismus unschädlich. Er ist eingeschränkt durch einen zweiten, unkausalen Faktor. Die metaphysische Überspannung seiner Herrschaft in der Welt — nämlich seine Alleinherrschaft — ist aufgehoben.

c) Der Fehler des Indeterminismus.

Der durchgehende Determinismus des Weltgeschehens galt vor Kant allgemein als das absolute Hemmnis der Freiheit. Die Folge war, daß man um jeden Preis den Determinismus zu durchbrechen suchte. Und so postulierte man einen, wenn auch nur partialen, Indeterminismus. Man rang direkt um ihn, suchte ihn der Naturgesetzlichkeit abzutrotzen. Charakteristisch für dieses Problemstadium ist der frühe Fichte, der, ehe er zu Kant gelangte, in diesem Ringen innerlich unterlag. Er empfand den Determinismus als eine Knechtschaft, ja als Schmach des Menschen, ohne sich seiner erwehren zu können. Darum konnte er die Kantische Lehre als Befreiung empfinden.

Blickt man nun von Kant aus auf die ganze Alternative von Determinismus und Indeterminismus zurück, so läßt sich zugleich mit der Kritik des ersteren auch die des letzteren geben.

Wir sahen, der Fehler im Determinismus ist nicht die durchgehende Determination selbst, sondern lediglich die monistische Alleinherrschaft eines einzigen Determinationstypus. Beschränkt man Naturgesetzlichkeit wieder auf Natur und läßt im Geistigen eine andere, eigentümlich geistige Gesetzlichkeit hinzutreten, so ist die letztere der ersteren gegenüber ohne weiteres frei. Wie aber steht es mit dem Indeterminismus? Worin liegt sein Fehler? Oder behält man etwa mit der positiven Freiheit doch etwas von ihm bei?

Der Indeterminismus läßt dem Zufall Spielraum. „Zufall" in diesem metaphysischen Sinne bedeutet nicht Unbestimmtheit, sondern nur daß die Bestimmtheit nicht durch ein anderes involviert ist. Das „Zufällige" ist also eigentlich kein Undeterminiertes, es ist nur aus dem alles Seiende verbindenden Nexus einer einheitlich durchgehenden Determination herausgehoben. Das ist weder ein sinnloser Zufallsbegriff noch ein empirisch widerlegbarer. Es genügt nicht gegen ihn geltend zu machen, daß der Naive stets geneigt ist, alles, dessen Ursachen er

Digitized by Google

nicht begreift, für zufällig zu halten. Mag auch das meiste sogenannte „Zufällige" bloß der menschlichen Unkenntnis so heißen, es könnte deswegen doch sehr wohl auch das wirklich aus dem Weltzusammenhange Herausfallende, seine Bestimmtheit rein in sich selbst Habende geben.

Dagegen aber spricht das Verhältnis der ontologischen Modalitäten (vgl. Kap. 23. b.). Das „Zufällige" ist ein Wirkliches. Wirklichkeit aber setzt sich schon aus Möglichkeit und Notwendigkeit zusammen. Ontologisch möglich muß das Wirkliche zum mindesten sein. Nun aber besteht ontologische Möglichkeit nicht in bloßer Widerspruchsfreiheit (wie die logische), sondern in der realen Reihe der Bedingungen. Im strengen Sinne „real möglich" ist etwas erst dann, *wenn die ganze Reihe bis zum letzten Gliede beisammen ist.* Andererseits aber ist es eben dann nicht nur möglich, sondern *auch notwendig*; d. h. es kann dann nicht mehr ausbleiben. Es konnte vielmehr nur ausbleiben, solange in der Reihe wenigstens eine Bedingung fehlte. Tritt auch diese hinzu, so kann nichts mehr das wirkliche Eintreten, d. h. die reale Wirklichkeit aufhalten. Diese Unaufhaltbarkeit aber ist eben die *ontologische Notwendigkeit.* Die Konsequenz ist die: alles, was ontologisch möglich wird, wird eben damit auch ontologisch notwendig. Sofern also nur das Mögliche wirklich sein kann, *muß auch alles Wirkliche zugleich ontologisch notwendig sein.*

Nun sind Möglichkeit und Notwendigkeit relationale Modi. Sie verbinden das Seiende mit anderem Seienden. Steckt also in allem real Möglichen bereits ein Deckungsverhältnis von ontologischer Möglichkeit und Notwendigkeit, so ist alles Wirkliche an die durchgehenden Seinsrelationen und deren Gesetzlichkeit gebunden, und *es gibt kein ontologisch „zufälliges" Wirkliches.*

In dieser Modalgesetzlichkeit steckt eine radikale Widerlegung des Indeterminismus, bzw. ein Beweis für das Bestehen durchgängiger Determination in der Welt. Wäre nun sittliche Freiheit negative Wahlfreiheit, so wäre hiermit die Freiheitsfrage in negativem Sinne entschieden. Und weil die vorkantische Philosophie sie als Wahlfreiheit verstand, so verlegte sie das ganze Gewicht der Freiheitsfrage auf die Alternative von Determinismus und Indeterminismus. Daß hier für jeden intellektuell Ehrlichen die Wagschale des Determinismus das Übergewicht behielt, kann nicht Wunder nehmen. So erklärt sich die allgemeine Skepsis, die sich in der Ethik breit gemacht hatte. Denn ohne Freiheit ist sittliches Sein etwas rein Illusorisches.

Hier erst läßt sich die Größe der Kantischen Errungenschaft in seiner Lösung der „dritten Antinomie" ermessen. Die Problemlage kehrt sich mit einem Schlage um, sobald man die negative Freiheit durch

Digitized by Google

„Freiheit im positiven Verstande" ersetzt. Der Indeterminismus ist nicht nur ontologisch falsch, er erweist sich vielmehr auch als ein falsches ethisches Erfordernis. Es bedarf seiner gar nicht. Es ist ein πρῶτον ψεῦδος, daß sittliche Freiheit Undeterminiertheit bedeute und nur in einer wenigstens partial indeterministischen Welt bestehen könne. Sie besteht vielmehr unbehindert in der total determinierten Welt. Ihre einzige Bedingung in einer solchen ist die, daß die Determination der Welt keine monistische sei, d. h. keine solche, die in einem einzigen, allbeherrschenden und alles auf ein Niveau herabziehenden Determinationstypus aufginge.

Dieser Bedingung aber widerstreitet das ontologische Gesetz durchgehender Determination keineswegs. Es besagt gar nicht, daß alle Seinsbestimmtheit von einer Art sein müsse, etwa kausaler Art. Es läßt vielmehr in der einen Welt unbegrenzten Spielraum für mannigfaltige, einander überlagernde Typen der Determination, von denen der höhere immer dem niederen gegenüber den Charakter eines Plus an Determination hat, also „im positiven Verstande" frei ist.

d) Problemanspruch des teleologischen Weltbildes in der Freiheitsfrage.

Die Kantische Freiheitstheorie hat gleichwohl eine Lücke, und zwar in ihren Voraussetzungen. Sie entfaltet sich rein von der Kausalantinomie aus, sie setzt also voraus, daß die Determiniertheit des Weltgeschehens eine kausale ist. Freilich findet sich dafür in den „Analogien der Erfahrung" eine Art Nachweis. Aber der Nachweis geht nur so weit zu zeigen, daß das Kausalgesetz gültiges Naturgesetz ist; er erweist aber nicht, daß es die alleinige Art des Naturnexus ausmacht. Dieser zweite Erweis müßte aber von Rechts wegen erbracht sein, wenn die Kausalantinomie die Problemlage erschöpfen soll.

Mit dem modalen Erweise eines allgemeinen Determinationsgesetzes ist dem auch keineswegs abgeholfen. Dieses Gesetz besagt nur, daß überhaupt alles Seiende determiniert ist, nicht aber daß es kausal determiniert ist. Es setzt nur die These des durchgehenden Determinismus als solchen, läßt aber den Typus der Determination ganz offen. Um dieses Gesetzes willen also könnte die Natur auch ganz anders als kausal, z. B. final determiniert sein. Tatsächlich taucht denn auch geschichtlich unmittelbar nach Kant wieder die teleologische Naturauffassung auf (am ausgeprägtesten bei Schelling) und bleibt dann in den idealistischen Systemen herrschend. Blickt man aber von Kant aus rückwärts, so findet man vollends fast überall die teleologische Auffassung des Naturgeschehens. Sie geht von Aristoteles aus, der recht eigentlich der Klassiker dieser Anschauung ist, durch das ganze spätere

Digitized by Google

Altertum und das Mittelalter hindurch, bis tief in die Neuzeit hinein. Ausnahmen bilden fast nur die materialistischen und ihnen verwandten Theorien, die für eigentlich philosophische Fragen gar nicht ernst zu nehmen sind. Selbst Spinoza darf kaum als Kausalist gelten, sein Begriff der causa sive ratio ist gerade in der kategorialen Struktur zweideutig.

Der reine Kausalbegriff, den die neuzeitliche Naturwissenschaft herausgearbeitet hat, drang in die Philosophie nur langsam ein. Hat doch selbst Leibniz bei aller Anerkennung ihn nur als phänomenale Außenseite der Seinszusammenhänge gelten lassen und ihn metaphysisch durch einen einheitlich teleologischen Nexus unterbaut. Kant steht, so sehr er dem heutigen wissenschaftlichen Denken gerade in diesem Punkte vorbildlich erscheint, ziemlich einsam in der geschichtlichen Linie da.

Es ist hiernach nicht zu vermeiden, die Betrachtung auch dem teleologischen Weltbilde zuzuwenden. Die Frage, auf die es ankommt, ist nicht die nach der allgemein metaphysischen Bewertung der Teleologie, sondern einzig diese: wie steht es mit der Freiheit, wenn das Naturgeschehen nicht kausal, sondern final determiniert ist? Bleibt da der positiven Freiheit auch der gleiche Spielraum, oder wird sie zur Unmöglichkeit?

e) Der Fehler des Finaldeterminismus.

Die Entscheidung muß in der kategorialen Struktur des Finalnexus selbst gesucht werden. Ist er imstande, ein Plus an Determination über seine eigene, mitgebrachte Bestimmtheit hinaus aufzunehmen, und zwar ohne die letztere zu zerreißen? Das ist die Frage, auf die es ankommt.

Was machte eigentlich die Fähigkeit des Kausalnexus aus, heterogene Determinanten in sein Geflecht aufzunehmen? Doch wohl dieses, daß bei ihm in jedem Stadium zwar eine Totalität von Bestimmungsstücken beisammen ist, die keinerlei Unbestimmtheit mehr übrig läßt, aber deswegen doch keine geschlossene Totalität; sie steht anderweitigen Faktoren — wenn es solche gibt — stets offen. Der Beweis dafür ist die Ablenkbarkeit der Kausalreihe. Sie ist an kein bestimmtes Endstadium gebunden, läuft vollkommen gleichgültig gegen das Resultat ab. Die ganze Abhängigkeit in ihr waltet eindeutig vom früheren zum späteren Stadium, rechtläufig im Zeitfluß und mit ihm gehend, niemals aber umgekehrt. Was im früheren Stadium enthalten ist, wirkt sich notwendig im späteren aus. Das spätere Stadium ist also durch das frühere nur insoweit vorausbestimmt, als keine neuen Faktoren mehr hinzutreten. Treten aber solche hinzu, so modi-

Digitized by Google

fizieren sie den Determinationskomplex, und damit auch alle weiteren Prozeßstadien. Darin besteht die Ablenkung des Prozesses aus seiner Richtung. Solcher Ablenkung widersetzt sich hier nichts; es gibt im Kausalnexus keine Macht, die den Prozeß wieder zurücklenkte in seine ursprüngliche Richtung. Es gibt hier eben keine „Ziele" des Prozesses, die als solche zum Voraus festlägen und bestimmend auf die Stadien des Prozesses zurückwirkten.

Das alles ändert sich im Finalnexus. Dieser setzt mit der Festlegung des Endzieles ein. Vom Zweck aus sind die Mittel rückwärts determiniert. Man vergleiche hiermit die im ersten Teil gegebene Kategorialanalyse des Finalnexus (Kap. 20. b—e). Dreifach ist hier die Bindung zwischen Anfangs- und Endstadium: erstens ist mit Überspringung des Zeitlaufs der Zweck voraus bestimmt (vorgesetzt), zweitens ist von ihm aus rückläufig gegen den Zeitfluß die Reihe der Mittel bestimmt, und drittens wird vom ersten Mittel aus rechtläufig durch dieselbe Reihe der Zweck verwirklicht. Von der ersten dieser Bindungen darf man in einer Naturteleologie absehen. Wie es geschieht, daß überhaupt Zwecke des Prozesses zum Voraus bestimmt sind, ist hier gleichgültig (metaphysisch ist es zwar keineswegs gleichgültig, wohl aber für die kategoriale Strukturfrage). Die dritte Art der Bindung, die Realisation, kommt hier auch nur sekundär in Frage; sie ist ja rechtläufig, ein kausaler Ablauf, in welchem die Reihe der Mittel als Reihe der Ursachen funktioniert. Worauf es ankommt, ist einzig die zweite Art der Bindung, die rückläufige Determination der Mittel aus dem Zweck heraus. Diese bildet das eigentliche kategoriale Novum des Finalnexus.

Es fragt sich nun: läßt diese rückläufige Determination in den Prozeßstadien Spielraum für das Hinzutreten anderweitiger Determinanten, d. h. für positive Freiheit?

Man überlege so. Eine neu hinzutretende Determinante bedeutet inmitten eines schon vorhandenen Determinantenkomplexes, daß der Prozeß abgelenkt wird. Er ändert mit ihr seine Richtung, läuft auf etwas anderes hinaus. Was heißt aber Richtungsänderung im teleologischen Prozeß? Es kann nur heißen, daß der Zweck verfehlt wird. Das aber bedeutet, daß die Teleologie des Prozesses selbst aufgehoben, gestört, verletzt wird. Der Finalnexus also verhält sich anders zum hinzutretenden Faktor, er kann ihn nicht aufnehmen. Sein Determinantensystem ist in jedem Stadium eine geschlossene Totalität, die sich jedem Zuwachs widersetzt. Denkt man sich nun tatsächlich ein Hinzutreten heterogener Determinanten, so sind zwei Fälle möglich. Entweder die neue Determinante ist stärker als der Finalnexus; dann wird der Prozeß eben abgelenkt, der Nexus aufgehoben.

Digitized by Google

Oder aber der Finalnexus ist stärker; dann überwindet er die Störung, gleicht die geschehene Ablenkung aus, lenkt den Prozeß wieder auf den Zweck zurück. In beiden Fällen findet nicht das statt, was allein den Sinn der positiven Freiheit erfüllen kann: die Aufnahme der heterogenen Determinante in den unverletzten Nexus. Im ersteren Falle ist der Nexus verletzt, im letzteren wird die Determinante wieder ausgeschaltet, bzw. in ihrer Wirkung (d. h. in ihrer determinierenden Kraft) paralysiert.

Bildlich kann man sich dieses Verhältnis leicht zur Anschauung bringen. Im Kausalnexus liegt die bewegende Kraft des Prozesses rückwärts, in dem was vorausgegangen ist. Sie wirkt wie der mechanische Stoß (der ja nichts ist als ihr einfachster Fall), als blinde Notwendigkeit, indifferent gegen das, was im Prozeß entsteht. Darum ist ein hinzutretendes Plus an Determination in ihm jederzeit einfach eine Komponente mehr, die je nach ihrer Richtung und Kraft die Resultante mit bestimmt. Überträgt man dieses räumliche Bild auf den Finalnexus, so liegt in ihm die bewegende Kraft nach vorwärts (in der Prozeßrichtung), im Endstadium des Prozesses. Dieses Endstadium „bewegt" aber ganz anders, nicht als Stoß, sondern als Zug, wie eine Attraktionskraft. Der Zweck ist gleichsam der Magnet des nexus finalis. Auch von ihm geht eine Notwendigkeit aus, aber keine blinde, gegen das Resultat indifferente, sondern gerade eine an den Inhalt des prästabilierten Resultats gebundene Notwendigkeit. Der Finalnexus ist gleichsam vorsehend. Das ist es, warum er den Eingriff „von außen" nicht geschehen läßt, ihm Widerstand um jeden Preis leistet, jede Ablenkung wieder ausgleicht. Eine attraktive Kraft bleibt eben an den einmal vorhandenen Attraktionspunkt gebunden. In ihr liegt das Ziel zum Voraus fest. Es lenkt den Prozeß, jeder Ablenkung zum Trotz, doch immer wieder auf sich als Richtpunkt zurück.

In einer durchgehend final determinierten Welt, wie die ältere Metaphysik sie unter dem Banne altehrwürdiger Vorurteile fast einstimmig annahm, ist sittliche Freiheit ein Ding der Unmöglichkeit. Die kategoriale Struktur des Finalnexus schließt sie aus. Stünde die Teleologie der Seinsprozesse ontologisch fest, so bliebe für das Sein der Sittlichkeit schlechterdings kein Spielraum in der Welt, und alle ethischen Phänomene wären Scheinphänomene. Der Mensch wäre in seinem Willen, seiner Stellungnahme, ja in allem Verhalten überhaupt, schon prädestiniert; und alle Zurechnung, alles Verantwortungsgefühl wäre Täuschung — vielleicht eine gnädige Täuschung, aber eben doch Täuschung. Für ein sittliches Wesen wäre hier kein Raum. Der „Mensch" ist nur möglich in einer nicht teleologisch determinierten Welt.

Digitized by Google

Das ist der Grund, warum das ethische Problem in seinem vollen Sinn erst mit dem Sturz des teleologischen Weltbildes aufkommen konnte. Das ist auch der Grund, warum Fichte und Hegel das ethische Problem wieder verfehlen mußten, wie die vorkantische Philosophie es verfehlt hatte. Kant blieb im eigentlichen Kernpunkt seiner Ethik unverstanden. Denn er war es, der hier mit trefflicherem Problem-instinkt, wenn auch nicht in bewußter Klarheit, den einzig möglichen Weg ging. Was wie eine Lücke in seiner Freiheitslehre aussieht — daß nämlich seine Freiheitsantinomie nur Kausalantinomie, nicht aber Finalantinomie ist —, das gerade beweist sein tiefes Verständnis für die eigentliche Problemlage. Ein finalistisches Weltbild hätte nicht nur die größte Errungenschaft des neuzeitlichen Denkens, die Befreiung vom Alpdruck der Teleologie, von Grund aus verkannt, es hätte vielmehr auch als Antithesis der Freiheitsantinomie eine Lösung der letzteren unmöglich gemacht.

Eine Finalantinomie kann sich nicht lösen. Was die Zeitgenossen an der Kantischen Freiheitslehre als „Befreiung" empfanden, ist freilich eine Befreiung vom Determinismus; aber nicht, wie man gewöhnlich meint, vom Kausaldeterminismus — denn der gerade blieb unangetastet bestehen —, sondern vom Finaldeterminismus.

Hier liegt das große πρῶτον ψεῦδος, von dem in der Tat die „Kritik" die Ethik frei gemacht hat.

70. Kapitel. Kausaldeterminismus und Finaldeterminismus.

a) Metaphysische Paradoxien.

Die neue Problemlage, vor der wir stehen, hat etwas tief Paradoxes an sich. Der Indeterminismus, zu dem man immer seine Zuflucht nahm, um die sittliche Freiheit retten zu können, hat sich nicht nur als metaphysisch falsch, sondern auch als überflüssig erwiesen. Der Kausaldeterminismus, den man am meisten fürchtete, hat sich als vollkommen ungefährlich herausgestellt; der Finaldeterminismus aber, der am längsten in den philosophischen Theorien geherrscht, und den man für harmlos hielt, hat sich als das eigentliche Übel, als Vernichter der menschlichen Freiheit entpuppt.

Hier gilt es von Grund aus umzulernen. Das kann nur geschehen, wenn man den kategorialen Zusammenhängen, die hier bestimmend sind, bis auf ihren eigentlichen Grund nachgeht.

Warum eigentlich erwartet man das umgekehrte Verhältnis der beiden Determinationstypen zur Willensfreiheit? Das ist leicht gesagt. Der Kausalnexus ist von jeher in denjenigen metaphysischen Theorien zu Hause gewesen, in denen die Willensfreiheit am schlechtesten weg-

Digitized by Google

kam, vor allem in den materialistischen. Umgekehrt, wo in der Geschichte der Philosophie ein strengerer Freiheitsbegriff auftaucht, da ist er meist irgendwie mit der allgemeinen Weltteleologie verknüpft.

Hinter dieser geschichtlichen Verknüpftheit der Motive steckt aber offenbar auch eine systematische. Diejenige Determination, die — wenigstens als Tendenz — von den Werten ausgeht, das reine Seinsollen, ist sichtlich in seiner Struktur dem Finalnexus verwandt. Im Sollen liegt eben das Hindrängen auf ein Ziel, Werte sind Richtpunkte idealer Tendenzen. Und wo die Tendenz real wird, z. B. in Stellungnahme, Gesinnung oder Wollen einer Person sich umsetzt, da wird aus der Tendenz eine aktuelle Finalbeziehung. Im eigentlichen Wollen sind es immer Wertmaterien, die den Inhalt der Zwecke bilden. Wille ist schon seiner kategorialen Form nach Finalnexus, wie denn die Teleologie des Menschen es ist, was ihm den Vorzug vor anderen Wesen gibt und ihn befähigt, Werte in der realen Welt zu verwirklichen. Was solcher Verwirklichung entgegensteht, ist nur die Tatsache, daß alles Reale schon seine kausale Determiniertheit mitbringt, die ein beliebiges Schalten mit ihm von vornherein sehr einschränkt. Denkt man sich nun aber den Kausalnexus auch innerlich durch den Willen hindurchgehend, so erscheint der Wille gelähmt und die Teleologie seiner Ziele von vornherein unter eine mechanisch wirkende Selektion der Inhalte gestellt. Das heißt aber, je mehr man die Welt mechanisiert, desto mehr schränkt man die Teleologie des Menschen — und mit ihr seine Willensfreiheit — ein; je mehr man die Welt aber teleologisiert, desto mehr paßt der Mensch als teleologisch wirkendes Wesen homogen in sie hinein.

Das ist die Perspektive, die unbewußt oder bewußt, den teleologischen Denkern vorschwebt, sofern sie auf die Willensfreiheit bedacht sind. Sie erscheint dem naiven Blick selbstverständlich, und ist doch die größte metaphysische Verirrung, die im ethischen Problem überhaupt möglich ist. Das Verführerische an ihr liegt in der offenkundigen Homogeneität zwischen Finalnexus und Wille (bzw. Sollen), und in der ebenso offenkundigen Heterogeneität zwischen dem Mechanismus der Kausalreihe und der Teleologie aller wertgerichteten Tendenz. Aber gerade jene Homogeneität und diese Heterogeneität ist es, was bei genauerer Kategorialanalyse die verführerische und stets als selbstverständlich hingenommene Voraussetzung Lügen straft.

Dem wäre freilich nicht so, wenn das Wesen der Freiheit schon in der Teleologie als solcher läge. Dann wäre in einer durchgehend teleologisch determinierten Welt nicht nur der Mensch, sondern jedes Naturwesen „frei". Das aber ist nicht das Wesen der Freiheit, auch nicht der „Freiheit im positiven Verstande". Teleologie ist nur eine Art onto-

Digitized by Google

logischer Determination — neben der Kausalität und anderen möglichen Arten. Freiheit aber ist durchaus nicht einfach eine Art der Determination, sondern ein spezifisches Verhältnis zwischen mindestens zwei Arten der Determination, nämlich das Verhältnis der höheren zur niederen, sofern beide in einer und derselben realen Welt koexistieren und sich auf ein und dasselbe reale Geschehen erstrecken. Unter den Wesen, welche dem niederen Determinationstypus unterstehen, ist dann dasjenige ein „im positiven Verstande" freies Wesen, welches außerdem auch noch unter dem Gesetz der höheren Determination steht.

b) Rückführung auf die kategorialen Abhängigkeitsgesetze.

Der Kausaldeterminismus wie der Finaldeterminismus begehen, wo sie absolut genommen, d. h. monistisch auf das Ganze des Weltgefüges bezogen werden, ein und denselben Fehler, nur in umgekehrter Richtung. Beide machen die Welt uniform, geben ihr den relationalen Einheitstypus, der die Freiheit ausschließt. Der universale Kausaldeterminismus macht den Menschen zum bloßen Naturwesen, setzt ihn herab; der universale Finaldeterminismus macht die Natur zweckgerichtet gleich dem Menschen, hebt sie zu ihm empor. Beide Theorien bringen alles auf einen Nenner. Sie vernichten damit die Sonderstellung des sittlichen Wesens in der Welt. Und damit wiederum vernichten sie seine Freiheit; mit ihr zugleich aber auch die Sittlichkeit selbst. Der positive Sinn eines freien Wesens in einer determinierten Welt kann eben in nichts anderem als in seiner Vorzugsstellung bestehen, in jenem heterogenen Plus an Determination, das es vor den übrigen realen Wesen voraus hat.

Der Fehler liegt also beidemal nicht in der Determiniertheit selbst, sondern im Monismus der Determination. Dennoch ist die Art der Verfehlung im Kausaldeterminismus eine andere als im Finaldeterminismus.

Man kann das am besten sehen, wenn man auf die kategorialen Abhängigkeitsgesetze zurückgreift, wie sie oben in anderem Zusammenhange angegeben wurden (bei der Gesetzlichkeit der Werttafel, Kap. 63. c.). Da die Determinationstypen offensichtlich den Charakter kategorialer Strukturen haben, so müssen sich diese drei Gesetze — das kategoriale Grundgesetz (das Gesetz der Stärke) und seine beiden Korrolarien (das Gesetz der Materie und das der Freiheit) — notwendig an ihnen wiederfinden, sobald zwei oder mehrere Typen der Determination sich in einer und derselben Welt überlagern und dadurch ein Schichtungsverhältnis bilden. Die drei Gesetze müssen, auf diese Problemlage bezogen, sich folgendermaßen spezialisieren:

Digitized by Google

1. Gesetz der Stärke: der höhere Determinationstypus ist vom niederen abhängig, nicht aber umgekehrt. Der höhere also ist allemal der bedingtere und in diesem Sinne schwächere. Der niedere dagegen ist der elementarere, fundamentalere und in diesem Sinne stärkere. Die Inversion dieses Verhältnisses ist wohl in abstracto denkbar, niemals aber am Wesen der Determinationstypen aufzeigbar.

2. Gesetz der Materie: jeder niedere Determinationstypus ist für den höheren, der sich über ihm erhebt, bloß Materie. Da nun der niedere der stärkere ist, so geht die Abhängigkeit des schwächeren vom stärkeren Determinationstypus nur so weit, als der Spielraum seiner höheren Formung durch Bestimmtheit und Eigenart der Materie begrenzt ist.

3. Gesetz der Freiheit: jeder höhere Determinationstypus ist dem niederen gegenüber durchaus neue Formung, die sich über ihm erhebt (kategoriales Novum). Als solche hat er oberhalb der niederen (materialen und stärkeren) Bestimmtheit unbegrenzten Spielraum. D. h. ungeachtet seiner Abhängigkeit vom niederen Determinationstypus ist der höhere ihm gegenüber frei.

Nun ist der Kausalnexus offenkundig der niedere, der Finalnexus der höhere Determinationstypus. Das zeigt sich schon in der Einfachheit des ersteren und der Komplexheit (der dreifachen Bindung) des letzteren. Außerdem ist der Finalnexus eine ungleich vollere, straffere, geschlossenere Art der Abhängigkeit. Das beweist die Kategorialanalyse durch die Unmöglichkeit ihn abzulenken, ohne ihn zu zerstören. Das System der Determinanten ist bei ihm in jedem Stadium seines Ablaufs ein geschlossenes, nicht erweiterbares. Von solcher exklusiven Haltung ist im Kausalnexus keine Rede. Indem er in jedem Stadium beliebig heterogene Determinanten zuläßt, erweist er sich als eine weit losere, bloß minimale Determination, die zwar das, was sie wirklich determiniert, absolut festhält und niemals preisgibt, aber dieses Festhalten nicht an vorbestimmte Resultate bindet.

Soweit die neue Problemlage. Es bleibt uns jetzt übrig, die Konsequenzen zu ziehen.

c) Ontologische Abhängigkeit des Finalnexus vom Kausalnexus.

Es folgt zunächst, daß in einem Schichtungsverhältnis von Kausalnexus und Finalnexus — wie es in der ganzen Welt ethischer Wirklichkeit real vorliegt — der Kausalnexus als der elementarere auch der stärkere und fundamentalere ist, der Finalnexus aber über ihm (als seiner Materie) frei waltet.

Digitized by Google

Das erstere ist leicht zu sehen. Im dritten Gliede (der dritten Bindung) nimmt der Finalnexus selbst kausale Form an; in der Realisation des Zweckes funktionieren die Mittel als Ursachen, der Zweck aber als Wirkung. Darin spiegelt sich deutlich das kategoriale Grundgesetz: der Finalnexus ist abhängig vom Kausalnexus, er kann nur einsetzen, wo dieser schon besteht. Ein aktives Wollen und Handeln, dessen kategoriale Struktur eben eine finale ist, wird überhaupt erst möglich in einer Welt, welche schon durchgehend kausal determiniert ist. Ohnmächtiges Sehnen freilich und rein innere Stellungnahme sind auch in einer unkausalen Welt möglich. Aber schon das Wollen schließt die Determination der Mittel aus dem Zweck heraus (die Wahl der Mittel „für" den Zweck) ein. Wie nun sollte sich für einen bestimmten Zweck ein bestimmtes Mittel finden lassen, wenn der Ursachenkomplex im letzteren nicht eine bestimmte Wirkung nach sich zöge — nämlich die Wirkung, auf die es im Zweck abgesehen ist und um derentwillen allein das „Mittel" gewählt ist? Die rückläufige Determination (das zweite Glied im Finalnexus) hat also die rechtläufige Kausaldetermination schon zur Voraussetzung; sie hat vorsehend diese schon im Auge. Die Selektion der Mittel in ihr ist schon von Hause aus eine Selektion der Ursachen — nämlich der Ursachen einer gewollten (bezweckten) Wirkung.

Vollends im dritten Gliede des Finalnexus kommt es auf nichts anderes an als darauf, daß diese seligierten Ursachen die bezweckte Wirkung auch wirklich hervorbringen. Woraus deutlich folgt, daß der final geleitete, vorsehende Nexus — und mit ihm Wille, Handlung und reales Schaffen eines teleologischen Wesens — sich um so machtvoller entfalten, je fester und absoluter die kausale Determiniertheit aller realen Prozesse ist. Ein in der Luft schwebender Finalnexus ohne kausale Grundlage ist leere Abstraktion, eine kategoriale Unmöglichkeit. Nur in einer durchgehend kausal determinierten Welt, als ein zweiter, höherer Nexus über dem kausalen, ist er überhaupt ontologisch möglich.

Schon diese eine Seite des Verhältnisses ist aufs tiefste belehrend für das Freiheitsproblem. Der Wille, um dessen Freiheit es sich handelt, ist seiner kategorialen Struktur nach teleologisch. In der Kausalantinomie handelte es sich um die Koexistenz seiner Freiheit mit dem durchgehenden Kausalnexus der Welt. Die Kantische Lösung zeigte, daß diese Koexistenz möglich ist. Jetzt aber ergibt sich darüber hinaus, daß sie gerade für einen freien Willen, d. h. für das Einsetzen der höheren (finalen) Determinante, auch unerläßlich notwendig ist. Genauer gesprochen: ein freier Wille mit finaler Wirkungsweise ist überhaupt nur möglich in einer durchgehend kausal determinierten Welt. Der

Digitized by Google

Kausalnexus steht — ontologisch betrachtet — gar nicht im antithetischen Verhältnis zu ihm. Er ist nicht sein Hindernis in der realen Welt, sondern seine positive Vorbedingung. Er ist der niedere Determinationstypus, über dem allein sich der höhere erheben kann. In einer nicht durchgehend kausal determinierten Welt ist nicht nur die Teleologie des „freien" Willens, sondern überhaupt alle Teleologie — einerlei ob die einer göttlich absoluten oder die einer menschlich beschränkten Vorsehung — eine bare Unmöglichkeit.

d) Kategoriale Freiheit der Teleologie über dem Kausalnexus.

Die zweite Folge des Schichtungsverhältnisses von Kausal- und Finalnexus war die, daß der letztere über dem ersteren gelagert und als Novum in ihn eingreifend kategorial „frei" ist.

Auch dieses ist am ontologischen Verhältnis leicht einzusehen. Hängt das Stärkersein des Kausalnexus am kategorialen Grundgesetz, so hängt der Spielraum des Finalnexus über ihm am Gesetz der Freiheit. Der Kausalnexus ist zwar notwendige Bedingung für ihn, aber bloß materiale Bedingung. Ein Zweckverhältnis als solches kann aus ihm niemals hervorgehen. Der kausale Ablauf kennt keine Bindung an Ziele, welche vorgesteckt sind und den Prozeß rückwirkend als Attraktionspunkte lenken. Werden solche Ziele ihm aber von anderer Seite gegeben, so wirkt deren Attraktionskraft als neue Determinante zusammen mit den kausalen Determinanten. Das bedeutet: der Kausalnexus steht der Zwecksetzung jederzeit offen und fügt sich ihr widerstandslos, soweit sie die in ihm gegebenen Ursachenkomplexe als Mittel zu „benutzen" versteht.

Vom Finalnexus aus gesehen ist im Kausalzusammenhang alles „zufällig". Es ist nicht kausal zufällig; als Bewirktes ist vielmehr alles von Schritt zu Schritt tief notwendig und kann, wenn nicht andere Faktoren hinzukommen, keineswegs anders ausfallen, als es ausfällt. Aber diese bloß kausale Notwendigkeit ist finale Zufälligkeit; ob in ihr etwaige gesteckte Ziele (nämlich anderweitig gesteckte) sich verwirklichen oder nicht, ist in der Tat dem Kausalgeflecht vollkommen äußerlich, und in diesem Sinne „zufällig". Das Ausfallen des Prozeßablaufs ist ein blindes, der Vorbestimmung entbehrendes. Das nicht Vorgesehene und nicht Vorbestimmte ist eben das nicht Bezweckte, das teleologisch Zufällige.

In dieser teleologischen Zufälligkeit des kausal Notwendigen besteht die kategoriale Freiheit der finalen Determination inmitten einer durchgehend kausal determinierten Welt. Man kann das auch so ausdrücken: eine durchgehend kausal determinierte Welt ist an sich noch teleologisch undeterminiert; ein bloß kausaler Determinis-

Digitized by Google

mus also, solange er nicht monistisch absolut gemacht und widersinnigerweise auf gänzlich unkausale Verhältnisse ausgedehnt wird, ist zugleich teleologischer Indeterminismus. Hier kommt also der Indeterminismus wieder zu einem bedingten Recht. Sein legitimer Sinn ist einfach der Spielraum der höheren Determination über einer gegebenen niederen. Und das eben heißt, daß die Welt unter bloß kausal geformten Naturgesetzen der Zwecksetzung und Zwecktätigkeit eines der Teleologie (Vorsehung und Vorbestimmung) fähigen Wesens offen steht.

Hier zeigt sich nun die Freiheit des Menschen als ontologische Funktion seiner einzigartigen Stellung im Schichtungsverhältnis der beiden Determinationstypen. Es ist eine Doppelstellung; er steht unter zwiefacher Determination. Als Naturwesen ist er bis in seine Neigungen und Abneigungen hinein kausal determiniert, ein Spielball der gewaltig überlegenen, über ihn hinweg und durch ihn hindurch wirkenden ewigen Naturmächte. Als „Person" aber ist er Träger einer anderen Determination, die aus dem idealen Reich der Werte herstammt. In seinem Wertgefühl findet er sich durch die Sollensforderung der Werte mit bestimmt. Und diese Bestimmtheit ist es, die sich in seiner Zwecktätigkeit auswirkt. Er kann nur zu Zwecken machen, was er als Wert empfindet. Indem er es aber zu seinen Zwecken macht, setzt er es in Realität um. So schafft er positiv, was kausale Notwendigkeit nie schaffen könnte, eine Welt ethischer Wirklichkeit inmitten der Naturwirklichkeit. Durch seine Zwecktätigkeit, d. h. durch seine kategorial höhere Determinationsform, die in ihm einsetzt, erweist er sich als das den Naturmächten überlegene Wesen, in dessen Hand die an sich blinden und ziellosen Gewalten zu Mitteln erschauter und vorgesetzter Zwecke werden. Und mittelbar, im Einsatz der Person für die erschauten objektiven Werte (Sachverhaltswerte), sowie in der Hinlenkung des willenlosen Geschehens auf sie, gewinnt er die höheren, eigentlich sittlichen Wertqualitäten.

e) Inversion des kategorialen Freiheitsgesetzes im kausalen Monismus.

Jetzt erst läßt sich in Schärfe zeigen, was oben angedeutet wurde: daß der Fehler der beiden deterministischen Monismen nicht im Determinismus liegt, sondern im Monismus der Determination, und daß dennoch die Art der Verfehlung in ihnen die entgegengesetzte ist. Es erweist sich jetzt, daß jede der beiden Theorien eines der kategorialen Abhängigkeitsgesetze verletzt, das andere aber erfüllt. Die Fehler stehen also komplementär zu einander.

Im monistischen Kausaldeterminismus — d. h. in der universal mechanistischen Weltansicht — ist das kategoriale Grundgesetz gewahrt,

Digitized by Google

das Gesetz der Freiheit aber verletzt. Das leuchtet ein, sobald man verstanden hat, was diese Gesetze besagen. Denn hier ist auf einem Gebiet, welches den Finalnexus deutlich in sich hat, auf dem Gebiet ethischer Wirklichkeit die Überlegenheit des Kausalnexus an „Stärke" bis zum äußersten getrieben, bis zur Alleinherrschaft. Das Stärkersein der niederen Determination ist also jedenfalls gewahrt. Aber es ist nicht nur die Stärke des Elementaren, der Bedingung, der Materie, sondern ein absolutes Überlegensein, das die Selbständigkeit der höheren Determination vollständig verschluckt. Das Gesetz der Freiheit ist verletzt. Dieses Gesetz besagt, daß der Kausalnexus den Finalnexus nur insoweit bedingt, als der Charakter der Materie die Form bedingt, nicht aber die Ziele selbst bestimmen kann. Diese bleiben frei. Im monistischen Kausaldeterminismus ist Kausalität keineswegs bloß als Materie der Zweckrealisation, sondern auch als das inhaltlich Bestimmende in ihr gedacht, oder doch zum mindesten als dasjenige, was im Schwanken der menschlichen Neigung die möglichen Zwecke seligiert.

So wenigstens meinen es die einschlägigen Theorien. Daß es im Wertgefühl ein eigenes gänzlich autonomes Selektionsgesetz — das Gesetz der Rangordnung — gibt, kann die mechanistische Weltansicht ihrer ganzen Einstellung nach nicht sehen. Ja, sie kann auch die Autonomie der Werte selbst und der teleologischen Determination, die von ihnen ausgeht, nicht sehen. Daher ist sie überall, wo sie auf Wert und Sollen reflektiert, mit dem Wertrelativismus behaftet: der Wert hängt ihr an der „Wertung", diese aber gilt ihr als Funktion natürlicher Neigung, Begehrung, Lust; und diese wiederum werden einer physischen Kausalität unterworfen vorgestellt.

Damit ist das kategoriale Gesetz der Freiheit vollständig auf den Kopf gestellt. Die finale Gleichgültigkeit („Zufälligkeit") des Kausalnexus ist verkannt; die niedere Determination, in deren Wesen es bloß liegt die stärkere zu sein, ist zur beherrschenden Instanz der höheren, also gegen ihre Natur selbst zur höheren Determination gemacht. Und die wirklich höhere Determination ist damit kategorial unfrei gemacht.

f) Inversion des kategorialen Grundgesetzes im finalen Monismus.

Umgekehrt ist es im monistischen Finaldeterminismus, in der universal teleologischen Weltansicht. Hier ist das Gesetz der Freiheit gewahrt, das kategoriale Grundgesetz aber verletzt. Hier ist auf einem Gebiet, welches den Kausalnexus noch deutlich in sich hat, dem Gebiet der ethischen Wirklichkeit, die Herrschaft des Finalnexus bis zum Äußersten erweitert. Die kategoriale Freiheit der höheren Determination

Digitized by Google

ist also jedenfalls gewahrt. Aber es ist nicht nur die Freiheit dessen, was sich als höhere Formung über einer allgemeineren, niederen Formung (wie über einer Materie) erhebt, also nicht eine Freiheit, die an die Grenzen vorgegebener Determination gebunden ist, sondern eine schrankenlose Freiheit, eine absolute Überlegenheit der höheren Determination, als einer solchen, welche die niedere von Grund aus und in ganzer Ausdehnung bereits beherrscht. Man kann nicht sagen, daß damit die niedere Determination aufgehoben sei; sie ist ja im dritten Gliede des Finalnexus überall enthalten. Also bleibt die kategoriale Abhängigkeit auch hier bestehen. Aber nur als eine dem Finalnexus immanente. Es gibt dann in der Welt kein kausales Geschehen, welches nicht die teleologische Rückdetermination bereits hinter sich stehen hätte, welches also nicht im Grunde finales Geschehen wäre. Die Kausalprozesse sind dann alle schon an Zwecke gebunden, es gibt keine kausale Notwendigkeit, welche zugleich finale „Zufälligkeit" wäre. Nicht der Kausalprozeß selbst ist aufgehoben, wohl aber der fortlaufende, blinde, indifferente Kausalprozeß.

In dieser absoluten kategorialen Herrschaft (Freiheit) der teleologischen Determination ist nun der engere Sinn der sittlichen Freiheit vollkommen vernichtet. Dieser besteht in einem Vorzug des sittlichen Wesens, in einem Plus an Determination, das es vor anderen Wesen voraus hat. Haben nun aber die Naturprozesse (auch die inneren des Menschen als Naturwesen) die teleologische Bezogenheit auf Ziele schon in sich, so bleibt einer Teleologie des Menschen nichts mehr übrig als sie ihren Weg laufen zu lassen; er kann sie nicht umlenken auf andere Ziele, die Natur in und außer ihm mit ihren makrokosmischen Mächten ist ihm absolut überlegen. Sie lenkt jede versuchte Ablenkung ihrer prädestinierten Abläufe unfehlbar wieder zurück auf deren „natürliche" Ziele.

Der springende Punkt liegt offensichtlich in der Inversion des kategorialen Grundgesetzes. Dieses Gesetz besagt, daß die höhere Determination der niederen gegenüber niemals allbeherrschend ist, während diese in jener immer schon vorausgesetzt ist. Es besagt also gerade dieses, daß der Kausalnexus auch für sich, ohne finale Gebundenheit besteht, und daß vielmehr die finale Bindung an Zwecke nur in dem besonderen Fall zu ihm hinzutritt, wenn sie in einem ihrer fähigen Wesen als heterogene Determinante sich seinem gegebenen Determinantensystem einfügt. Dann aber bedarf es für das Auftreten finaler Bindung im Weltgeschehen allemal eines Wesens, das die kategoriale Potenz hat, sie zu vollziehen. Ein solches Wesen ist nur das vorsehende, wertfühlende, aktiv tendenzfähige und zwecktätige Wesen. Das kategoriale Grundgesetz also ist es, das der „Freiheit im

Digitized by Google

positiven Verstande", als der Freiheit eines teleologischen Wesens, inmitten einer ateleologischen, bloß kausal determinierten, final aber „zufälligen" Welt den Spielraum gewährt.

Im teleologischen Monismus ist dieses Gesetz auf den Kopf gestellt. Die finale Indifferenz, „Zufälligkeit" und stets offenstehende teleologische Lenkbarkeit des kausalen Geschehens ist grundsätzlich verkannt. Die durchgehend final determinierte Welt ist bis ins Kleinste ihrer Teilprozesse hinein unlenkbar. Die höhere Determination, in deren Wesen es liegt, die schwächere und nur im engen Umkreis höherer Phänomene gültige zu sein, ist zur inhaltlich beherrschenden Macht der stärkeren, also gegen ihre Natur selbst *zur stärkeren und allgemeiner gültigen Determination gemacht*. Die wirklich stärkere und elementarere Determination aber ist eben damit zur abhängigen und schwächeren gemacht.

g) Metaphysischer Mechanismus und Pantheismus.

Auf dem Schichtungsverhältnis der Determinationstypen in einer und derselben Welt, sowie auf dem in ihm waltenden Komplementärverhältnis des kategorialen Grundgesetzes und des kategorialen Freiheitsgesetzes, beruht die ontologische Möglichkeit der sittlichen „Freiheit im positiven Verstande". Der Mensch muß, wenn er „positiv" frei sein soll, *zweiseitig determiniert* sein, und jede der beiden Determinationen muß selbständig sein, wenn auch in verschiedenem Sinne selbständig.

Die Sonderstellung des freien Wesens in einer determinierten Welt hat ihren kategorialen Sinn darin, daß in *ihm zwei heterogene Gesetzlichkeiten aufeinanderstoßen*, und zwar beide mit dem Anpruch, die Welt zu beherrschen. Seinsgesetzlichkeit und Sollensgesetzlichkeit, kausale und teleologische Determination, müssen in ihm gleichsam die Wahlstatt ihres Wettkampfes um die Welt haben. Und nur solange der Kampf lebendig ist, gibt es ein freies Wesen. Mit dem Siege der einen oder der anderen wird der Mensch einseitig (monistisch) determiniert, und damit positiv unfrei. Beherrscht der Kausalnexus die Zwecksetzung in ihm, so herrscht der Mechanismus schrankenlos, und der Mensch wird, wie Lamettrie wollte, zur „Maschine". Beherrscht aber der Finalnexus die Naturprozesse, so stehen allmächtig beherrschende, makrokosmische Weltzwecke der schwachen, endlichen Zwecktätigkeit des Menschen entgegen, gegen die er nicht aufkommen kann. Er ist gelähmt, gefesselt, prädestiniert bis in seine geheimsten Herzensregungen hinein, ja bis in sein Wertgefühl hinein. Diese Lähmung des Menschen ist recht eigentlich seine Entsittlichung. Sie wird überall da offenbar, wo die Metaphysik des Telos die harmlose Maske bloßer

Digitized by Google

Naturtheorie fallen läßt und sich als tyrannische Autokratie zeigt. Am plastischsten tritt das in den pantheistischen Systemen hervor, deren Sinn eben dieser ist, daß die allbeherrschende Teleologie eines absoluten Wesens in die Welt, ja in die Natur selbst hineingenommen und mit der universalen Weltgesetzlichkeit identisch gesetzt wird.

Der Pantheismus ist die radikalste Inversion des kategorialen Grundgesetzes, die verkehrteste Verkehrung des durch alle Teilverhältnisse der Welt gehenden metaphysischen Grundverhältnisses. In ihm ist alle Teleologie des Menschen summarisch auf Gott übertragen, der Weltlauf ist restlos Realisation seiner Zwecke, und dem Menschen bleibt nichts übrig als die Rolle der Drahtfigur auf der Bühne der Weltkomödie.

Der Grund dieser — für das formal-metaphysische Einheitsbedürfnis freilich äußerst bequemen — Komödie ist ein ganz grober kategorialer Prinzipienfehler: das höchste, kategorial komplexeste und konkreteste Prinzip, das nach dem kategorialen Grundgesetz das bedingteste und „schwächste" sein müßte, ist zum „stärksten" Prinzip, zum „Unbedingten" gemacht. Die Welt ist kein tiefsinniges, vielschichtiges Gefüge mehr, sondern ein einfacher Kristall. Sie bezahlt ihre Durchsichtigkeit mit dem vollständigen Kehraus des menschlichen Ethos und seiner Sinnfülle.

71. Kapitel. Zur ontologischen Gesetzlichkeit als Basis der Freiheit.

a) Der Schein des determinativen Dualismus.

Es ist hier der Ort, die ganze Reihe der kategorialen Erörterungen, die das Freiheitsproblem involviert, mit einer metaphysischen Gesamtperspektive abzuschließen, die freilich die Reichweite des ethischen Problems weit überschreitet, aber eben dadurch seine Verwurzelung in ontologischen Elementarfragen aufs schlagendste beweist.

Ist positive Freiheit nur in einem Schichtungsverhältnis heterogener (aber nicht antinomischer) Determinationstypen möglich, macht sie den Menschen zum Schauplatz des Kampfes von kausaler und finaler, ontologischer und axiologischer Determination, so scheint die Folgerung unvermeidlich, daß hier überhaupt ein metaphysischer Dualismus der Determinationen zugrunde liegt, der den Weltbau von Grund aus durchzieht, und im Ethos des Menschen sichtbar wird. Sollte sich das bewahrheiten, so regt sich sofort das traditionelle Bedenken aller systematischen Philosophie gegen den Dualismus überhaupt. Kann es bei der Urgeschiedenheit sein Bewenden haben? Ist da nicht am Ende doch

Digitized by Google

die Überordnung der Teleologie vorzuziehen, wie sie Leibniz, Schelling, Hegel und so viele Andere aus eben dieser Notlage heraus behauptet haben — ohne Scheu vor dem sacrificium intellectus, welches dann im Freiheitsproblem nicht zu vermeiden ist?

Dagegen ist zunächst die Frage zu stellen: was spricht denn eigentlich gegen die Berechtigung eines Dualismus? Die traditionelle Abneigung gegen alle ursprüngliche Gespaltenheit kann im Grunde nichts für sich anführen als eben dieses, daß die Abneigung besteht. Ein Einheitsbild ist befriedigender für das Systembedürfnis, weil es die größere Begreiflichkeit vortäuscht. Das ist alles. Und genau so ist es mit den Dualismen auf anderen Gebieten auch. Systembedürfnis ist aber nur ein Postulat, und zwar ein rationalistisches; ja, vielleicht auch das nur auf den ersten Blick — es ist ja höchst fraglich, ob die Einheit selbst sich besser begreifen läßt als die Gespaltenheit. Besser begreifen läßt sich lediglich die Welt unter ihrer Voraussetzung, und zwar „besser" auch nur im Sinne der Einheitlichkeit. Was aber hilft eine hineingetragene Einheitlichkeit, wenn sie sich selbst weder begreifen noch aufzeigen läßt. Außerdem, die Dualismen, auf welche der Gedanke in gewissen Richtungen als auf ein letztes Faßbares stößt, brauchen ja deswegen nicht das ontologisch Letzte zu sein. Hinter ihnen können in Wahrheit ganz andere Prinzipienverhältnisse stehen, Pluralismen oder Monismen des Seins. Und wenn sich auch mit solchen Möglichkeiten nur hypothetisch rechnen läßt, so ist es doch evident, daß ihr bloßes Offenstehen dem vorfindlichen Dualismus jede Zweideutigkeit benimmt. Wir kennen eben das „Letzte" nicht und dürfen letztes Faßbares nie als ontologisch Letztes bewerten.

Eine weitere Frage aber geht dahin: ist der Dualismus kausaler und finaler Determination im ethischen Problem auch nur wirklich das letzte Faßbare? Diese Frage läßt sich zuversichtlich mit nein beantworten. Die ontologische Perspektive, die sich in der Kategorialanalyse eröffnet, ist in Wirklichkeit eine ganz andere, viel größere. Man darf das ethische Problemgebiet eben nicht loslösen aus dem weiteren metaphysischen Zusammenhang. Dieser nämlich gibt in der Tat ein ganz anderes Bild. Er gehört freilich nicht mehr in die engere Ethik und kann nur in einer allgemeinen Kategorienlehre entwickelt werden. Aber als Perspektive läßt er sich allenfalls — unverbindlich und ohne andere Begründung als sein eigenes Gewicht — auch hier aufzeigen. Seine Rechtfertigung muß einer anderen, radikaleren Analyse vorbehalten bleiben.

Die Perspektive selbst nun läßt sich vom kategorialen Schichtungsverhältnis aus folgendermaßen entwickeln.

Digitized by Google

b) Allgemein ontologisches Schichtungsverhältnis der Determinationstypen.

Hinter dem Dualismus der Determinationen steht ein Pluralismus, der als Ganzes gesehen weit einheitlicher ist als der Dualismus. Ontologisch nämlich sind Kausalität und Finalität weit entfernt die einzigen Typen der Determination zu sein. Es gibt ihrer viele, jedes Seinsgebiet hat einen eigenen; richtiger, *jede kategorial höhere Seinsschicht hat einen höheren, jede niedere einen niederen Determinationstypus*. Wir kennen nur nicht alle, namentlich die höheren nicht. Von den niederen aber lassen sich einige angeben.

So gibt es einen eigenen Typus *mathematischer Determination*, der durch alle Mengen-, Größen- und Maßverhältnisse hindurchgeht. Er ist in der Notwendigkeit *mathematischer Folge* gegeben, wie sie in jeder Rechnung greifbar vorliegt. Sie ist weit entfernt, bloß ideale oder gar bloße Denkgesetzlichkeit zu sein. Sie ist in weitem Ausmaße zugleich reale Seinsgesetzlichkeit, und zwar eine elementarere als die kausale. Sie ist als solche nicht Gesetzlichkeit des zeitlich ablaufenden Prozesses, erstreckt sich aber als die fundamentalere (stärkere) und allgemeinere mit auf ihn; d. h. sie ist im Kausalnexus, der den Prozeß beherrscht, schon als kategoriales Element enthalten, vorausgesetzt. Und darauf beruht die mathematische Berechenbarkeit des Naturgeschehens.

Auch mathematische Determination ist aber nicht die fundamentalste. Es gibt jenseits ihrer eine noch allgemeinere, in der es sich noch gar nicht um Mengen- und Größenverhältnisse handelt, sondern um Seinsverhältnisse überhaupt. In der idealen Seinssphäre ist sie bekannt als *logische Determination*, gewöhnlich formuliert als „Satz vom zureichenden Grunde". Dieser hat nicht nur mit kausaler Folge in der Zeit, sondern auch mit mathematischer Größenfolge nichts zu tun, kehrt aber in beiden abgewandelt wieder. Und im Gebiet des realen Seins gibt es eine ganz ähnliche Determinationsweise, die in den Abhängigkeitsbeziehungen der allgemeinsten kategorialen Elemente annähernd faßbar wird. Sehr bestimmt z. B. läßt sie sich am Abhängigkeitsverhältnis der Modalitäten verstehen, in welchen ja überhaupt das allen besonderen Typen des Nexus zugrundeliegende *Determinationsgesetz* als solches sich zur Einsicht bringen läßt (vgl. Kap. 69. c.). Diese „*ontologisch primäre*" Determination geht mannigfach abgewandelt durch alle höheren Seinsgebiete und ihre speziellen Determinationstypen hindurch. Sie ist, so weit sich sehen läßt, die allgemeinste Grundlage.

Man sieht schon aus diesen wenigen Beispielen, daß es sich um ein durchgehendes *Schichtungsverhältnis* handelt. Jede Seinsschicht

Digitized by Google

hat ihren eigenen Kategorienkomplex, und zu jedem solchen gehört ein eigener Determinationstypus. Und wie nach den Schichtungsgesetzen (Kap. 60. c.) die Kategorien jeder niederen Schicht in der höheren abgewandelt und um ein spezifisches Novum verstärkt wiederkehren, so natürlich auch die niederen Determinationstypen in den höheren. Nun hat es sich aber gezeigt, daß überall, wo die Schichtungsgesetze walten, auch das kategoriale Grundgesetz und seine Korrolarien, das Gesetz der Materie und das der Freiheit, Gültigkeit haben. Es ist daher vorauszusehen, daß es sich in der Überlagerung der verschiedenen Determinationstypen um einen ontologisch durchaus einheitlichen Determinationszusammenhang handeln muß, in welchem allemal die niedere Determination die stärkere und fundamentalere, die höhere aber die schwächere und material bedingtere, nichtsdestoweniger aber in ihrer höheren Eigenart „freie" ist.

Das verändert die Sachlage insofern, als die sittliche Freiheit des Menschen, von hier aus gesehen, nur ein Spezialfall der von Schicht zu Schicht auftretenden kategorialen Freiheit ist. Zugleich aber ändert sich das Bild noch in einem anderen Punkte. In der Kausalantinomie sind einander unmittelbar der Kausalnexus und der axiologisch gerichtete Finalnexus entgegengesetzt. Dieser Gegensatz fällt auf den ersten Blick schroffer aus, als er in der Tat ist. Seinen Grund hat das in der Überspringung mehrerer Schichten, deren Determinationstypen wir freilich nicht kennen, aber deswegen doch in ihrem Vorhandensein nicht bestreiten können.

Der Kausalnexus ist der Determinationstypus der physischen Körper- und Prozeßzusammenhänge. Über ihm erhebt sich als nächst höherer eine ihm offenkundig heterogene Determination des Lebendigen, die neben dem allgemeineren Kausalzusammenhang noch ein unbekanntes Novum enthält. Man hat oft genug in den vitalistischen Theorien dieses Novum dem Finalnexus gleichgesetzt. Das ist zwar eine vorschnelle Identifizierung — man greift eben in Unkenntnis der Sache unwillkürlich nach dem nächst höheren bekannten Typus —, aber die ontologische Tendenz, die sich darin ausspricht, ist nicht ohne Berechtigung. Denn eben ein höherer Typus muß es sein. Er kündigt sich in der eigenartigen Systemwirkung des Organismus an, in seiner Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, seiner Reproduktion, im Einbezogensein des Individuums in das Gattungsleben und in der Deszendenz des letzteren, die in Wahrheit Aszendenz ist. So verkehrt es ist, diese Erscheinungen „mechanisch" (kausal) verstehen zu wollen, so unhaltbar ist es, sie ohne weiteres teleologisch zu deuten. Wir kennen eben nur den Determinationstypus der mechanischen Welt, und dann erst wieder mehrere Seinsschichten höher den der menschlichen Zweck-

Digitized by Google

tätigkeit. Und deswegen sind wir naiverweise geneigt von der Voraussetzung auszugehen, daß die Welt des Organischen, die ja der Schicht nach unstreitig zwischen beiden liegt, entweder kausal oder teleologisch determiniert sein müsse. Das aber ist eben das πρῶτον ψεῦδος. Und es ist nicht zu vermeiden, solange man an der engen Perspektive eines Spezialproblems — einer einzelnen Seinsschicht — fest haftet. Der Irrtum wird aber durchsichtig, sobald man die Perspektive auf das Schichtungsverhältnis der Determinationen erweitert.

Daß wir den Determinationstypus des Lebendigen nicht wissenschaftlich zu erfassen vermögen, will dem gegenüber wenig besagen. Ob wir ihn jemals erfassen werden, ist für sein Vorhandensein gleichgültig; das ist nur eine Frage der biologischen Forschung, und daß diese den Weg von unten herauf (vom Kausalnexus aus) zu gehen hat, darf nicht über den unkausalen Einschlag (das kategoriale Novum) der organischen Determination täuschen. Ontologisch jedenfalls ist an dem Bestehen des Zwischengliedes nicht zu zweifeln.

Aber es ist nicht das einzige Zwischenglied. Mitten im Reich des Lebendigen taucht die neue und wiederum höhere Seinsweise des Bewußtseins auf. Wir finden das Bewußtsein immer an einen Organismus gebunden, mit ihm entstehend und vergehend; und dennoch ist es etwas wesenhaft anderes als er. Den Übergang können wir hier noch weniger verfolgen als zwischen Mechanismus und Organismus; dennoch ist er in dieser Gebundenheit des Bewußtseins an den Organismus und durch sein Einbezogensein in den zeitlichen Werdecharakter des Natürlichen überhaupt gegeben. An der Eigenart der Bewußtseinsgesetzlichkeit dagegen ist erst recht nicht zu zweifeln. Aber die Eigenart seiner inneren Determinationsweise, sofern sie sich selbständig über die des Organismus erhebt, ist deswegen doch nicht erkennbar. Hier stehen wir also vor einer weiteren, unbekannten und vielleicht prinzipiell irrationalen Determinationsweise, der psychologischen Determination. Auch hier sind — von seiten der naturalistischen Psychologie — wiederholt Versuche gemacht worden, die Bewußtseinsgesetzlichkeit nach Analogie mechanischer Gesetzlichkeit zu verstehen. Sie mußten natürlich scheitern. Sie beruhen alle auf demselben πρῶτον ψεῦδος wie die analogen Versuche der biologischen Theorie. Ebensowenig paßt aber auch hier das Schema des Finalnexus, wenn auch das Gebiet seinem Geltungsbereich schon ganz nahe steht.

Oberhalb des Bewußtseins als eines zeitlich realen seelischen Seins, und wiederum seiner psychologischen Gesetzlichkeit enthoben, wiewohl auf ihr als Basis beruhend, erhebt sich erst die Welt des Geistes. Auch sie ist mehrschichtig, und eine ihrer Schichten ist das Ethos mit seiner Wertbezogenheit. Hier ist es nicht mehr das Bewußtsein, das

Digitized by Google

Subjekt, sondern die Person, auf die es ankommt. Das kategoriale Verhältnis, in dem Subjektivität und Personalität zueinander stehen, ist an anderer Stelle ontologisch erörtert worden (Kap. 24. d.); jetzt braucht nur das Resultat jener Erörterung in die Gesamtperspektive eingesetzt zu werden. Es gibt Subjektivität ohne Personalität, aber nicht Personalität ohne Subjektivität. Das Bewußtsein ist die kategoriale Basis, die „Materie", über der sich die höhere Formung der Person erhebt. Also auch hier ein Schichtungsverhältnis mit deutlicher Geltung der kategorialen Abhängigkeitsgesetze. Personalität ist die höhere, Bewußtsein die stärkere und allgemeinere Kategorie. Und eben darum ist das eigentümliche Novum der Personalität als solcher in allem, was an wirklich Eigenartigem an ihr erscheint, der Bewußtseinsgesetzlichkeit gegenüber kategorial „frei". Das ist es, warum die Teleologie des Menschen, sein Wertbewußtsein und seine sittliche Freiheit aus psychologischen Momenten heraus schlechterdings nicht zu verstehen sind. Hier waltet eine Determination eigener und höherer Art, verankert nicht im Subjekt — so wenig wie im Organismus, oder gar im Kausalmechanismus —, sondern im idealen Reich der Werte.

c) Durchgehende Doppelgesetzlichkeit der Stärke und Freiheit.

Die Reihe der Seinsschichten und der ihnen entsprechenden Determinationstypen ist hiermit keineswegs erschöpft. Weder nach oben noch nach unten können wir den Finger auf etwas „Letztes" legen. Aber dessen bedarf es auch nicht. Jeder faßbare Ausschnitt genügt, das Gesetz der ganzen Verkettung erkennen zu lassen. Es ist die kategoriale Abhängigkeitsgesetzlichkeit, oder das Doppelgesetz der Stärke und der Freiheit.

Jede der in die Gesamtschichtung einbezogenen Determinationen ist abhängig von der ganzen Reihe der niederen; sie ist „schwächer" als diese, bedingt durch sie und enger im Geltungsumfang. Niemals aber ist sie abhängig von den höheren Determinationen; sie ist stärker, fundamentaler als diese und weiter im Geltungsumkreis. Darin erfüllt sich an der Schichtung der Determinationstypen das kategoriale Grundgesetz. Darum gibt es keine Personalität und keine Teleologie ohne Bewußtsein, kein Bewußtsein ohne organisches Leben, kein organisches Leben ohne kausales Naturgefüge (Mechanismus im weiten Sinne), keine Kausalmechanik ohne mathematische Gesetzlichkeit, kein mathematisches Sein ohne ontologisch primäre Grundverhältnisse. Hier liegt auch der Grund, warum es keine eigentliche und vollwertige Personalität höherer Ordnung gibt über der menschlichen Einzelperson (weil diese allein über ein Bewußtsein verfügt); ebenso liegt hier der Grund, warum es keinen Finalnexus ohne bestehenden Kausalnexus

Digitized by Google

gibt, warum es Freiheit nur „im positiven Verstande" — niemals im negativen — und nur bei erfüllter niederer Determination geben kann. Hier also zeigt sich das ontologische Gesetz, welches sowohl den Indeterminismus (auch den partialen) als den teleologischen Determinismus verbietet. Ersterer würde eine Lücke in das Gefüge reißen und damit gerade das höhere Gebilde, auf dessen Eigensein es ankommt, untergraben; letzterer aber würde Inversion des kategorialen Grundgesetzes und damit die totale Lähmung des endlichen Wesens bedeuten.

Andererseits aber ist ebenso durchgehend diese Abhängigkeit nur die einer einseitigen Bedingtheit. Niemals ist die höhere Determination in ihrer Eigenart selbst durch die niedere bestimmt. Die niedere also ist nur Strukturelement, nur „Materie" der höheren gegenüber, und diese hat Spielraum über ihr; d. h. die niedere hemmt sie in ihrer Eigenart nicht, sie läßt sich widerstandslos von ihr überformen, überdeterminieren. Darin zeigt sich das Verhältnis der höheren zur niederen Determination als ein solches von Form und Materie. Materie eben ist passiv, gleichgültig, widerstandslos der Form gegenüber. Form aber ist der Materie gegenüber „frei". Sie bleibt wohl gebunden an das, was in der Materie schon an Bestimmtheit ist, und kann sich nur innerhalb des Spielraums bewegen, den diese ihr läßt. Aber diese Bestimmtheit bezieht sich nicht auf die Eigenart des Höheren (der Form). Der Spielraum hat nur „nach unten zu" seine Grenze — eben in der niederen Determination —, „nach oben zu" geht er ins Unbegrenzte fort.

Dieses räumliche Gleichnis, auf die Höhendimension des Schichtungsverhältnisses bezogen, drückt die durchgehende Gültigkeit des kategorialen Freiheitsgesetzes anschaulich aus. Es ist eben ein Irrtum, daß der durchgehende Determinismus eines niederen Nexus die Autonomie einer höheren Schicht von Gebilden und ihre Determination vergewaltigen könnte. Es ist ein reines Mißverstehen der Sachlage, wenn man glaubt, mathematische Gesetzlichkeit könne die Natur, mechanische Gesetzlichkeit den Organismus, organische Gesetzlichkeit das Seelenleben, oder psychologische Gesetzlichkeit das geistige Sein bestimmen. Hat man das einmal eingesehen, so versteht man, daß es ein vollständiges Danebentreffen ist, wenn man um der Autonomie der höheren Determination willen den Indeterminismus der niederen Seinsschicht nötig zu haben meint. Gerade damit verfehlt man die Autonomie der höheren. Vielmehr ist jede höhere Determination eo ipso autonom und kategorial „frei", ungeachtet ihres Schwächerseins und ihrer materialen Abhängigkeit. Sie kann wohl nichts „gegen" die niedere ausrichten — und nur das bedeutet deren Stärkersein —, wohl aber mit ihr und durch sie alles.

Digitized by Google

Darum ist der Indeterminismus jeder Art — als Unterbrechung einer Determination innerhalb ihres Gebietes — nicht nur eine falsche, sondern auch eine das Problem selbst verfehlende Theorie. Denn jeder niedere Nexus läßt schon ohnehin die Seinsschicht des höheren unbestimmt. Von ihm aus ist alles Komplexere und kategorial Höhere sowieso „zufällig". Notwendig wird es erst im Sinne der höheren, ihm selbst eigentümlichen Determination. Darum ist mathematische Gesetzlichkeit als solche nicht aus bloß logischer oder ontisch primärer (etwa modaler) zu verstehen; ebenso der kausale Nexus nicht aus mathematischer. Er ist für sie etwas durchaus „Zufälliges". Aber ebenso „zufällig" ist vom nackten Kausalnexus aus das organische Leben, von diesem aus das Seelenleben, sowie von den psychologischen Zusammenhängen des letzteren aus das Ethos der Person mit seiner aktiven Teleologie der Werte. Überall hier zeigt das höhere Gebilde neue Autonomie. —

Wie stark noch in unserer Zeit das indeterministische Vorurteil ist, beweisen mancherlei neuere Versuche. Unter ihnen verdient der von Boutroux durch die Konsequenz seiner metaphysischen Perspektive besondere Beachtung[1]). Auch Boutroux geht von einer Art Schichtung der Gesetzlichkeiten aus. Aber kein Gesetz gilt hierbei ausnahmslos, unverbrüchlich. Sie alle bestimmen die Gebilde der Seinsschicht, der sie angehören, nur zum Teil, lassen sie zum Teil also unbestimmt und für andere Bestimmung offen. Alle Gesetze also haben dann eine gewisse „Kontingenz" der Geltung, keine strenge Notwendigkeit. Frei ist auch in dieser Auffassung immer die höhere Gesetzlichkeit über der niederen — aber nur sofern die letztere lückenhaft ist. Willensfreiheit ist dann natürlich ein Spezialfall; sie ist Indeterminiertheit, negative Freiheit.

Der Gedanke ist tief lehrreich durch die zwei Schwächen, an denen er leidet. Erstens ist die „Kontingenz" der Naturgesetze durch nichts zu erweisen. Wir kennen im ganzen Umkreise erkennbarer Naturgesetzlichkeit keine „Lücken" ihrer Geltung. Immer wieder macht die Wissenschaft die Erfahrung, daß Gesetze, die sich nicht durchgehend bewähren, sich bei tieferem Eindringen in die Sachlage als irgendwie falsch geschaut oder falsch erfaßt erweisen; d. h. sie sind gar nicht die wirklichen Naturgesetze. Sobald es gelingt auf das Wesen der Sache durchzudringen, ergibt sich sofort wieder volle Notwendigkeit und Allgemeinheit. Und zweitens, gesetzt die Kontingenz bestünde zu Recht, so würde sie doch zur positiven Freiheit nichts beitragen — freilich auch nicht gegen sie sprechen —, vielmehr gänzlich indifferent zu ihr stehen. So paradox

[1]) Emile Boutroux, De la contingence des lois de la nature, Paris 1913.

Digitized by Google

es klingt, es leidet doch keinen Zweifel: ein vollkommen determiniertes Sein hat für neue, anderweitige Determination genau so viel Spielraum als ein unvollkommen determiniertes. Überhaupt, es gibt in der Möglichkeit weiterer Komplexion determinierender Momente ontologisch durchaus keine Grenze; die Determination kann immer unbegrenzt weiter gehen, nämlich „nach oben zu". Es gibt keine absolut letzte und abschließende Determination. Schroff ausgedrückt: eine Determinante determiniert in ihrer Weise genau so vollkommen wie 10^{10} Determinanten; nur die Seinshöhe des determinierten und mit ihr die Komplexion des Gebildes ist eine verschiedene. Zu je n Elementen, die einen geschlossenen Determinationskomplex bilden, kann immer anstandslos ein $n + 1^{tes}$ Element hinzutreten, ohne eines jener n Elemente zu vernichten. Nur die Gesamtresultante muß sich dabei verändern. So kann zu den gegebenen Naturkategorien (physischen wie psychischen) jederzeit noch eine axiologische Komponente treten, ohne jene zu beeinträchtigen. Sie werden in der Willensrichtung alle ungestört enthalten sein, nur wird diese selbst eine veränderte sein. Ein Konflikt mit der Kausalität ist gar nicht vorhanden, braucht also auch durch keine Kontingenzhypothese vermieden zu werden.

Nur auf den Erweis der unkausalen Herkunft der neuen Determinante kommt es an. Dieser Erweis ist aber durch keine Lockerung der Naturgesetze zu führen. Der Spielraum höherer Determination kann eben niemals innerhalb der niederen gesucht werden — solange man ihn da sucht, kommt man zu den ausgefallensten Hypothesen —, er kann nur über ihr liegen. Dort aber ist er ohnehin allemal ein unbegrenzter.

d) Durchgehende Stufen der kategorialen Freiheit und der Spezialfall der Willensfreiheit.

Die Freiheit im positiven Verstande ist ontologisch kein Ausnahmephänomen. Sie kommt nicht dem Menschen allein zu, sondern ist mannigfaltig abgestuft allen Seinsschichten gemeinsam. Sie besteht in jeder Schicht allen niederen Schichten gegenüber. Ihren höchsten Grad also erreicht sie in der höchsten Schicht. Frei ist in seiner Weise das Tier der unbelebten Natur gegenüber, was deutlich schon in seiner Selbstbewegung, seiner Reizbarkeit usw. zum Ausdruck kommt; frei ist das Bewußtsein dem Organismus gegenüber, an den es real gebunden ist. Die Freiheit allerdings, die dem Menschen in seiner Willensbestimmung zukommt, ist eine sehr andere und keineswegs der des Bewußtseins oder der des Tieres gleichzustellen. Aber gerade diese Verschiedenheit geht durch die ganze Reihe der Schichten. An jeder ist die Freiheit wieder eine durchaus andere, und nicht nur dem Grade nach,

Digitized by Google

sondern auch qualitativ. Sie ist jedesmal durch die Eigenart der sich überlagernden Determinationstypen bedingt. Aber das kategoriale Prinzip, auf dem ihr Auftreten überhaupt beruht, bleibt überall das gleiche.

Denn in diesem selben, einheitlich durchgehenden Prinzip liegt der Grund, warum auch der Wille, ungeachtet seiner kausalen Bestimmtheit, dennoch in seiner axiologischen Bezogenheit frei sein kann, und warum der Finalnexus, ungeachtet seiner Bedingtheit durch den Kausalnexus, dennoch diesem gegenüber in einer bereits durchgehend kausal determinierten Welt selbständig bleibt.

Sieht man die Willensfreiheit in diesem weiten Zusammenhange, so bildet sie durchaus kein einzigartiges Problem. Sie ist *eine von vielen Abstufungen* der von Schicht zu Schicht wiederkehrenden kategorialen Freiheit. Das setzt ihre Bedeutung keineswegs herab. Aber es hebt die Bedeutung der übrigen, zu ihr parallel stehenden Freiheitsphänomene. Diese sind im Grunde nicht weniger wichtig. Sie sind nur für den Menschen und seine Perspektiven im Leben nicht von gleicher Aktualität und werden deswegen leicht verkannt. Denn in der Willensfreiheit allein hat der Mensch die Grundlage seines ethischen Seins. An sich aber ist es nicht weniger bedeutungsvoll, daß organisches Leben seine Autonomie über dem Mechanismus der bloß kausal gebundenen Energiesysteme hat, ebenso daß Bewußtsein die seinige über dem Organischen, und die Schichten des Geisteslebens wiederum die ihrige über dem Psychischen haben.

Was überdies die Kausalantinomie so einzigartig zuspitzt, das ist gerade die Verkennung und *Überspringung der Zwischenglieder*. Wüßten wir, wie der kategoriale Bau der organischen und der psychologischen Determination beschaffen ist — und vielleicht handelt es sich hier um noch viel mehr und feiner differenzierte Zwischenstufen — so nähme die Antinomie zweifellos einen anderen Charakter an. Es handelte sich dann um den Gegensatz organischer und axiologischer Determination, oder gar bloß psychologischer und axiologischer. Beides sind durchaus andere Antinomien. Aber das kategoriale Grundverhältnis — Stärke und Höhe, Materie und Freiheit — bliebe auch hier das gleiche. Die Art also, wie sich die Antinomie lösen müßte, änderte sich nicht. Für sie ist es gleichgültig, ob Stufen übersprungen sind oder nicht. Denn wie klein oder groß immer die kategoriale Höhendistanz sein mag, die niedere Determination bleibt allemal die stärkere, die höhere aber über ihr bleibt „frei".

Digitized by Google

III. Abschnitt:
Die Sollensantinomie.

72. Kapitel. Kritik der Kantischen Freiheitslehre.

a) Die Problemgrenze der Kausalantinomie.

Eine Antinomie, die sich löst, ist keine echte Antinomie. Der Widerstreit in ihr ist kein urwüchsiger, im Wesen der Sache liegender. Er besteht nur für eine gewisse menschliche Einstellung, eine Art des philosophischen Sehens. Gelingt es diese zu durchbrechen, so erweist sich die Gegensätzlichkeit als Schein. Es ist das Verdienst Kants, die Kausalantinomie gelöst, d. h. als Schein erwiesen zu haben, wenn auch seine Formulierungen diesen Sachverhalt nicht zum Ausdruck bringen. Durchsichtig aber wird der Schein, wenn man von der Kantischen Freiheitslehre die idealistische Einkleidung abstreift und ihren metaphysischen Sinn auf die schlichte kategoriale Gesetzlichkeit zurückführt, die deutlich erkennbar hinter ihr steht.

Diese Arbeit ist freilich in den vorhergehenden Kapiteln mehr nur angedeutet als geleistet. Aber die größere ontologische Perspektive, in welche die sittliche Freiheit hineingehört, dürfte damit gleichwohl klar geworden sein. Diese Perspektive hat ergeben, daß hinter der scheinbaren Antithetik ein einfaches Schichtungs- und Abhängigkeitsverhältnis der Determinationen steckt. Eine Fülle gröblicher Fehler ist damit ausgeschaltet.

Das positive Resultat kann man dahin zusammenfassen: einer „Freiheit im positiven Verstande", d. h. einer Autonomie ethisch-teleologischer Determination des Willens durch Wertprinzipien, welche außer dem Willen kein reales Gebilde direkt zu determinieren vermögen, steht weder vonseiten des Kausalnexus noch irgendeiner anderen niederen Determination ein Hindernis entgegen. Die Autonomie der sittlichen Prinzipien in der Sphäre des ethisch realen Lebens darf hiermit als ontologisch gesichert gelten.

Eine andere Frage aber ist es, ob das Freiheitsproblem damit bereits gelöst ist, ja ob es überhaupt in ganzer Tiefe erfaßt und aufgerollt ist. Hier harrt des Suchenden noch die größte Überraschung. Kant sah als erster den Ansatzpunkt der großen Aporienkette, aber er gelangte nur einen Schritt weit in sie hinein. Und wiederum ist es sein idealistischer Vernunftstandpunkt, der seinem Eindringen die Grenze setzte. Das Verhältnis zum Kausalnexus — und, wenn man es erweitert, zur niederen Determination überhaupt — ist nicht das einzige, um das es sich in der Freiheitsfrage handelt.

Digitized by Google

Kant hatte recht: der Wille darf nicht weniger, er muß mehr determiniert sein als das Naturgeschehen. An Stelle des indeterministischen „Nicht von außen Determiniertseins" muß ein positives „Um so mehr von innen Determiniertsein" treten. Aber da die innere Determination ganz und gar dem ethischen Prinzip anheimfällt, so ist hier stillschweigend eine Problemverschiebung vorgenommen. Die Willensfreiheit liegt nun lediglich in der Autonomie des Prinzips. Kant konnte sich mit einigem Recht hierbei beruhigen; für ihn war das Prinzip in der praktischen Vernunft verankert. Sein Sittengesetz gilt als Gesetzgebung der Vernunft. Und diese selbe Vernunft ist es wiederum, die, indem sie dem Sittengesetz folgt, ihre Freiheit bekundet. Sie ist dann in der Unterordnung unter ihr eigenes Gesetz tatsächlich durch sich selbst determiniert. Also ist die Autonomie des Prinzips ihre eigene Autonomie.

b) Das πρῶτον ψεῦδος der „transzendentalen Freiheit".

Aber darin steckt eine ganze Reihe von willkürlichen Annahmen. Gerade dieses, daß die sittlichen Prinzipien der Vernunft entstammen, hat sich uns als falsch erwiesen. Gesetzt aber auch, es wäre so, so hätten wir damit doch nur eine „transzendentale Freiheit" der Vernunft, nicht aber eine Freiheit der Person als Einzelwesen; also auch nicht eine Freiheit des Willens. Die „Vernunft" im Kantischen Sinne ist nicht individuell, sondern die eine, an der die Individuen teilhaben. Das Sittengesetz ist Prinzip eines „transzendentalen Subjekts", eines praktischen „Bewußtseins überhaupt", nicht anders als die zwölf Kategorien Prinzipien eines theoretischen „Bewußtseins überhaupt" sind. Die transzendentale Freiheit ist also gar nicht Freiheit der sittlichen Person. Denn diese ist nur das reale Individuum.

Man bedenke nun, was das eigentlich heißt. Sittliche Freiheit ist gemeint als diejenige Selbständigkeit des Menschenwesens, die es in Stand setzt, sich etwas als Wert oder Unwert „zuzurechnen", Verantwortung zu tragen, schuld an etwas zu sein. Liegt nun aber die Freiheit — d. h. die positiv entscheidende Instanz seiner Stellungnahmen, Entschlüsse usw. — nicht in ihm als individueller Person, sondern in einer allgemeinen „praktischen Vernunft", so darf, was die Person tut, doch nicht ihm, sondern nur dem hinter ihm stehenden „freien" Wesen, also der allgemeinen praktischen Vernunft zugerechnet werden. Nicht der Mensch, sondern sie trägt Verantwortung und Schuld.

Hier liegt also wiederum ein neues πρῶτον ψεῦδος vor, und zwar diesmal ein solches, das erst jenseits der Kausalantinomie (wenn diese gelöst ist) zum Vorschein kommt, — ein Fehler, dem Kant mit seiner ganzen Problemdisposition anheimfallen mußte, weil es ihm im Frei-

Digitized by Google

heitsproblem tatsächlich nur um die Kausalantinomie zu tun war. In Wirklichkeit ist damit der Sinn der Freiheitsfrage verfehlt. Kant will die Willensfreiheit erweisen, und merkt nicht, daß er tatsächlich etwas ganz anderes erweist — freilich etwas, das als Vorbedingung der Willensfreiheit wesentlich ist, aber doch nicht sie selbst ist: die bloße Autonomie des Prinzips.

Gesetzt nun auch, das Prinzip wäre Vernunftprinzip, so ist damit doch das Ausschauen des Menschen nach dem Sinn seiner Zurechnungsfähigkeit und seiner Trägerschaft sittlicher Werte und Unwerte noch gar nicht berührt. Der Mensch will im Freiheitsproblem doch nicht wissen, inwieweit ein „transzendentales Subjekt" für ihn verantwortlich und schuldig ist, sondern inwieweit er selbst es ist. Der Sinn aller Billigung und Mißbilligung, alles Vorwurfs, aller Anklage oder Strafe fiele mit einem Schlage hin, wenn seine individuelle Verantwortung und sein Schuldigsein sich als illusorisch erwiese.

c) Sollen und Wollen. Die zweite Freiheitsantinomie.

Eine zweite Überlegung zeigt den Kantischen Fehler noch mehr in seiner Wurzel. Im ethischen Bewußtsein ist die allgemeine Sachlage die: es hat autonome Prinzipien, aber es ist nicht gezwungen ihnen zu folgen. Ob diese Prinzipien in einem Imperativ oder in einer Wertmannigfaltigkeit bestehen, ist dafür gleichgültig. In jedem Falle ist es nur ein Sollen, eine Anforderung, die von den Prinzipien aus an das Bewußtsein ergeht. Gerade bei Kant spielt es eine breite Rolle, daß das Sittengesetz den Willen nicht in der Weise determiniert, wie Naturgesetze die Dinge — also überhaupt nicht als Gesetz, sondern als Gebot. Zum Wesen des Gebotes aber gehört es, daß es übertreten werden kann. In der Kategorialanalyse von Wert und Sollen war es diese allgemeine Sachlage, von der alle näheren Bestimmungen ausgingen.

Das bedeutet aber für die Person, daß sie an die Sollensforderung des Prinzips nicht gebunden ist. Sie kann die Tendenz des Gebotes (bzw. Wertes) aufgreifen und sich für sie einsetzen, kann sie aber auch nicht aufgreifen, ja sie ausdrücklich zurückweisen. Im letzteren Falle ist sie natürlich durch andere Mächte bestimmt — seien diese nun „Naturmächte" in ihr, Neigungen, Triebe, Instinkte, oder anderweitige Sollenstendenzen, die sich als stärker erweisen. Wäre der Wille durch das Sollen gezwungen, so wäre er nicht sittlicher Wille, und seine Entscheidung wäre nicht ihm zuzurechnen. Eine Verantwortung trägt er nur, sofern er nicht gezwungen ist, d. h. sofern er dem Prinzip gegenüber die Freiheit des Für und Wider hat. Darauf kommt es an, daß die Freiheit, nicht nur dem Naturgesetz gegenüber,

Digitized by Google

sondern auch dem Sollensprinzip gegenüber bestehe. Sollen und Wollen decken sich nicht. Sie stehen auch nicht notwendig in Gegensatz. Dennoch besteht eine Heterogeneität zwischen ihnen. Und darauf beruht es, daß sie in Gegensatz treten können.

Hier ist der Ansatzpunkt der neuen, über die Kausalantinomie hinausgehenden Antinomie von Sollen und Wollen. Sie sei vorwegnehmend schon hier — noch bevor sich das Recht des Terminus erweisen läßt — kurz als „Sollensantinomie" bezeichnet.

Damit beginnt ein neues Stadium des Freiheitsproblems. Die Kausalantinomie mit ihrem ganzen Problemkomplex ist nur eine Vorstufe. Sie hat es nur mit der Freiheit des Willens gegenüber der allgemeinen Seinsgesetzlichkeit zu tun. Jetzt zeigt es sich, daß diese, so sehr sie Voraussetzung der sittlichen Freiheit ist, doch nicht genügt. Sie ist nur die Hälfte des Problems. Es muß noch eine zweite Freiheit ebendesselben Willens hinzutreten, seine Freiheit gegenüber dem sittlichen Prinzip selbst.

Auch diese Freiheit muß natürlich „Freiheit im positiven Verstande" sein. Sie kann nicht in Undeterminiertheit bestehen, sondern nur in einer Determination sui generis. Denn der sittliche Wille ist auch in dieser Beziehung nicht unbestimmter Wille. Aber sie darf nicht die Determiniertheit der Sollenstendenz, also keine Determination aus dem Prinzip sein. Es muß eine Determination neben dem Prinzip und unabhängig von ihm sein. Was also bestimmt das sittliche Bewußtsein sich für oder wider das Prinzip zu entscheiden? Daß es nicht wiederum das Prinzip sein kann, ist evident. Aber das ist nur der negative Teil der Sache. Soweit sieht man nur, daß mit der Autonomie des Prinzips und seinem realen Spielraum oberhalb des Kausalnexus über das positive Wesen der Freiheit, ja über ihre ontologische Möglichkeit als einer in der individuellen Person bestehenden selbständigen Gegeninstanz, sowohl dem Kausalgefüge der Wirklichkeit als auch dem idealen Seinsollen der Werte gegenüber, noch nichts ausgemacht ist.

Der gewöhnliche Fehler, in den die Freiheitstheorien an diesem Punkte verfallen, liegt in der Voraussetzung, daß ein Wille um so mehr sittlicher Wille ist, als er auf sittliche Werte gerichtet und durch sie bestimmt ist. Wahr ist das aber nur unter der Voraussetzung individuell freier Entscheidung für das Prinzip. Ohne diese ist alle Werterfüllung keine Sittlichkeit. Selbst wenn die Person unbedingt durch sittliche Prinzipien determiniert wäre, so wäre sie dadurch doch nicht „sittlich gut", denn sie wäre nicht frei. Das Bewußtsein wäre dann schlechterdings unterworfen, und zwar einer Instanz, die außer ihm, bzw. über ihm läge. Es kann sich mit ihr nicht identifizieren, also auch nicht

Digitized by Google

verantwortlich sein für das, was es unter seiner Determination tut, will oder auch bloß gutheißt. Ein solcher Wille wäre weder gut noch böse. Er stünde unter dem Sittengesetz (bzw. unter Werten) wie der Naturprozeß unter Naturgesetzen steht. In ihm wäre Sittlichkeit zugleich mit Unsittlichkeit aufgehoben. Ein in diesem Sinne moralisch vollkommener Wille wäre also vielmehr moralisch indifferent; d. h. er wäre überhaupt nicht mehr moralischer Wille.

Es ist ein Grundirrtum, das bloße Wertentsprechen der Person für Sittlichkeit zu halten. Eine Menge fundamentaler Fehler entspringen an diesem Grundfehler. Das höchste Wertentsprechen wäre gerade dort, wo höchste Unfreiheit ist, nämlich im Falle vollkommener Determiniertheit durch das Prinzip. Und das gerade wäre am wenigsten Sittlichkeit. Nur das Wertentsprechen eines freien Wesens, eines Wesens, das gerade den Werten gegenüber „auch anders kann", ist Sittlichkeit.

Hier zeigt sich die ganze Tiefe der Aporie, die in dem scheinbar einfachen Satze liegt, daß sittliche Werte auf Freiheit bezogen sind. Sie sind eben nicht nur bezogen auf eine Freiheit, die der Mensch dem Kausalnexus und dem Weltlauf gegenüber hat, sondern auch auf eine Freiheit, die er ihnen selbst, den Werten, gegenüber haben muß. Darin liegt in der Tat etwas tief Irritierendes, eine Antinomie, die im Wesen des ethischen Seinsollens selbst gegeben ist. Das Seinsollen der Werte, soweit es sich an den Menschen richtet, bedeutet einerseits, daß er absolut und unverbrüchlich so sein „sollte", wie die sittlichen Werte ihn verlangen; und es bedeutet andererseits doch zugleich, daß dieses sein Sosein kein absolutes und unverbrüchliches sein darf. Es muß des Andersseins stets wenigstens fähig sein, es darf nicht ein notwendiges Sosein sein, wenigstens kein von den Werten aus notwendiges. Die Werte verlangen unbedingt zu herrschen im Leben ihres Wertträgers; und dennoch verlangen eben sie, daß diese ihre Herrschaft vielmehr keine unbedingte sei. Sie beanspruchen eben dasjenige Menschenwesen vollkommen zu determinieren, welches ihrer nur fähig ist als ein von ihnen nicht vollkommen Determiniertes.

Die Freiheit also, auf welche sittliche Werte bezogen sind, ist nicht die der Kausalantinomie, nicht Freiheit im Sinne unbegrenzten Spielraumes der von den Werten ausgehenden Determination oberhalb der allgemein ontologischen Determination des Weltgeschehens. Diese ist nur ihre condicio sine qua non. Das Verdienst der Kantischen Freiheitstheorie beschränkt sich auf die Sicherstellung dieser condicio. Darüber hinaus reicht es nicht. Kant kennt die höhere Schicht des Freiheitsproblems noch nicht. Er setzt sie zwar stillschweigend voraus und

Digitized by Google

rechnet mit ihr, aber in die Aufrollung des Problems zieht er sie nicht hinein. Bei Fichte findet man dagegen einen bedeutsamen Ansatz zur Erschließung dieser Problemschicht. Er kennt die Antinomie von Sollen und Wollen in ihrer Bedeutung für die Freiheitsfrage[1]). Aber eine Verwertung dieser Errungenschaft für die metaphysische Weiterverfolgung der Freiheitsfrage finden wir auch bei ihm nicht. Es ist nur ein vorübergehender Blick in die Tiefe der Problemlage. Die vorschnelle Sucht nach positiven Resultaten hindert die ruhige Vertiefung. Der Idealismus des „absoluten Ich" hat ja tatsächlich auch keine Mittel, mit diesem Problem etwas anzufangen. Immerhin zeigt sich hier der erste offene Zwiespalt in der bloß einschichtig angelegten idealistischen Freiheitstheorie.

d) Das Kantische und das scholastisch-religiöse Freiheitsproblem.

Für Kant lag das alles noch einfacher. Er dachte nicht an das individuelle Subjekt, sondern nur an das ethisch-transzendentale „Subjekt überhaupt". Und dieses fiel zusammen mit der praktischen Vernunft, deren autonomes Prinzip das Sittengesetz ist. Wenigstens ist bei ihm die Unterscheidung der sittlichen Person als „Vernunftwesen" von der allgemeinen praktischen Vernunft nicht im Sinne der Freiheitsfrage gemacht, d. h. nicht im Sinne der Frage, wer nun eigentlich frei ist und Verantwortung trägt. Daher war für ihn die Willensfreiheit zugleich mit der Autonomie des Prinzips erwiesen, und die ganze Aporie zugleich mit der Kausalantinomie erledigt. Was es dann eigentlich zu besagen hat, daß dieselbe Vernunft, die das Gesetz gibt, eben diesem Gesetz gegenüber noch die Freiheit der Entscheidung haben soll, daß also die praktische Vernunft quasi sich selbst gegenüber frei sein soll, darauf bleibt Kant die Antwort schuldig. Begreiflicherweise, denn die Frage ist gar nicht gestellt. Und wäre sie gestellt, so hätte sie sofort die konstruierte Identität von gesetzgebender Vernunft und sittlich freiem Wesen sprengen müssen.

Das Freiheitsproblem erleidet also bei Kant eine Vereinseitigung, die um so auffallender ist, wenn man erwägt, daß in der traditionellen

[1]) Fichte, Sittenlehre 1812, W. W. XI. S. 49: „Das Leben des Ich ist Freiheit, d. i. Indifferenz gegen das Leben des Begriffs". („Begriff" sagt hier bei Fichte so viel als sittliches Prinzip). „Das Ich ist in der Wirklichkeit der Erscheinung ein eigentümliches Leben, das da kann und auch nicht kann, ein Wollen gegenüber einem Sollen. Ein Leben das eben gegenübersteht dem Leben des Begriffs, das nur ideale Form trägt, und dessen Lebenskraft nur bis zu einem Gesetze oder einem Soll geht." — Die Schau der Problemlage läßt hier an Präzision kaum etwas zu wünschen übrig. Aber statt das geschaute Problem zu verfolgen, lenkt Fichte unmittelbar auf seinen Lieblingsgedanken von der „Vernichtung der Freiheit" über.

Digitized by Google

Problemfassung, wie sie die Scholastik beherrscht, nichts von ihr zu spüren ist. Die religiös eingebettete Ethik des Mittelalters beging einen anderen Fehler. Sie faßte die Freiheit des Menschen als Freiheit gegenüber dem göttlichen Ratschluß (Vorsehung, Prädestination). Damit bog sie den ethischen Sinn der Freiheit in einen außerethischen, metaphysisch weit schwerer belasteten und selbst als Problem weit schwerer faßbaren um (vgl. Kap. 66. a, b). Indem Kant das ethische Problem herauslöste, gewann er zwar an diesem einen festen Ansatzpunkt. Aber er gewann nur die Hälfte des ethischen Problems.

Die andere Hälfte, die er nicht gewann und bei seiner transzendentalidealistischen Einstellung nicht gewinnen konnte, war gleichwohl in der alten religiösen Fassung mit enthalten gewesen. In einer „Freiheit des Menschen gegenüber Gott" mußte notwendig der ganze Sinn der ethischen Freiheit enthalten sein. Denn auch Gott gegenüber handelt es sich um Zurechnungsfähigkeit, Verantwortung und Schuld (Sünde) des Menschen. Die religiöse Vorstellung ist ja gerade die, daß Gott nicht nur im Naturgesetz vorsehend waltet, sondern auch in den sittlichen Geboten unmittelbar spricht. Er ist der Gesetzgeber, der Mensch aber ist derjenige, an den sich das Gebot wendet. Ist nun der Mensch bloß dem Naturlauf gegenüber frei, nicht aber den Geboten Gottes gegenüber, so steht es gar nicht in seiner Macht, die Gebote zu übertreten, also auch nicht sich für sie (und damit für Gott) zu entscheiden.

Nun aber ist gerade dieses die charakteristisch religiöse Stellung des Menschen zu Gott, daß er wider Gott gehen, d. h. „sündigen" kann und tatsächlich sündigt. Man sieht also, im religiösen Freiheitsproblem steckte durchaus mehr als die bloß „transzendentale Freiheit". Nach der letzteren, wenn man sie auf Gott bezieht, müßte in aller menschlichen Versündigung die Schuld Gott zufallen. Das aber ist der Sinn des göttlichen Gerichts, daß Gott den Menschen schuldig spricht. Also ist das Sündigenkönnen des Menschen dem göttlichen Gebot gegenüber das strenge religiöse Analogon nicht nur zur sittlichen Freiheit dem Kausalnexus gegenüber, sondern auch dem sittlichen Prinzip (bzw. den Werten) gegenüber.

Diese Seite des überlieferten Problems hat die Kantische Freiheitslehre verschüttet. Die Ethik muß sie wieder neu ausgraben. Sie muß den vollen Doppelsinn der alten Freiheitsidee wiedergewinnen, ohne doch die Kantische Errungenschaft, die Ablösung vom religiösen Problem, preiszugeben. Erst in der Synthese des scholastischen und des Kantischen Problems läßt sich der volle Gehalt der Freiheitsidee, und damit der zweiten und höheren Problemlage gewinnen.

Digitized by Google

73. Kapitel. Fehlerhafte Beweisgänge für die Willensfreiheit.

a) Von den sogenannten „Beweisen" der Willensfreiheit überhaupt.

Nichts ist so viel und so hartnäckig „bewiesen" worden wie die Willensfreiheit. Nichts ist für die Selbstauffassung des Menschen von so einschneidender Bedeutung — für sein ethisches Bewußtsein wie für seine tatsächliche Verantwortungsfähigkeit. Verantwortung tragen kann nur, wer an seine Verantwortlichkeit glaubt. In diesem Sinne ist die Frage der Willensfreiheit die „praktischste" und aktuellste aller Fragen. Aber ihre Beantwortung ist nahezu die metaphysischste aller Aufgaben. Man behauptet nicht zu viel, wenn man sagt: alle Beweise der Willensfreiheit, die aufgestellt worden, sind falsch. Sie sind es schon allein deswegen, weil sie die praktische Frage (das Postulat) nicht deutlich gegen die ontologische Möglichkeitsfrage abheben. Sie lassen entweder die erstere allein für sich gelten, ohne die letztere zu berücksichtigen, oder sie verfälschen die letztere künstlich im Sinne des praktisch Geforderten. Beides ist philosophisch gleich unhaltbar.

Von den drei Arten der Fehler, die das Freiheitsproblem zu verdunkeln pflegen (vgl. Kap. 67. a.), sind im Problemkreis der Kausalantinomie zwei zur Sprache gekommen. Die dritte bleibt uns noch zu betrachten. Sie steht auf der Grenze zur höheren Problemschicht. Sie betrifft die Theorien selbst, bzw. die „Beweisgänge", nicht die Begriffsfassung der Freiheit allein. Man darf, was diese „Beweisgänge" anlangt, freilich nicht zu pedantisch aufs Einzelne blicken; dann bliebe wenig, selbst wenig Negatives, an ihnen zu lernen. Man muß sich an den Geist der „Theorien", an die Art des Schauens selbst, halten. Dann fehlt es auch hier nicht an gedanklichen Motiven, die etwas ewig Verführerisches behalten, solange man ihnen nicht auf den Grund sieht. Die spekulative Meisterschaft der großen Denker ist gerade in diesem Punkt von erstaunlicher Produktivität gewesen. Es können im folgenden natürlich nur einzelne, besonders typische oder lehrreiche Theorien zur Sprache kommen.

Der soeben besprochene Kantische Fehler darf noch zu den metaphysischen Verschiebungen oder Überlastungen des Freiheitsbegriffes selbst gerechnet werden. Er hat noch die Form eines πρῶτον ψεῦδος. Anders ist es schon bei Fichte, der gerade in der Problementfaltung bis auf die zweite und höhere Antinomie durchdrang. In der Theorie aber blieb er hinter seiner eigenen Problemfassung weit zurück.

Es ist außerordentlich schwierig, die Freiheit am richtigen Punkte anzusetzen. Das Freiheitsproblem ist ein Aktproblem. Aber die Frei-

Digitized by Google

heit selbst ist deswegen doch keineswegs ein Akt neben anderen Akten der Person, sondern ein spezifisches Etwas, das allen sittlichen Akten gemeinsam ist. Daß man sie mit Vorliebe auf den Willensakt bezieht, ist nur repräsentativ zu verstehen. Wo ist nun dasjenige Aktmoment, das an allen sittlichen Akten das Freiheitsmoment ausmacht? Kant hatte es im Wesen der Vernunft gesucht. Wenn diese Vernunft auch nicht die individuelle ist, so ist sie doch Bewußtsein. Es handelt sich also bei Kant um eine Freiheit des Bewußtseins. Das aber ist es, was sich mit der Gewinnung einer neuen Problemebene ändert.

b) Fichtes Freiheit hinter dem Bewußtsein.

Hat man nämlich einmal begriffen, daß 1. die kausale Determination „von außen" trotz ihrer kosmischen Totalität die innere Selbstbestimmung an ihrem Teil nicht ausschließt, daß 2. Freiheit nicht negatives Freisein „von etwas", sondern die eigene Determination „zu etwas" besagt, und daß 3. diese eigene Determination nicht in der Bestimmtheit durch das Prinzip aufgehen kann, so sieht man sich leicht in die extreme Gegentendenz gedrängt, das positiv Determinierende möglichst tief in das Wesen der Person, und damit zugleich in das Subjekt, hineinzuverlegen. Die Tendenz hat ihre Berechtigung in der Ansicht, daß, je „innerlicher" die Freiheit gefaßt wird, um so eher der Charakter positiver Selbstbestimmung an ihr sich erfüllt.

In dieser Richtung liegt der entscheidende Schritt des frühen Fichte, d. h. die Freiheitstheorie, die sich ihm noch unter dem Gesichtspunkt der ersten Wissenschaftslehre (von 1794) ergab. Das „Ich" ist der Freiheitsträger, das Bestimmende; aber nicht das empirisch erscheinende Ich, sondern ein tieferes, metaphysisches. Der Wille tritt im bewußten Ich schon mit fertiger Bestimmtheit auf. Er muß also diese schon von irgendwoher mitbringen. Von diesseits des Bewußtseins, aus der Naturwelt, kann sie nicht kommen; also wohl von jenseits, von etwas, das hinter dem Bewußtsein steht, das folglich selbst nicht bewußt ist. Das Ich geht im Bewußtsein nicht auf. Seine eigenen Tiefen sind ihm verborgen. Es muß ein Wollen vor dem Wollen geben, ein metaphysisches vor dem bewußten. Und dieses ist das freie Wollen, weil es dem bewußten die Bestimmtheit gibt. Fichte geht nun noch weiter, er setzt das „absolute Ich" identisch für alles Bewußtsein und fällt damit in den Kantischen Fehler zurück. Das setzt der Sache die Krone auf. Aber davon läßt sich hier absehen, zumal es selbst für Fichte keine theoretische Notwendigkeit ist. Schelling z. B. hat, den Spuren Fichtes folgend, der Individualität breiteren Spielraum gelassen.

Was aber ist die Konsequenz dieser Rückverlegung der Freiheit hinter das Bewußtsein — selbst wenn man den Hintergrund des Ich

Digitized by Google

nicht transzendental verallgemeinert? Frei ist dann jedenfalls nicht das Bewußtsein, nicht der bewußte Wille, sondern eben etwas anderes hinter ihm, das ihn lenkt. Von diesem anderen nun wissen wir nicht, was es ist, ob es noch Willenscharakter hat, ob folglich seine Determinationskraft überhaupt noch Willensfreiheit ist. *Freiheit desjenigen Willens, den allein wir kennen*, und dem wir in unserem sittlichen Empfinden Verantwortung beimessen, *ist es jedenfalls nicht*. Es hilft auch nichts, daß man jenen Hintergrund des Subjekts noch „Ich" nennt; das uns allein bekannte, bewußte Ich ist es nicht. Also ist es auf Grund solcher „Freiheit" doch nicht möglich, sich selbst die Verantwortung für sein Wollen und Tun beizumessen. Schuld ist ja nicht dasjenige Wollen, für das ich einstehen kann, weil es im Licht des Bewußtseins seine Entscheidung traf, sondern die von diesem ganz unabhängige Beschaffenheit des metaphysischen Ich. Was das sittliche Bewußtsein nicht in sich selbst entscheidet, dafür kann es die Verantwortung nicht tragen.

Daß wir ein Bewußtsein der Freiheit haben, ist zwar Tatsache. Die Freiheitsfrage aber besteht im Suchen nach ihrem Grunde. Fichte sucht nach diesem Grunde in der Tiefe des Ich. Gesetzt nun, er hätte metaphysisch recht mit der Voraussetzung dieser Tiefenschicht, zu einer Freiheit des Bewußtseins kommen wir doch auf diesem Wege nicht — wenigstens nicht vom Bewußtsein der Freiheit aus —, sondern gerade zu einer *noch größeren Unfreiheit des Bewußtseins*. Aus der empirischen Unfreiheit ist eine metaphysische geworden. Der bewußte Wille ist gelähmt durch die vom absoluten Ich empfangene Determination.

Die Fichtesche Freiheit hinter dem Bewußtsein ist eine von Grund aus verfehlte Spekulation. Sie verfehlt gerade das, was sie erstrebt, die Freiheit des sittlichen Bewußtseins. Determination durch ein absolutes Ich ist also nicht nur ontologisch unerweisbar, sondern sie wäre auch ethisch verkehrt, selbst wenn sie ontologisch zu Recht bestünde. Sie wäre die radikale Vernichtung der Freiheit. Hier ist eine wesentliche Errungenschaft Kants, der wenigstens eine strenge Freiheit des Bewußtseins (wenn auch des transzendentalen) im Auge hat, offenkundig preisgegeben. Mit der Auffassung, daß das Bewußtsein etwas metaphysisch Sekundäres ist, mag Fichte durchaus recht haben. Aber nicht darum handelt es sich hier. *Daß nur Primäres frei sein kann, ist ein Vorurteil*, das auf Unkenntnis der kategorialen Gesetze beruht. Ist das Bewußtsein ein Sekundäres, so ist die Frage gerade die, *ob es im ontologisch Sekundären noch ein Eigentümliches* (ein Novum) gibt, das die ontologisch primären Gebilde nicht besitzen. Das Bewußtsein könnte ja sehr wohl als das höhere, komplexere und

Digitized by Google

bedingtere Gebilde, das es ontologisch ist, ungeachtet seiner Abhängigkeit und seines kategorialen „Schwächerseins" eine eigene, nur ihm zugehörige Determination haben. Und das würde vollauf genügen für seine sittliche Freiheit. Diese Frage aber ist weder bei Fichte noch bei einem der Vielen gestellt, welche den Ansatzpunkt der Freiheit in die Tiefe des Irrationalen setzen, das für die menschliche Blickrichtung immer dicht hinter dem Bewußtsein steht.

c) Die „Vernichtung der Freiheit" beim späten Fichte.

Die Ethik des frühen Fichte setzt Freiheit und Aktivität nahezu identisch. Darin liegt der Grund seiner Verfehlung. Eine „Tätigkeit" des Bewußtseins kann natürlich sehr wohl ihren Grund in unbewußter Urtätigkeit haben, nicht aber Freiheit des Bewußtseins in der Freiheit eines Unbewußten. Es fehlt die Orientierung an den konkreten Phänomenen, an Verantwortung und Zurechnung. Nicht jede Aktivität ist mit Verantwortung verbunden, ganz zu geschweigen, daß auch nicht jede Verantwortung an einer Aktion hängt. Freiheit ist eben *etwas radikal anderes als Aktivität*. Es gibt unfreie Tätigkeit ebensogut wie freie Untätigkeit (Passivität, Trägheit).

Daß hier etwas nicht in Ordnung ist, fühlte Fichte sehr wohl. Und er zog in seiner zweiten Periode die Konsequenz daraus. Aber er zog sie nicht zugunsten der Freiheit — freilich auch nicht zugunsten der Aktivität —, sondern er ließ beide fallen. In der „Anweisung zum seligen Leben" wird der Sittlichkeit im gewöhnlichen Sinne, in welcher der Wille noch diesseits von Gut und Böse steht und zu beidem fähig ist, ein Stand der „höheren Moralität" übergeordnet, zu dem der Mensch sich aufschwingen könne. In diesem Stande hat sich der Wille endgültig für das Gute entschieden, hat also keine Freiheit mehr, gut oder böse zu sein. Er bedarf auch der Freiheit nicht mehr; er hat gewählt, einmal und für immer. Nur der unvollkommene Wille bedarf der Freiheit. Er bedarf ihrer aber nur solange, bis er sich entschieden hat. Der Übergang zum vollkommenen Willen, der kein Soll mehr über sich hat, geschieht noch mit Freiheit. In diesem einzigartigen und letzten Freiheitsakt aber „erschöpft" der Wille sein Vermögen, er „*verbraucht*" *das Maß seiner Freiheit*; und es ist ihm dann „in der Wurzel seines Daseins keine Freiheit mehr übrig"[1]). Der wahre Freiheitsakt des Menschen ist hiernach die *Selbstvernichtung der Freiheit*, wie er zugleich Vernichtung des Ich und des Sollens ist.

Fichte hätte hinzufügen sollen, daß er darüber hinaus auch die Vernichtung der Moralität ist, und daß die „höhere Moralität" in Wahr-

[1]) Fichte Anweisung zum seligen Leben, W. W. V. S. 514.

Digitized by Google

heit gar nicht mehr Moralität ist. Tatsächlich steht der ganze Gedanke im Zeichen der Religion, und nicht der Ethik. Damit aber ist die Ethik preisgegeben. Religiöse Forderung ist eben eine andere als sittliche Forderung. Der Wille, der nicht mehr anders kann als das Gute wählen, ist nicht mehr sittlicher Wille; und Werte der Person, die nicht auf Freiheit bezogen sind, sind nicht mehr sittliche Werte. Damit ist nicht gesagt, daß solche nicht mehr sittliche Werte durchaus niedere Werte sein müßten, wie denn ein vollkommener Wille schwerlich geringwertiger sein kann als ein unvollkommener Wille. Das Auftreten einer höheren Art von Werten am Menschen — man mag sie ruhig religiöse Werte nennen — hat gar nichts Widersinniges an sich, auch nichts dem Ethos Widersprechendes. Nur muß man sich darüber klar sein, daß es durchaus keine ethischen Werte mehr sind. Denn diese sind notwendig auf Freiheit bezogen — wenigstens „prinzipiell" — und können an einem Wesen, das seine Freiheit „verbraucht" hat, nicht mehr auftreten.

„Höhere Moralität" ist ein irreführender Terminus. Er spiegelt die Erhaltung der Sittlichkeit jenseits der Sittlichkeit vor. Und darin liegt der Fehler beim Fichteschen Begriff einer „erschöpfbaren" Freiheit: er spiegelt die Erhaltung der Freiheit jenseits der Freiheit vor — nämlich eben darin, daß er den vollkommenen, d. h. den nicht mehr freien Willen noch als sittlichen Willen und seine Werte noch als sittliche Werte gelten läßt, als wären es noch die Werte eines freien Willens.

Hier ist nun die zweite Freiheitsantinomie, die innere Antinomie des Sollens — wie gerade Fichte sie aufgedeckt — grundsätzlich verkannt. Denn im Wesen des sittlichen Sollens liegt es, die Vollkommenheit gerade vom unvollkommenen Willen zu verlangen, und nicht vom vollkommenen, — d. h. von einem Willen, der „auch anders kann", nicht aber von einem solchen, der nicht anders kann.

d) Schellings erscheinende und absolute Freiheit.

Eine andere, mehr an den frühen Fichte anknüpfende Position nimmt Schelling im „System des transzendentalen Idealismus" ein. Ein Bewußtsein der Freiheit ist in allem sittlichen Bewußtsein gegeben. Der Wille „erscheint" sich als frei in allen seinen Entschließungen. Darauf beruht es, daß er sich Verantwortung und Schuld zumißt. Diese „erscheinende Freiheit" nun schwebt dem Bewußtsein als Willkür vor. In Wirklichkeit verträgt sie sich aber sehr wohl mit Bestimmtheit von außen her. Es könnte ja in ihr zugehen wie in der „unbewußten Produktion", durch welche der Schellingsche Idealismus die Entstehung der Außenwelt erklärt. Wie hier das Subjekt als Anschauendes nicht

Digitized by Google

um seine eigene produzierende Tätigkeit weiß und deshalb die produzierten Objekte für gegebene hält, so könnte in der „erscheinenden Freiheit" das Subjekt in Unkenntnis über die bestimmenden Mächte seines Willens sein und deswegen sich selbst für frei halten. Dieser Täuschung kommt die Tatsache entgegen, daß das bloße Bewußtsein des Wollens, Bewußtsein einer Aktivität, Spontaneität, also auch Bewußtsein einer Selbstbestimmung ist.

Setzt man nun diesem Erscheinungskomplex einen absoluten Willen entgegen, der seine Bestimmtheit wirklich nur in sich selbst hätte, so zeigt sich hier die umgekehrte Schwierigkeit. Ein solcher Wille ist nicht bewußter Wille; seine Freiheit ist nicht „Objekt", er ergibt also kein Bewußtsein der Freiheit, keine erscheinende Freiheit, kann also auch gar nicht vom wollenden Subjekt als seine Freiheit empfunden werden. Letzteres aber ist in der sittlichen Freiheit gerade gefordert. Denn erstens ist das Bewußtsein der Freiheit im Willen gegeben, und zweitens besteht der Sinn der Verantwortung im Wissen um die Freiheit. Also weder die bloß erscheinende aber nicht seiende noch auch die bloß seiende (absolute) aber nicht erscheinende Freiheit genügt dem Begriff der sittlichen Freiheit.

Schelling hilft sich aus dieser Aporie durch eine Synthese beider: die „Erscheinung des absoluten Willens erst ist die eigentliche Freiheit"[1]). Die Freiheit besteht dann darin, daß das Innerlichste und absolut Subjektive dem Subjekt wiederum „zum Objekt wird". Im Grunde ist es eine Identitätsthese, die den Knoten lösen soll: das Wesen der „erscheinenden Freiheit" ist, Erscheinung der absoluten, an sich nicht erscheinenden Freiheit zu sein. Der Idealist hat darin leichtes Spiel. Ihm erfüllt sich der Sinn alles dessen, was im Subjekt ist, — auch seiner nicht reflektierten metaphysischen Urgründe — darin, daß es sich gegen sich selbst wendet, reflektiert wird und so zum Vorschein kommt.

In Wahrheit ist darin der einzig gegebene Ansatzpunkt nach wie vor die erscheinende Freiheit. Der „absolute Wille" ist ja gerade nicht gegeben, sondern erschlossen. Und erst sein Erscheinen wäre wirkliche Freiheit des Bewußtseins. Versteht man also diese Theorie unter Abstreifung der idealistischen Einkleidung als Argument für das Bestehen der Willensfreiheit, so ist das Schema des Arguments dieses: es gibt ein Bewußtsein der Freiheit, darum muß es auch eine Freiheit des Bewußtseins geben. Es ist stillschweigend auf die letztere geschlossen, und zwar geschlossen aus dem bloßen Phänomen einer Sache auf das Sein der Sache. Das erinnert irritierend

[1]) Schelling, System des transzendentalen Idealismus. W. W. III. S. 577.

Digitized by Google

an die alte conclusio ab essentia ad existentiam, wie der bekannte ontologische Gottesbeweis sie enthält: weil es einen Begriff des vollkommensten Wesens gibt, muß es auch das vollkommenste Wesen selbst geben. Freilich ist zwischen Phänomen und Begriff ein Unterschied. Aber zwischen einem ontologischen Schluß aus einem Phänomen und einem Schluß aus einem Begriff ist prinzipiell gar kein Unterschied. Phänomen wie Begriff involvieren das reale Sein nicht. Freiheit wie Gott sind nicht gegeben, beide aber sind als Reales gemeint. Und schließlich steckt auch hinter dem Gottesbegriff nichts als ein Phänomen, das Phänomen des Gottesbewußtseins. Diesem kann man die Berechtigung so wenig absprechen wie dem Freiheitsbewußtsein. Aber beide sind nur Bewußtseinstatsachen; aus ihnen folgt in keiner Weise die Realität des gemeinten Inhaltes. Am deutlichsten wird die Analogie, wenn man das ontologische Gottesargument in der Cartesischen Fassung nimmt: ich könnte einen so vollkommenen Begriff nicht haben, wenn es das vollkommene Wesen nicht gäbe, von dem ich ihn herhaben könnte, denn aus mir als endlichem Wesen kann es nicht stammen. Dieselbe Wendung läßt sich dem Freiheitsargument geben: ich könnte ein Bewußtsein der Freiheit gar nicht haben, wenn ich nicht wirklich frei wäre, denn ein unfreies Wesen wäre gar nicht imstande sich frei zu fühlen.

Damit ist der Fehler klar. Es wird hier wie dort gar nicht mit der Möglichkeit einer Täuschung gerechnet. Auf diese Weise könnte man auch die Realität des mundus fabulosus „beweisen". Hier ist also das eigentliche Problem der Freiheit nicht gelöst, sondern gar nicht im Ernst gestellt. Dieses Problem besteht eben in der Frage, ob dem Bewußtsein der Freiheit eine Freiheit des Bewußtseins entspricht oder nicht. Wüßten wir um dieses Entsprechen zum Voraus, so läge gar kein weiteres Problem vor, und es gäbe gar nichts weiter zu diskutieren und zu erweisen. Daß es ein umstrittenes Freiheitsproblem gibt, ist vielmehr die Folge unseres Nichtwissens. Und das Bewußtsein dieses Nichtwissens ist ja weit entfernt, ein willkürliches, etwa bloß streitsüchtige Skepsis, zu sein. Vielmehr ist etwas tief Unbegreifliches am Wesen der Freiheit, etwas, was ihren Begriff voller Widersprüche erscheinen läßt. Auch in dieser Beziehung steht der Freiheitsbegriff dem Gottesbegriff nahe.

Aus dem Bewußtsein der Wirklichkeit einer Sache folgt niemals notwendig die Wirklichkeit der Sache selbst, es sei denn, daß diese sich noch von anderer Seite her bestätigte. Ein Wirkliches überhaupt steckt freilich immer hinter einem Wirklichkeitsbewußtsein; aber es kann auch ein ganz anderes Wirkliches sein, als was das Phänomen vorspiegelt. Daher, wie die Existenz Gottes nicht aus einem — wie immer

Digitized by Google

„klaren" — Gottesbegriff (bzw. Gottesbewußtsein) folgt, so folgt auch die wirkliche Freiheit des Bewußtseins (d. h. des bewußten Willens) niemals aus dem gegebenen Bewußtsein der Freiheit, und wenn dieses ein noch so unabweisbares und unbeirrbares wäre. Die Unbeirrbarkeit könnte auch Folge notwendiger Täuschung sein.

Diese Sachlage ist in sich vollkommen durchsichtig. Sie beweist, daß auf dem Wege der Phänomenanalyse mit dem Freiheitsproblem — wie überhaupt mit allen metaphysischen Problemen — nichts anzufangen ist. Sie ist selbst ein aufweisbares Phänomen und als solches nicht zu widerlegen.

Aber aus dieser Sachlage folgt keineswegs, daß es keine Willensfreiheit gibt — so wenig als aus ihr die Nichtexistenz Gottes folgt. Es folgt auch nicht, daß das Phänomen nicht „etwas" für die Sache beweise. Nur die Realität der Freiheit beweist es nicht. Und auf diese kommt es jetzt an. Was das Phänomen der Freiheit wirklich beweist, ist dagegen noch zu untersuchen. Das Bewußtsein der Freiheit steht, ähnlich wie das Gottesbewußtsein, unter dem besonderen Verdacht, unsachliche Parteinahme heraufzubeschwören. Hängt doch in beiden Fällen das aktuellste Interesse des Menschen an der Sache, für die das Phänomen als Zeugnis genommen wird. So trivial das Schlagwort vom Wunsch als Vater des Gedankens sein mag, in metaphysischen Fragen von solcher Aktualität gibt es doch kein menschliches Denken, das sich rühmen dürfte, über solchen Verdacht erhaben zu sein. Es bedarf hier von Schritt zu Schritt der Kritik und der nüchternsten Erwägung, um dieser alten und doch stets offenen Falle der Philosophie zu entgehen.

e) Leibniz' Theorie absoluter Selbstentwicklung der Monade.

Wieder ein anderer Fehler liegt in der Blickrichtung der älteren rationalen Philosophie. Diese hatte relativ leichtes Spiel mit dem Erweise der Freiheit. Nach Leibniz ist jede Seele eine absolute Substanz, die überhaupt nicht von außen her beeinflußt wird. Sie bringt ihre Bestimmtheit mit auf die Welt, ist also Trägerin einer Urbestimmung. Jedes Menschenleben ist dann gleichsam der Versuch eine solche Urbestimmung zu erfüllen. Diese trägt denn auch den Charakter eines vorgegebenen Selbstzweckes mit der Kraft eines inneren Prinzips. „Seele" darf hier freilich nicht identisch mit Bewußtsein gesetzt werden; doch besteht die Tendenz, auch das Bewußtsein in ihrem Sinne zu verstehen. Bei solcher Ursprünglichkeit jedes einzelnen Individuums kommt es auf eine ethische Monadologie heraus, auf einen absoluten Pluralismus der Prinzipien, indem jede einzelne Seele ihr eigenes ethisches Gesetz hat, dessen Erfüllung ihr gleichsam als Aufgabe auf-

Digitized by Google

erlegt ist, welches sie schließlich auch erkennen und sich selbst als Norm auferlegen kann.

An dieser Theorie ist natürlich alles unbewiesen und unbeweisbar. Aber sie hat doch das Verdienst, die Freiheitsfrage in einer Beziehung auf ihr richtiges Ziel hingelenkt zu haben, auf eine streng individuelle Willensfreiheit. Gerade nach dieser Seite hat Leibniz sie ausgebaut. In seiner Monadenlehre freilich ist der Gedanke metaphysisch übertrieben. Er läßt überhaupt keinen Einfluß „von außen" auf die Seele zu. Alle Determination kommt von innen. Eine Monade kann überhaupt nichts anderes als ihre ursprüngliche Anlage entwickeln. Und sie tut dieses mit Notwendigkeit. Ihr ganzes Leben, das geistige wie das physische, ist Selbstentwicklung. Der gelegentliche Ausdruck Leibnizens, die Seele sei ein „geistiger Automat" paßt freilich schlecht genug; denn gemeint ist gar keine mechanische Folge von Zuständen, sondern eine teleologische. Ein Endpunkt, eine „Bestimmung zu etwas", eine spezifische Art unerfüllter Vollkommenheit ist es, was in der Anlage der Monade steckt. Und nur deswegen ist der Lebensprozeß in ihr ein Entwicklungsprozeß. In diesem Sinne ist das Wort zu verstehen, alles, was in der Seele vorgeht, hänge von ihr ab, „und da ihr nächstfolgender Zustand nur von ihr und ihrem gegenwärtigen Zustande bestimmt wird, so kann ihr keine größere Unabhängigkeit gegeben werden als in diesem Weltbilde"[1]). In dieser größtmöglichen Unabhängigkeit besteht die Freiheit — denn im „gegenwärtigen Zustande" steckt eben die Uranlage und mit ihr die teleologische Bestimmung —, diese Freiheit ist also von vornherein eine reale, metaphysische, nicht „erscheinende" Freiheit.

Man sollte meinen, wenn sich diese Theorie (nach Abstreifung etwa der erwähnten Übertreibung) erweisen ließe, so müßte damit Willensfreiheit im echten und eigentlichsten Sinne erwiesen sein. Kein allgemeines Gesetz, kein transzendentales Subjekt, kein absolutes Ich steht hinter der Direktive des individuellen Willens. Er ist schon in seinem metaphysischen Grunde selbst individuell. Was also der Mensch tut, will oder selbst nur als innere Stellungnahme in sich trägt, fällt allein ihm selbst zu. Er ist das absolut zurechnungsfähige und verantwortungsfähige Wesen.

Und dennoch ist dem nicht so. Hier ist wieder ein anderer Fehler begangen: die Freiheit der Monade ist nicht Freiheit des Bewußtseins, sondern eines tief unbewußten metaphysischen Wesens. Der Mensch ist hier in Wirklichkeit schon in seiner Anlage prädestiniert. Er kann gar nicht anders wollen oder handeln, als er aus

[1]) Leibniz, Theodicee § 64.

Digitized by Google

ihr heraus muß. Er hat von Anbeginn seinen character indelebilis, den er sich nicht geschaffen noch gewählt hat, und bleibt an ihn gebunden. Das kündigt sich schon darin an, daß nicht der Wille und das Ethos allein diese „größtmögliche Unabhängigkeit" besitzen, sondern alle Neigungen, Gefühle, Affekte, kurz das ganze Gefüge seines seelischen Seins. Ja schließlich gilt das Gleiche von allen Wesen überhaupt, auch von den niederen, die gar kein Bewußtsein haben, deren Gesamtheit die sogenannte „Natur" ausmacht. „Um nämlich über die Frage der Freiheit zum Schluß zu kommen, so ist anzuerkennen, daß streng genommen die Seele in sich selber das Prinzipium aller ihrer Handlungen und selbst aller ihrer Leidenschaften hat, und daß das Gleiche für alle einfachen Substanzen gilt, welche in der ganzen Natur verbreitet sind, während die Freiheit nur in den vernünftigen besteht"[1]). Der letztere Zusatz ist charakteristisch. Es liegt in ihm die Anerkennung, daß zur eigentlichen Freiheit noch das Bewußtsein der inneren Determination gehört. Dennoch ist das Prinzip bei allen Monaden das gleiche; und ein Stein wäre hiernach ebenso unabhängig, ebenso rein innerlich determiniert wie der Mensch.

Man sieht hieran deutlich, daß in der Selbstentwicklung der Monade nichts weniger liegt als sittliche Freiheit; und alle Wendungen Leibnizens, die das Gegenteil dartun wollen, sind entweder Inkonsequenzen des Systems oder Verkennungen der Willensfreiheit. In seiner Theorie steckt eben, allem zugrunde liegend, ein durchgehender teleologischer Determinismus; und wieso dieser für Freiheit keinen Raum läßt, ist oben gezeigt worden (vgl. Kap. 69. e.). Auch bei Leibniz ist die Freiheit in die unbewußte Tiefe des Menschenwesens hinein verlegt und dadurch in ihrem sittlichen Charakter verfehlt. Das ganze Gewicht der Frage liegt hier auf der „größtmöglichen Unabhängigkeit" von äußerem Einfluß. Sittliche Freiheit aber besteht keineswegs in dieser Unabhängigkeit. Weit ausschlaggebender ist für sie schon die innere Selbständigkeit. Diese ist zwar bei Leibniz vorgesehen, aber sie ist nicht Selbständigkeit des bewußten sittlichen Willens, sondern die eines inneren Schicksals, das über ihm und in ihm waltet. Schicksal aber ist unter allen Umständen, auch wenn es noch so sehr individuell ist, der äußerste Gegensatz zur Freiheit.

f) Schopenhauers Lehre vom intelligiblen Charakter.

In den Leibnizischen Fehler sind zahlreiche Nachfolger verfallen. Am bekanntesten ist die Vergröberung der Theorie bei Schopenhauer. Hier ist der Substanzcharakter der Seele aufgehoben und mit ihr die

[1]) a. a. O. § 65.

Digitized by Google

absolute Unabhängigkeit von außen. Die durchgehende Herrschaft des natürlichen Kausalnexus ist im Sinne Kants, also auch für das Seelenleben, anerkannt. Der Mensch ist empirisch unfrei. Aber dem steht eine Instanz der ursprünglichen Selbstbestimmung des Menschen entgegen. Schopenhauer erkennt richtig, daß diese Instanz durch den Kausaldeterminismus nicht behindert ist; er steht insofern auf der Kantischen Lösung der Kausalantinomie. Und er geht noch einen Schritt weiter mit Kant. Dieser hatte die Instanz der Freiheit als „intelligiblen Charakter" bezeichnet. Dabei blieb es aber unentschieden, ob dieser ein individueller oder allgemeiner sei. Der Fingerzeig für sein Bestehen lag für Kant in der Einheit der praktischen Vernunft, bezogen aber wurde er auf die Einzelperson und ihre sittliche Selbstbestimmung.

Aus dieser Zweideutigkeit führt Schopenhauer heraus, indem er den intelligiblen Charakter Leibnizisch individualisiert. Jeder Mensch hat hiernach seinen eigenen intelligiblen Charakter. Dieser ist ein einmal von Anbeginn ihm gegebener, unveränderlicher, ein rechter character indelebilis. Die amüsante metaphysische Ausschmückung, die Schopenhauer diesem Gedanken zu geben weiß, gehört nicht hierher. Es ist eine letzterdings einheitliche Urmacht, der „Weltwille", der hinter dem intelligiblen Charakter steht, und zwar eine teleologische, wenn auch nicht eine nach Werten gehende teleologische Macht (eher könnte man bei Schopenhauer meinen nach Unwerten). Die Konstruktion eines überzeitlichen Wahlaktes hilft hier nichts mehr; sie ist im Keime schon eine Unmöglichkeit, weil sie ebendieselbe Wahlfreiheit, die der intelligible Charakter erklären sollte, schon voraussetzt. Der Mensch jedenfalls, wie er als sekundäres Produkt dasteht, als empirisches, bewußtes und, wie er meint, sittlich verantwortliches Wesen, hat seinen unvernichtbaren Charakter schon in sich und kann gegen ihn auf keine Weise aufkommen. Er ist gefangen in seiner metaphysischen Determination.

Es berührt sonderbar genug, wie Schopenhauer glauben konnte, mit dieser Theorie die Willensfreiheit bewiesen zu haben. Gibt man ihm auch alle seine unbewiesenen Prämissen zu, so ist doch in Wahrheit gerade die These des intelligiblen Charakters in seinem Sinne eher das äußerste Gegenteil derjenigen Autonomie der Person, die allein ethische Willensfreiheit wäre. Sie behauptet direkt die Antithese zur These der echten Willensfreiheit. Und wäre sie bewiesen, so wäre damit Willensfreiheit endgültig widerlegt. Weiter läßt sich die theoretische Verirrung der Argumentation gar nicht treiben.

Der Grund des Fehlers aber ist derselbe — nicht nur wie bei Leibniz und Schelling — sondern auch wie bei Fichte. Ein Argument, das die Autonomie von etwas anderem als dem bewußten Willen selbst beweist, also die Freiheit einer hinter ihm stehenden Instanz, beweist

Digitized by Google

in Wahrheit etwas ganz anderes als Willensfreiheit. Ja, es hebt diese eben damit radikal auf. Das eben war der Fichtesche Fehler: eine Freiheit hinter dem Bewußtsein vernichtet die Freiheit des bewußten Willens und der sittlichen Person.

74. Kapitel. Die neue Problemlage.

a) Konsequenzen, das Wesen der Freiheit betreffend.

Das Lehrreiche an all diesen Verirrungen der Theorie ist dieses, daß die Problemlage, vor der wir nach Lösung der Kausalantinomie stehen, an ihnen inhaltlich sichtbar wird. Es läßt sich jetzt ungefähr angeben, was eigentlich im Wesen der Willensfreiheit liegt und mit ihr theoretisch gefordert ist.

1. Die Kausalantinomie zeigte, es muß positive Freiheit sein, nicht Unbestimmtheit, Determination eigener Art.
2. Das Determinierende darf nicht außerhalb des Subjekts (und damit der Person) liegen, also auch nicht in den Werten oder sonst welchen autonomen Prinzipien.
3. Das Determinierende darf auch nicht unbegrenzt tief in das Subjekt hineinverlegt werden, sondern gerade nur in die bewußte Schicht; sonst ist es keine sittliche Freiheit (der Fichtesche Fehler). Die Freiheit darf also weder diesseits noch jenseits des Bewußtseins liegen, sondern einzig in ihm selbst.
4. Das Determinierende darf aber auch nicht in einem überindividuellen Bewußtsein, etwa in der „praktischen Vernunft" angenommen werden (der Kantische Fehler), sonst ist es keine Freiheit der Person. Es gilt also das Kantische Motiv der Bewußtseinsfreiheit mit dem Leibnizischen der individuellen Selbstdetermination zu vereinigen. Es muß eine Freiheit des individuellen bewußten Willens sein.
5. Es muß Freiheit in doppeltem Sinne sein: nicht nur Freiheit gegenüber der Naturgesetzlichkeit (dem Kausalnexus und den sonstigen ontologischen Determinationen), sondern zugleich auch Freiheit gegenüber den sittlichen Prinzipien und ihrer Sollensforderung — sei es nun einem Imperativ oder den Werten gegenüber (die Sollensantinomie). Der Wille muß gerade denjenigen Prinzipien gegenüber Spielraum haben, von denen er als sittlicher Wille sich bestimmen lassen soll.

b) Aporien der sittlichen Freiheit.

In diesen vom Wesen der Freiheit selbst geforderten Hauptpunkten liegt ein ganzes Programm von Fragen, das sich in den nachstehenden

Digitized by Google

Grundaporien zusammenfassen läßt. Daß diese Aporien erst hier zusammengestellt werden können, ist die Folge ihrer metaphysischen Verborgenheit. Man kann sie nicht einfach aus dem naiv gegebenen Bestande des ethischen Phänomens herauslesen, weil sie sich erst auf einer höheren Problemebene ergeben. Was sich von der gewonnenen Basis aus sehen läßt, hat freilich auch den Charakter eines Phänomens — alle echten Aporien hängen an aufweisbaren Phänomenen —, aber das Phänomen selbst ist hier gegen das ursprüngliche (etwa das naive Bewußtsein der Freiheit) bereits verschoben. Die Voruntersuchung, die wir jetzt hinter uns haben, macht das neue tiefere Phänomen erst sichtbar. Sie mußte die Hüllen der eingebürgerten Vorurteile erst von ihm abheben.

Die obigen fünf Punkte geben das Phänomen der Willensfreiheit, wie es nicht mehr naiv, sondern kritisch und philosophisch gesehen werden muß, wenn anders es dem Sinn „sittlicher Freiheit" entsprechen soll, auf welche die sittlichen Werte ihrem Wesen nach bereits durchgehend bezogen sind.

1. Aporie. Wie kann Willensfreiheit bestehen inmitten einer durchgehend determinierten Welt? Diese Frage ist im Obigen gelöst, soweit es sich um ontologische Determination (Kausalnexus, Naturgesetzlichkeit) handelt. Sie ist aber nicht gelöst, sofern auch die axiologische Determination des Willens mit zur vollen Weltdetermination gehört. Gemäß der Sollensantinomie gehört die Unabhängigkeit von den sittlichen Prinzipien (Werten) durchaus mit zum Sinn der sittlichen Freiheit.

2. Aporie. Wie kann der Wille frei sein gegenüber dem Prinzip, dem er als sittlicher Wille doch gerade unterworfen sein soll? Muß er da nicht zugleich bestimmt und nicht bestimmt durch das Prinzip sein? Was ein offenkundiger Widerspruch ist. Hebt sich hier nicht zugleich mit dem Sinn der Freiheit der des sittlichen Sollens auf? Denn eben dieses Sollen, welches mit seiner Tendenz, den Willen zu determinieren, die Freiheit aufhebt, setzt in seinem eigenen Wesen doch gleichzeitig die Bezogenheit auf Freiheit voraus. Es hebt also in seiner eigenen Tendenz eben dasjenige auf, was gleichwohl seine Bedingung ist.

3. Aporie. Gesetzt aber auch, die zweite Aporie löste sich restlos, so bliebe doch im Bestande der ersten noch ein Restproblem. Die Kausalantinomie zeigte, daß Freiheit in einer schon durchgehend determinierten Welt nur als positive, nicht als negative möglich ist, d. h. nur als hinzutretende Determinante. Sofern es sittliche Freiheit sein soll, muß diese Determinante im ethischen Prinzip (Sittengesetz, Wert) liegen. Wird nun aber in der neuen Problemlage (der Sollens-

Digitized by Google

antinomie) eine Freiheit des Willens auch dem ethischen Prinzip gegenüber gefordert, so wird damit das Prinzip als hinzutretende Determinante wieder aufgehoben. Soll der Wille sich für oder wider das Prinzip entscheiden können, so kann er offenbar nicht zugleich schon durch das Prinzip bestimmt sein. Hier wird also gerade das aufgehoben, wodurch die Kausalantinomie lösbar wurde. Somit fällt entweder die Lösung der Kausalantinomie oder der Sinn der Freiheit dem Prinzip gegenüber hin. M. a. W. der Sinn der Sollensantinomie widerstreitet der Lösung der Kausalantinomie: ist der Wille durch das ethische Prinzip determiniert, so ist er diesem gegenüber unfrei; ist er aber nicht durch das Prinzip determiniert, so ist er dem Naturgesetz gegenüber unfrei. In beiden Fällen ist er also nicht freier Wille.

4. Aporie. Von der anderen Seite gesehen, stellt sich die Frage so dar: wie kann Freiheit dem Prinzip gegenüber positive Freiheit sein? Bedeutet sie doch gerade, daß der Wille sowohl so als auch anders kann! Diese offene Alternative hat aber die Form der „Freiheit im negativen Verstande", der negativen Wahlfreiheit, von der gezeigt wurde, daß sie nicht Willensfreiheit ist (vgl. Kap. 67. f.). Der freie Wille ist ja gar nicht unbestimmter Wille; der Wille vor der Wahl aber ist unbestimmter Wille. Verlangt also die Sollensantinomie, daß der Sinn der Freiheit wieder in „Unbestimmtheit" zurückfalle und damit in all die alten Unstimmigkeiten gerate, von denen die Lösung der Kausalantinomie ihn befreit hat?

5. Aporie. Gesetzt aber auch, die dritte und vierte Aporie lösten sich restlos, so bleibt doch die Frage übrig: wie kann positive Freiheit individuell sein? Im Sinne der Kausalantinomie besteht sie in der Determiniertheit des Willens durch das Prinzip. Das Prinzip aber ist allgemein — sei es nun Wert oder Sittengesetz. Sittliche Freiheit aber muß Freiheit der Einzelperson sein. Sonst fiele Verantwortung und Schuld dem Prinzip und nicht der Person zu. Das Prinzip nun hat Autonomie. Die Person aber darf, sofern sie sittlich frei ist, nicht schlechthin unter dieser seiner Autonomie stehen, sie muß gerade ihr gegenüber sich für oder wider entscheiden können. Was also ist das Determinierende in der Person? Es muß auch ein Positives, und zwar ein autonomes Positives sein, ohne doch Autonomie des Prinzips zu sein. Die Person also muß ihre eigene, individuelle Autonomie neben der des sittlichen Prinzips haben. Dann aber haben wir es in der Willensfreiheit mit einer Antinomie zweier Autonomien zu tun, der des Prinzips und der der Person. Da es sich aber in der Willensfreiheit doch um ein und dieselbe Determination ein und desselben Willens handelt, so

Digitized by Google

fragt es sich: wie können die beiden Autonomien in ihr koexistieren?

6. Aporie. Angesichts dieser von allen Seiten sich zuspitzenden Antithetik gewinnt schließlich die Grundfrage das Hauptgewicht: was zwingt eigentlich zur Annahme individueller Freiheit der Person dem Prinzip gegenüber? Vor aller Diskussion läßt sich antworten: einzig und allein die ethischen Phänomene. Es gibt sonst schlechterdings nichts, was für sie sprechen könnte. Aber Phänomene als solche beweisen noch nichts; Erscheinung (auch im objektivsten Sinne) ist nicht Sein, Bewußtsein der Freiheit ist noch keine seiende Freiheit, sondern eben nur „erscheinende" Freiheit (vgl. Kap. 73. d.). Phänomene können auch — ontologisch betrachtet — Täuschungen sein. Dennoch ist nicht zu bestreiten, daß sie rein als Phänomene zu Recht bestehen, und jede Theorie, auch wenn sie das Sein der Sache selbst betrifft, ihnen wenigstens entsprechen muß. Wie also ist aus diesem Zirkel herauszukommen? Wie läßt sich von den Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins aus ein fester Boden für das Sein der sittlichen Freiheit gewinnen?

c) Die dritte Freiheitsantinomie hinter der zweiten.

Von diesen sechs Aporien steht die letzte für sich. Die übrigen fünf hängen eng miteinander zusammen; sie enthalten die Exposition der Sollensantinomie. Es ist eine und dieselbe Antithetik, die in ihnen zugrunde liegt, sie zeigt sich nur immer wieder von anderer Seite.

Das Neue der Problemlage zeigt sich am deutlichsten in der fünften Aporie. Bisher schien es, daß in der Willensfreiheit nur eine einzige Autonomie, also auch nur eine Art ethischer Eigendetermination stecke, und daß es für den Erweis der Freiheit nur auf die Einbettung dieser Eigendetermination in das allgemein-ontologische Determinationsgefüge ankomme. Damit bliebe dann das Schema der Kausalantinomie auch für die höhere Problemlage bestimmend. Jetzt erweist sich das als Irrtum. Es tritt eine zweite Autonomie neben die erste, eine Eigendetermination der Person neben die des Prinzips. Und es fragt sich nun: von welcher Art ist die neue Determinante? Hat sie auch Sollenscharakter wie das Prinzip? Oder ist sie eine mit Notwendigkeit determinierende Gesetzlichkeit wie das Naturgesetz? Im ersteren Falle wäre der Gegensatz beider Autonomien ein unheilbarer Widerstreit; denn zweierlei Sollen setzt zweierlei Ziel und vernichtet sich gegenseitig, wo es einer und derselben Tendenz die Richtung vorschreibt. Im zweiten Falle aber fiele die Determination der Person in ontologische Gesetzlichkeit zurück, und die Antinomie käme wieder auf eine (erweiterte) Kausalantinomie heraus.

Digitized by Google

Wie also ist die Autonomie der Person zu verstehen — in ihrem doppelten Gegensatz: zur ontologischen Weltdetermination und zur Autonomie des sittlichen Prinzips?

Diese Frage ist es, an der alle im vorigen Kapitel besprochenen Theorien — und sie sind Vorbilder auch der neueren Theorien — vorübergehen. Die Sollensantinomie klingt in ihnen wohl gelegentlich an, wird aber nicht deutlich von der Kausalantinomie abgehoben. Daher die prinzipielle Verfehlung der Willensfreiheit in ihnen. Freiheit der „praktischen" Vernunft, Freiheit der Urtätigkeit oder eines Wollens vor dem bewußten Wollen, das Seinskorrelat der „erscheinenden Freiheit", der metaphysische character indelebilis — alles das ist nicht sittliche Freiheit. Was aber ist wirklich der Sinn sittlicher Freiheit? Jetzt läßt es sich mit einem Wort sagen: es ist die Autonomie der Person im Gegensatz zur Autonomie der Werte — wobei in der letzteren schon die Selbständigkeit dem Naturlauf gegenüber vorausgesetzt ist.

Sieht man sich indessen die dritte bis fünfte Aporie genauer an, so findet man, daß auch damit die neue Problemlage nicht erschöpft ist. Es erweist sich, daß in der Exposition der zweiten Freiheitsantinomie (der Sollensantinomie) zugleich noch eine dritte zum Vorschein kommt, nämlich darin, daß die zweite zur ersten in ein Gegensatzverhältnis tritt. In drei Problemstadien läßt sich diese neue Antinomie (entsprechend den Aporien 3—5) auseinanderlegen.

1. Nach der Kausalantinomie muß die Determination des Willens vom ethischen Prinzip ausgehen, nach der Sollensantinomie aber darf sie es nicht. Der Sinn der zweiten Antinomie hebt auf, was die Lösung der ersten gesetzt hat. Löst sich nun die zweite, so bestätigt sich damit zwar ihr Sinn, die Lösung der ersten aber fällt damit wieder hin. D. h. wird der Wille dem Sittengesetz gegenüber frei, so fällt er wieder in die Knechtschaft des Naturgesetzes zurück. Es scheint also, die Problemschichtung der beiden ersten Antinomien ist von der Art, daß ihre Lösbarkeit keine gemeinsame, sondern nur alternierende sein kann: es ist immer nur entweder die eine oder die andere lösbar. Ihre Lösungen stehen in Widerspruch. Der volle Sinn sittlicher Freiheit aber kommt nur zustande, wenn beide sich lösen. In diesem Widerstreit liegt die dritte Freiheitsantinomie.

2. Nach der Kausalantinomie kann sittliche Freiheit nur „Freiheit im positiven Verstande" sein. Nach der Sollensantinomie aber muß sie „Freiheit im negativen Verstande" sein. Auch hier zeigt sich dasselbe Spiel: was die Lösung der ersten Antinomie möglich machte, wird vom Sinn der zweiten angefochten. Rechtfertigt sich nun das Bestehen der Freiheit im zweiten und höheren Sinne, so

Digitized by Google

fällt damit ihr Bestehen im elementaren Sinne — was eine Unmöglichkeit ist, denn auf dem letzteren beruht das erstere. Die Freiheit dem Prinzip gegenüber muß also vielmehr zugleich mit der Freiheit dem Naturgesetz gegenüber fallen, und so bliebe gar keine Freiheit übrig. Das folgt einfach aus dem kategorialen Grundgesetz: das niedere Gebilde trägt das höhere, wie überall so auch hier. Hebt das höhere das niedere auf, so hebt es sich selbst auf. Dieser innere Widerstreit im Doppelsinn der Freiheit ist wiederum dieselbe dritte Freiheitsantinomie.

3. Nach der Kausalantinomie kann Willensfreiheit nicht individuell sein, nach der Sollensantinomie aber kann sie nur Freiheit der individuellen Person sein. Die Autonomie der Person tritt also in Gegensatz zur Autonomie des Prinzips, und damit wiederum der Sinn der zweiten Antinomie zur Lösung der ersten. Handelte es sich nun um zweierlei verschiedene Freiheit, so wäre damit kein Widerstreit gesetzt (wenigstens kein innerer). Es handelt sich aber um die eine und einzige Willensfreiheit. Ihr Sinn wird gespalten vom zwiefachen Sinn der Autonomie: die höhere Autonomie der Person kann niemals zusammenfallen mit der des Prinzips. Fielen beide in eins zusammen, so würde jedenfalls entweder das Prinzip seiner Allgemeingültigkeit, also seines Prinzipiencharakters, entkleidet, oder die Person ihrer Verantwortlichkeit enthoben. Und dennoch verlangt der Sinn der sittlichen Freiheit gerade die Synthese beider Autonomien. Der Widerstreit von Individuell und Allgemein ist also hier ein durchaus innerer. Das ist wiederum der Widerspruch der zweiten gegen die erste Antinomie. In ihm eben besteht die dritte Freiheitsantinomie.

IV. Abschnitt:
Die Beweiskraft der ethischen Phänomene.

75. Kapitel. Vom „Beweisen" metaphysischer Gegenstände.

a) Unbeweisbarkeit der Willensfreiheit.

Hat man sich das metaphysische Gewicht der entwickelten Aporien einmal klargemacht, so kann man sich nicht über die Tatsache wundern, daß alle sogenannten „Beweise" der Willensfreiheit Fehlbeweise sind. Überall fehlt es am Einblick in die Problemlage, an aporetischer Erörterung. Wer die Aporien nicht sieht, kann natürlich aus ihnen auch

Digitized by Google

nicht herausfinden. Er gleicht dem Nachtwandler, der den Abgrund nicht sieht.

Aber wie steht es nun für den Erwachten, der die Aporien vor Augen hat? Ist ihre Lösbarkeit ihm gewiß — etwa bloß weil er sie sieht? Das wird gerade hier niemand behaupten wollen. Es leuchtet im Gegenteil von vornherein ein, daß auf dieser Stufe die Problemlage eine weit schwierigere und tiefer metaphysische ist als etwa noch in der Kausalantinomie, und daß wir uns eine durchsichtige, „befriedigende" Lösung, wie sie dort möglich war, hier nicht versprechen dürfen.

Was sich jedoch nicht sogleich sehen läßt, sondern erst im Lauf der Untersuchung klar werden kann, das ist die Reichweite möglichen Vordringens. Da es gemeinhin geschieht, daß sich der Unvoreingenommene von metaphysischer Erörterung weit mehr verspricht als sie leisten kann, so sei es hier zum Voraus gesagt: wir können die Aporien der Freiheit *nicht zu voll befriedigender Lösung bringen*, können den Widerstreit der geschichteten Antinomien nicht eigentlich schlichten. Wir können also nicht, was dem philosophisch-ethischen Bewußtsein immer als Ziel vorschwebt, *können die Willensfreiheit nicht eigentlich „beweisen"*. Sei es nun, daß dieses überhaupt menschliche Kraft übersteigt, und daß eigentlich irrationale Problemreste die Wege des Vordringens für immer abschneiden, sei es daß nur das gegenwärtige Stadium der Forschung über gewisse Hemmnisse nicht wegkommt, — so wie die Dinge liegen, müssen wir den stolzen Anspruch des Beweisens aufgeben.

Aber solche Unbeweisbarkeit bedeutet nicht nur kein Widerlegtsein der Freiheit — wie der Ungeschulte immer wieder zu denken geneigt ist —, sondern auch nicht einmal eine Schwächung ihrer Position. Man vergesse doch nie, daß die Sache, um deren Erweisbarkeit es sich handelt, ja unabhängig davon besteht (oder auch nicht besteht), ob sie sich erweisen läßt. Auch falsche Beweise also beweisen nie etwas gegen die Sache, der sie gelten; ihre Fehler sind immer nur Fehler des Beweisens selbst. So war es mit der „Existenz Gottes" in der rationalen Theologie; die Gottesbeweise haben sich als falsch erwiesen, aber lächerlich wäre es *deswegen* die Existenz Gottes für widerlegt zu halten. So ist es auch mit der Freiheit.

Willensfreiheit ist ein *metaphysischer Gegenstand*. Von allen metaphysischen Gegenständen gilt der Satz: sie sind im strengen Sinne *weder beweisbar noch widerlegbar*. Trotzdem ist ihr Problem *sehr wohl diskutierbar*. Nur darf man keine prompten „Lösungen" erwarten. Die Resultate schlicht sachlicher Problembehandlung können deswegen noch immer höchst aufschlußreich sein. Metaphysische Probleme sind überhaupt solche, die einen unauflöslich irrationalen

Digitized by Google

Restbestand enthalten. Dieser bleibt in allem Vordringen der Einsicht unangetastet stehen. Und je näher ihm der Gedanke kommt, um so mehr überzeugt er sich von der Irrationalität. Die kritische Umreißung eines solchen Irrationalen ist unter allen Umständen eine wichtige philosophische Aufgabe, und oft die einzige, die zu leisten möglich ist.

Metaphysische Probleme „löst" keine Philosophie, sie kann sie nur behandeln, und wie weit sie damit kommt, muß immer zweifelhaft bleiben. Aber jeder kleinste Schritt wirklichen Vordringens ist hier — eben weil es unlösbare Probleme sind — von allergrößtem Wert. Schon der geringste Fortschritt der Einsicht ist gelegentlich imstande, das Gesamtbild zu verändern. Dafür darf der Schritt, der in der Sollensantinomie über die Kantische Kausalantinomie hinaus gemacht ist, als überzeugendes Beispiel gelten. Daß eine neue Aporienkette dadurch erst sichtbar wird, ist keine Verdunkelung, sondern gerade eine radikale Aufhellung der Problemlage.

In diesem Sinne gilt es nun, von den gewonnenen Aporien aus weiter zu kommen.

b) Phänomene und metaphysische Gegenstände.

Metaphysische Gegenstände sind niemals direkt „gegeben". Sie treten nicht unmittelbar in die Erscheinung. Es gibt also keine Phänomene, an denen ihr Bestehen ohne weiteres sichtbar würde. Ob z. B. „erscheinende Freiheit" Erscheinung wirklicher Freiheit ist, steht gerade in Frage. Und dennoch sind die Indizien, aus denen geschlossen werden kann, durchweg Phänomene. So sind auch im Seinsproblem gewisse Seins- und Erkenntnisphänomene die Indizien für das reale Ansichsein; nicht anders im Freiheitsproblem gewisse Phänomene des sittlichen Bewußtseins für das Bestehen sittlicher Freiheit. Aber eben volle Schlüssigkeit ergeben Phänomenprämissen nicht. Dennoch folgt aus manchen Phänomenen erstaunlich viel — wenn auch nicht mit absoluter, so doch mit hoher hypothetischer Gewißheit. Die letztere ist mannigfaltig abgestuft je nach der Art des Phänomens. Bedenkt man nun, daß in metaphysischen Problemen überhaupt über hypothetische Gewißheit nicht hinauszukommen ist, so ist daran leicht abzunehmen, welches Gewicht der genauen Diskussion der Phänomene zukommt.

Die ewige Distanz der Erkenntnis gegen metaphysische Gegenstände bringt es mit sich, daß sich die Problembehandlung im wesentlichen auf zwei Punkte beschränkt: 1. die Klarstellung der Tatsachen, die positiv dafür sprechen, sowie die Erwägung ihres Gewichtes als metaphysischer Indizien, und 2. die Untersuchung der ontologischen Möglichkeit der

Digitized by Google

Sache selbst auf Grund der bestehenden Zusammenhänge. Überschaut man nach diesen beiden Richtungen genügend weit das Feld, zeigt sich eine gewisse Einstimmigkeit, ein Ineinanderpassen der unabhängig voneinander untersuchten Tatsachen und Möglichkeiten, so eröffnet sich eine dritte Aufgabe, die hypothetische Formulierung selbst.

Von diesen Aufgaben ist die dritte ein abhängiges Endglied, und es darf noch fraglich erscheinen, ob wir im Freiheitsproblem bis zu ihr hingelangen können. Die zweite Aufgabe ist die eigentlich metaphysische. Sie arbeitet mit den weitesten kategorialen Zusammenhängen. Sie hat es mit der Sollensantinomie, also mit den ersten fünf Aporien zu tun, und darüber hinaus noch mit der dritten Freiheitsantinomie. Die erste Aufgabe dagegen muß es mit der sechsten Aporie aufnehmen. Die Schwierigkeit in ihr liegt im Verhältnis von Phänomen und Sein. M. a. W. sie hat die Reichweite und den Gehalt der Gegebenheiten zu prüfen. Und da diese über das ganze Gebiet der vorausgegangenen Akt- und Wertanalyse verstreut liegen, so ist sie das natürliche Bindeglied nach rückwärts. Schon aus diesem Grunde ist sie die erste Frage.

c) Die Typen möglicher Beweisführung.

Wenn nun im Folgenden trotz alledem von „Argumenten" der Willensfreiheit, ja von einem „Beweise" die Rede ist, so ist das mit allen gemachten Einschränkungen zu verstehen. Die Tendenz, etwas zu „erweisen", bleibt ja berechtigt, auch wenn die Chancen der Theorie dafür nicht ausreichen. Wir stehen nicht am Ende, sondern am Anfang einer streng wissenschaftlichen Diskussion des Problems, müssen uns also den Ausblick auf ein künftiges Fortschreiten der metaphysischen Erkenntnis offenhalten. Und schließlich ist auch der hypothetische Beweis noch ein Beweis.

Sieht man einstweilen von den soeben angegebenen Aufgaben ab, so sind drei Typen der Argumentation möglich: ein empirisch-deskriptiver, ein rein apriorischer, und ein analytischer Typus.

Von diesen fällt der erstere sogleich weg. Es kann keine empirischen Argumente metaphysischer Gegenstände geben. Es gibt sie nicht einmal für die ethischen Prinzipien selbst; denn es gibt keine sittlichen Tatsachen, die wirklich streng den Prinzipien entsprächen — etwa so wie Seinstatsachen den Seinsprinzipien entsprechen. Im Wesen des Sollens liegt es, daß Wirkliches ihm nicht zu entsprechen braucht. Ähnlich, wiewohl aus anderen Gründen, steht es mit der Freiheit. Es gibt im sittlichen Leben keine direkten Tatsachen der Freiheit, d. h. keine solchen, die nicht noch auf Deutung angewiesen wären und sich zur Not nicht auch ohne sie verstehen ließen. Darin gerade besteht die Schwierigkeit des

Digitized by Google

Problems. Das Verhältnis von Phänomen und Sein, von gegebenem Bewußtsein der Freiheit und der in Frage stehenden Freiheit des sittlichen Bewußtseins selbst, ist ein tief fragwürdiges Verhältnis.

Man erwartet hiernach mit einigem Recht eine rein apriorische Diskussion. Ist doch die Erkennbarkeit der sittlichen Prinzipien eine apriorische. Aber hier zeigt sich eben der Unterschied der Sachlage am Prinzip und an der Freiheit. Werte haben ein ideales Ansichsein, ein solches ist mit seiner apriorischen Einsichtigkeit zugleich auch gegeben. Die Freiheit aber ist von ganz anderer Art; sie tritt nicht an idealen Gebilden, sondern an realen, an den lebendigen Personen mitten in ihrer Daseinsfülle auf. Dasjenige Sein also, das es an ihr zu erweisen gilt, ist reales Ansichsein. Wenn sie überhaupt etwas ist, so muß sie eine reale Macht, eine Potenz des wirklichen Menschen sein, nicht nur eines menschlichen Ideals. Nur so kann sie als „Determinante" in das reale Gefüge des Weltgeschehens eingreifen. Das heißt aber, in der Freiheitsfrage steckt eine Existenzialfrage. Damit ist auch der rein apriorischen Argumentation die Grenze vorgezogen. Existenzprobleme sind niemals a priori lösbar. Sie hängen an der Masse des existenziell Gegebenen. Sie sind ontologische Realitätsfragen und können ohne empirische Unterlagen nicht diskutiert werden.

Man kann das auch anders ausdrücken. Ein apriorischer Erweis müßte entweder auf unmittelbarer oder auf vermittelter Evidenz beruhen. Die erstere versagt, weil sie vielmehr das Gegenteil des Zuerweisenden aufs deutlichste zeigt: unmittelbar a priori evident ist gerade, daß der Wille sehr wohl auch unfrei sein könnte. Mittelbar aber leuchtet bestenfalls nur zweierlei ein: 1. das Postulat der Freiheit aus dem Wesen der sittlichen Prinzipien heraus, und 2. die ontologische Möglichkeit der Freiheit. Beides zusammengenommen aber ergibt noch keinen Beweis ihres Bestehens.

Die ganze Beweislast also, soweit philosophisches Denken sie überhaupt auf sich nehmen kann, liegt auf dem dritten Typus der Argumentation, dem analytischen Beweisgange. Auch dieser hat zwar nur beschränkte Schlagkraft, er gelangt nur bis zu hypothetischer Gewißheit, kommt aber immer noch am weitesten. Er ist allein der Sachlage angemessen. Hier wird der Ausgang von gegebenen ethischen Sachverhalten genommen, sowohl von realen als auch von idealen — von den ersteren etwa am Bewußtsein der Freiheit, von den letzteren am Wesen der sittlichen Prinzipien —, und von ihnen aus läßt sich der Rückgang auf ein ontisch reales Sein der Freiheit allenfalls vollziehen. Er hat die Form des Schlusses vom Bedingten auf die Bedingung.

In dieser Art des Argumentierens sind apriorische und empirische Elemente vereinigt. Die Ausgangspunkte zeigen den Charakter auf-

Digitized by Google

weisbarer Phänomene, sie haben als solche Tatsachenwert. Die Zusammenhänge aber zwischen diesen und dem Erschlossenen sind aprioriſcher Natur.

76. Kapitel. Sittliches Urteil und Bewußtsein der Selbstbestimmung.

a) Das Argument des sittlichen Urteils.

Für ein analytisches Argument kommen bei der Willensfreiheit als Ausgangspunkte drei Tatsachenkomplexe des sittlichen Lebens in Betracht: das Bewußtsein der Selbstbestimmung, die Tatsache der Verantwortung und Zurechnung, sowie das Schuldbewußtsein. Dazu kommen ergänzend noch zwei weitere Momente: das Bezogensein der sittlichen Werte auf Freiheit und die Gegensatzstellung von Sollen und Wollen, oder das Wesen des sittlichen Konflikts. Ein jedes dieser Phänomene ist gesondert auf seine wirklichen Konsequenzen hin zu betrachten.

Es könnte allerdings scheinen, daß auch die einfache *Tatsache des sittlichen Urteils*, d. h. der Billigung und Mißbilligung hier als Ausgangspunkt in Betracht komme. Das ist ein Irrtum. Aus ihm *folgt immer nur die Autonomie des Prinzips*, und sofern die Person das Urteil fällt, das Stehen der Person unter dem Prinzip (dessen Autonomie nicht die ihre ist).

Das sittliche Urteil ist erklärt, wenn das Prinzip seines Gesichtspunktes erwiesen ist. Auch ein persönlich unfreies — nämlich ein dem Prinzip gegenüber unfreies — Wesen kann sittlich billigen und mißbilligen, sofern es nur dem Prinzip folgt. Eine andere Frage freilich ist es, ob das Urteil berechtigt ist. Denn *objektiv sinnvoll ist es nur, sofern das beurteilte Wesen ein freies ist*. Ihm wird ja eben *sittlicher* Wert und Unwert zugeschrieben. Erweist sich also die beurteilte Person als unfrei, so ist das sittliche Urteil allerdings nichtig. Aber ob Billigung und Mißbilligung dieser prinzipiellen Täuschung unterliegen oder nicht, ist in keiner Weise am Wesen des Urteils selbst ersichtlich. Seine Tatsache könnte auch sehr wohl die Tatsache eines grundsätzlichen Irrtums sein.

Das gerade ist es aber, was sich in den erstgenannten Tatsachenkomplexen ändert. Darum hat die Betrachtung bei diesen einzusetzen. Was sich hier eigentlich ändert, ist schwer mit einem Wort zu sagen. Man könnte es *die Stärke*, oder das *metaphysische Gewicht des Phänomens* nennen. Phänomene nämlich sind ihrer Gegebenheitsweise nach alle genannten Tatsachenkomplexe. Aber sie sind *metaphysisch ungleichwertig*; d. h. ihre Kraft, Zeugnis für das reale

Digitized by Google

Bestehen der Freiheit abzulegen, ist höchst verschieden. Die Schwierigkeit also, die in der letzten Aporie (Kap. 74. b.) zum Ausdruck kam, ist in ihnen verschieden groß. Das Mißliche der Problemlage, daß Phänomene als solche, streng genommen, überhaupt kein Sein beweisen, also auch Freiheitsphänomene kein Sein der Freiheit — weil Phänomene schließlich immer auf Täuschung, also auch auf habitueller Täuschung beruhen können —, diese allgemeine „Aporie des Phänomens" stuft sich mannigfaltig ab. Sie ist dort am größten, wo die Bedingungen habitueller Täuschung am schwersten ins Gewicht fallen, wo also eine Neigung des Bewußtseins besteht, eine bestimmte Auffassung naiverweise gelten zu lassen. Diese Neigung ist nun offenbar im sittlichen Urteil über fremde Personen vorhanden. Das verständnislose und lieblose Aburteilen, das „Richten" über fremde Taten mit dem Beigeschmack des eigenen Besserseins, legt davon Zeugnis ab. Das richtende Urteil ist ein unbeschwertes, keiner natürlichen Neigung zuwiderlaufendes; es kommt sogar im allgemeinen einer sehr elementaren Tendenz entgegen, die fremde Person herabzudrücken. So kommt es hier in der Tat den Menschen leicht an, die fremde Person für zurechnungsfähig, und also für frei zu halten. Diese Sachlage ist wohl angetan Bedenken gegen das metaphysische Gewicht des ganzen Phänomenkomplexes von Billigung und Mißbilligung zu wecken.

Das ändert sich schon ein wenig, wenn das sittliche Urteil ein anerkennendes ist. Hier ist die natürliche Tendenz zur Täuschung wenigstens nicht so groß. Allerdings besteht sie auch hier, nämlich überall, wo Sympathien walten und die Neigung erzeugen, positive Werte „zuzurechnen". Immerhin ist diese Täuschungstendenz nicht von gleicher Aktualität.

b) Das Bewußtsein der Selbstbestimmung als allgemeines Begleitphänomen der Handlung.

Bei der sittlichen „Selbstbestimmung" liegt der Fall immer noch ganz ähnlich, obgleich das metaphysische Gewicht des Phänomens ein viel größeres ist. Die Selbstbestimmung selbst ist nämlich keineswegs Phänomen, sondern nur das Bewußtsein der Selbstbestimmung. Dieses letztere aber ist ein durchgehendes, alle menschliche Handlung, ja alle Gesinnung und Stellungnahme begleitendes Phänomen.

Es ist damit nicht gemeint, daß jedem menschlichen Verhalten ein explizites „Wissen darum" beigegeben sei. Handlungen und Gesinnungen sind gemeinhin nicht reflexiv; und wo die Reflexion auf den Akt — in diesem Fall etwa auf die eigene Initiative oder die „Entscheidung" in ihr — wirklich hinzutritt, da wird das eigentliche, außer

Digitized by Google

sich gerichtete Verhalten leicht davon modifiziert, ja verfälscht. Nicht in diesem Sinne „weiß" der Handelnde um seine Selbstbestimmung. Ein Wissen ist es überhaupt nicht zu nennen. Eher schon ein Überzeugtsein, aber auch das nicht im Sinne solcher Überzeugungen, die man bewußt vertritt und verficht. Es ist vielmehr gemeinhin ein vollkommen latentes, vom Gegenstandsbewußtsein verdecktes Überzeugtsein, das immer erst da ins Bewußtsein rückt, wo es durch die gegebene Situation aktuell wird, wo irgend ein fühlbarer Appell an die Selbstbestimmung vorliegt, oder wo das Stehen vor der Alternative das offenstehende sittliche Für und Wider einmal direkt greifbar macht. In solchen Fällen hat man allerdings bewußt den unabweislichen Eindruck: ich kann so, aber ich kann auch anders, es hängt von mir ab. Das ist das Bewußtsein der Selbstbestimmung.

Das charakteristische an diesem Phänomen ist nun aber, daß es verdeckt immer vorhanden ist — als stillschweigende, dunkle, uneingestandene Überzeugung. In dieser Form ist das Phänomen allgemein. Das kommt darin zum Ausdruck, daß man sich dieser Überzeugtheit jederzeit bewußt werden kann, sobald man auf sie reflektiert. Und jedesmal, wo und wann auch man den inneren Blick auf diesen Punkt lenkt, erscheint einem die Selbstbestimmung schlechterdings als Tatsache, als Gewißheit, an der man naiverweise — d. h. vor der philosophischen Reflexion auf die Aporien ihrer Möglichkeit — gar keinen Zweifel hat. Ja, das geht so weit, daß gerade der Naive die Fälle, in denen er sich durch Einflüsse von anderer Seite her bestimmt fühlt, als etwas Besonderes, als Unselbständigkeit, und im extremen Fall als Vergewaltigung seines Willens empfindet. Solche Fälle schweben ihm als Störungen seiner Selbstbestimmung vor. Er pflegt dann auch hinterher nicht sich selbst, sondern fremden Personen oder „Umständen" die Schuld zu geben an seinem Tun.

c) Das Bewußtsein der Selbstbestimmung und die Selbstbestimmung des Bewußtseins.

Das Bewußtsein der Selbstbestimmung besteht als durchgehendes Begleitphänomen. Die Frage ist nun die: berechtigt dieses Phänomen zur Annahme einer wirklichen Selbstbestimmung des Bewußtseins? Erst die letztere wäre eigentliche Willensfreiheit. Es ist dieselbe Frage, die uns früher (im Anschluß an Schelling, vgl. Kap. 73. d.) in allgemeiner Form begegnet ist: entspricht dem Bewußtsein der Freiheit notwendig eine Freiheit des Bewußtseins? Dort sahen wir, daß dem nicht so ist. Es läßt sich kein zwingendes Argument der Willensfreiheit aus dem Phänomen des Freiheitsbewußtseins machen. Also auch nicht aus dem engeren, aber qualitativ jenem vollkommen gleich-

Digitized by Google

wertigen Bewußtsein der Selbstbestimmung. Ein Argument dieser Art würde sofort wieder das Schema des „ontologischen Arguments" zeigen und alle Schwächen eines solchen an sich haben. Es müßte aus der Erscheinung von etwas auf das reale Sein dieses selben Etwas geschlossen werden.

Sofern das Bewußtsein der Selbstbestimmung eine festgewurzelte Überzeugung ist, hat sie den Charakter subjektiver Gewißheit; das personale Subjekt ist sich hier dessen bewußt, daß in der Willensbestimmung wenigstens ein Moment ist, welches im bewußten Willen selbst liegt. Wäre diese subjektive Gewißheit in gleichem Maße objektive Gewißheit, so wäre gar keine Argumentation mehr nötig, Willensfreiheit wäre dann unmittelbar gewiß und erwiesen. Nun aber sahen wir, wie gerade in diesem Punkt sich weitgehende Täuschbarkeit nachweisen läßt. Tatsache ist z. B,. daß niemand alle seine wirklichen „Motive" durchschaut; die große Menge der aktuell determinierenden Momente bleibt unbewußt, unbemerkt, oder doch uneingestanden. Und so oft nachträgliche Reflexion vorhandene Bestimmungsstücke aufweist, geht etwas von der Illusion — d. h. eben von jener subjektiven Gewißheit der Selbstbestimmung — verloren.

Liegt aber hier überhaupt Täuschbarkeit vor, so liegt auch die Möglichkeit nicht allzu fern, daß alle Bestimmtheit aus ähnlich undurchschauten „Motiven" bestehen könnte, und der Selbstbestimmung gar kein Spielraum bliebe. In dem Falle hätten wir, ungeachtet des unaufhebbaren Bewußtseins der Selbstbestimmung und seiner subjektiven Gewißheit, doch vollkommene Unfreiheit des Willens.

Dagegen läßt sich wiederum so argumentieren. Die Tatsache der Gewißheit im Bewußtsein der Selbstbestimmung kann doch nicht in der Luft schweben. Alles Tatsächliche hat seine Gründe, warum es so ist und nicht anders, d. h. es schließt ontologisch die Notwendigkeit schon ein. So entspricht es den Modalgesetzen und dem Gesetz der allgemeinen Determination (vgl. Kap. 69. c.). Das Bewußtsein der Selbstbestimmung ist eine real-ethische Tatsache; sie muß also auch einen realen Grund haben. Da ist es doch nicht von der Hand zu weisen, daß derjenige Grund, der hier am besten zupaßt und das Phänomen am vollständigsten erklären würde, einfach die reale Selbstbestimmung des Bewußtseins, d. h. das Bestehen der sittlichen Freiheit wäre. Jeder andere Grund, dem man vielleicht aus skeptischen Erwägungen heraus den Vorzug geben könnte, nimmt sich diesem gegenüber gekünstelt aus.

Aber ebenso einleuchtend ist es, daß man zu einer objektiven Gewißheit auf diese Weise nicht gelangt. Es gibt unzählige Beispiele ganz analoger Fälle, in denen sich das Einfachste und Nächstliegende als

Digitized by Google

unzutreffend erweist. Man denke an den horror vacui oder die lex parsimoniae naturae der alten Physik. Aber auch wo sich keine eigentliche Falschheit nachweisen läßt, kann deswegen doch das Argument falsch sein. So ist es im ontologischen Gottesbeweise: der Grund des Faktums eines Gottesbegriffs und Gottesbewußtseins braucht nicht die seiende Gottheit zu sein. Müßte sie notwendig der Grund sein, so wäre das Argument richtig und Gottes Existenz beweisbar. Hier nun ist die Erkenntnistheorie längst hinter den Fehlschluß gekommen. Aber der Fall ist exemplarisch; was hier nicht angeht, geht überhaupt nicht an. Man kann nicht aus dem Bewußtsein von etwas auf das Sein eben dieses Etwas schließen. Man darf wohl mit Gewißheit auf einen Grund, und gegebenenfalls auf einen realen Grund schließen. Aber der Grund braucht nicht das reale Vorhandensein eben desjenigen zu sein, dessen Bewußtsein als Tatsache gegeben ist. Es kann auch ein anderer sein.

Das heißt aber, auf unseren Fall übertragen: das Bewußtsein der Selbstbestimmung muß freilich seinen Grund haben, aber der Grund braucht nicht die seiende Selbstbestimmung zu sein. Er kann auch in etwas anderem liegen. Prinzipiell wenigstens darf man diese Möglichkeit nicht von der Hand weisen, auch wenn es nicht gelingt, etwas bestimmtes auszumachen, was die Rolle des Grundes übernehmen könnte. Ob sich hier bestimmte Theorien darbieten oder nicht, macht keinen Unterschied aus. Indessen fehlt es auch nicht an solchen Theorien. Um nur eine extreme zu nennen: der Grund des Bewußtseins der Selbstbestimmung könnte sehr wohl in einer Kausalfolge liegen, zu deren notwendigen Wirkungen auch die Täuschung über die eigene Determiniertheit des Subjekts gehörte. Besonders gewinnt eine solche Theorie an Gewicht, wenn man sie evolutionistisch faßt; ein Bewußtsein der Selbstbestimmung ist dem Menschen in seinem Gemeinschaftsleben nützlich (etwa weil es Verantwortungsgefühl nach sich zieht). Diese Nützlichkeit besteht unabhängig davon, ob es auf Täuschung oder Wahrheit beruht. Darum müßte ein Menschengeschlecht, in dem das subjektive Bewußtsein der Selbstbestimmung herrschte, sich im Kampf ums Dasein überlegen erweisen. Hier also wäre ein ganzes Gefüge entwicklungsgeschichtlicher Umstände der „Grund".

d) Die andere Seite der Alternative und die Beweislast der Skepsis.

Es folgt also aus dem Bewußtsein der Selbstbestimmung nicht unmittelbar das Sein der Selbstbestimmung. Aber natürlich folgt erst recht nicht das Gegenteil, das Nichtsein der Selbstbestimmung. Die Alternative Sein oder Nichtsein bleibt offen.

Digitized by Google

Wie ist es nun mit dieser Alternative selbst? Wie ist die theoretische Chance des Gegengliedes? Wie wäre es eigentlich mit der Annahme, das Bewußtsein der Selbstbestimmung sei Täuschung? Das bedeutete eine grundsätzliche Selbstverkennung des Menschen, eine Selbstüberschätzung in seinem Wesenskern, eine Art metaphysischen Größenwahns. Er schriebe sich naiverweise und mit Notwendigkeit eine Autonomie zu, die er nicht besäße, fühlte sich im Besitz einer Macht, die nicht die seine wäre, sondern umgekehrt ihrerseits ihr Spiel mit ihm triebe. Man stünde also damit in der ethischen Skepsis. Denn mit der Freiheit fiele auch der Sinn der sittlichen Werte am Menschen. Bei diesem Entscheide könnte die Theorie noch viel weniger stehenbleiben als bei dem umgekehrten. Sie müßte Konsequenzen ziehen, es entstände somit eine neue Problemlage, die sie vor neue, unlösbare Aufgaben stellte.

Die skeptische These nämlich ist, inhaltlich besehen, keineswegs negativ. Sie behauptet durchaus ein Positives, und zwar ein schwerwiegendes, metaphysisches Positives. Sie behauptet eben, das Bewußtsein der Selbstbestimmung sei Schein. Damit stellt sie einen Satz auf, der von keinem gegebenen Phänomen bestätigt wird. Es gibt kein Bewußtsein dieses Scheines als durchgehendes, die sittlichen Akte begleitendes Phänomen. Die Skepsis müßte also ihre These beweisen. Damit aber kehrt sich die Sachlage um. Der Skeptiker meint, er behaupte nichts, trüge also auch keine Beweislast. Er schiebt unbesehen die Beweislast der Gegenthese zu, die ihm als die allein positive erscheint. Das ist ein Irrtum. Ihm fällt auch eine Beweislast zu, und zwar die schwerere. Sie ist schwerer schon allein deswegen, weil er sich vom Phänomen entfernt hat. Er muß zeigen, wie der Schein möglich ist, wie die Täuschung entsteht.

Diese Lage der Skepsis ist nicht dem ethischen Problem allein eigentümlich. Sie ist dieselbe wie im Erkenntnisproblem. Dort bestreitet die Skepsis, daß Erkenntnis ein Erfassen ansichseiender Gegenstände sei, behauptet also, das Bewußtsein solchen Erfassens sei Schein. Sie setzt sich damit in Gegensatz zum Phänomen des natürlichen Sachbewußtseins, und damit fällt ihr die Beweislast zu. Sie muß den Schein, den sie behauptet, erklären. Hier nun zeigt es sich, daß die skeptische These weit entfernt ist so unverbindlich zu sein, wie sie sich gibt. Es ist ein Irrtum, daß es leichter sei den Schein zu erklären als das Sein (nämlich hier das Sein des Erfassens). Zum Schein des Erfassens gehört der Schein des Ansichseins der Gegenstände. Diesen Schein kann keine Skepsis aufheben, er ist schlechterdings gegeben. Versucht sie aber ihn zu erklären, so muß sie eine lange Reihe metaphysischer Voraussetzungen machen, um seine Entstehung verständlich zu machen.

Digitized by Google

Das Bewußtsein muß dann irgendwie die Inhalte hervorbringen, die es selbst hinterher für real gegeben hält, darf also um sein eigenes Hervorbringen nicht wissen. Ein ganzes System unbewußter Bewußtseinsfunktionen ist die Konsequenz. Die Metaphysik des Seins wendet sich in eine Metaphysik des Bewußtseins um, welche von vornherein das Zeugnis der Phänomene gegen sich hat. Diese ungeheure Beweislast kann die Skepsis nicht tragen. Sie hört damit auf bloße ἐποχή zu sein und wird zur verdichteten, dogmatisch-idealistischen Metaphysik. Jede Wahrscheinlichkeit hat hier ein Ende.

Das gleiche begegnet der Skepsis auf ethischem Gebiet. Ist das Bewußtsein der Selbstbestimmung Täuschung, so muß sie die Täuschung erklären. Sie hat auch hier das Sein gegen Schein vertauscht. Auch hier ist die Voraussetzung, die Behauptung des Scheins wiege nicht so schwer wie die des Seins, ein Irrtum. Der Schein der Selbstbestimmung ist um nichts erweisbarer als das Sein der Selbstbestimmung. Ja, er ist insofern noch im Nachteil, als er dem Phänomen zuwiderläuft. Seine Erklärung kommt auch hier nicht herum um ein ganzes Gefüge von Annahmen. Es bedürfte dazu z. B. einer Reihe von äußeren nicht in der Person liegenden Determinanten, die in ihr und durch sie hindurch wirken und dabei so beschaffen sein müßten, daß sie den Schein ihres eigenen Nichtseins im Bewußtsein hervorbrächten. Es müßte also durch sie etwas im Bewußtsein hervorgerufen werden, was diesem die Tendenz gibt, überall, wo es die Gründe (Motive, Ursachen, Bedingungen) nicht durchschaut, sich selbst die erste Urheberschaft zuzuschreiben. Das ist freilich sehr wohl denkbar. Aber erklärt, begründet ist es damit nicht. Auch hier also schlägt die Skepsis in verdichtete Metaphysik um. Sie kann die Beweislast, die sie auf sich nimmt, nicht tragen. Sie ist damit freilich nicht widerlegt — man kann rein skeptische Thesen nicht widerlegen — aber ihr theoretischer Vorzug hat sich als Schein erwiesen.

e) Metaphysisches Gewicht des Phänomens.

Das Argument aus dem Bewußtsein der Selbstbestimmung bleibt in einer sonderbaren Unbestimmtheit hängen. Blickt man kritisch auf die These der Willensfreiheit, so sieht man, daß sie von diesem Phänomen aus sich keineswegs „erweisen" läßt. Blickt man aber ebenso kritisch auf die skeptische Seite der Alternative, so will einem diese noch weit schwächer erscheinen. Das heißt, daß ein Schluß vom Bewußtsein der Selbstbestimmung auf das Bestehen der Freiheit zwar nicht möglich ist, daß aber dennoch in diesem Bewußtsein etwas ist, was gebieterisch auf Freiheit hindrängt. Nur einen Erweis darf man es nicht nennen. Die Aporie des Phänomens zieht hier ihre unübersteigbare

Digitized by Google

Grenze vor. Über diese Grenze führt auch die Schwäche der Skepsis und die metaphysische Unerklärbarkeit des Scheines nicht hinaus.

Dennoch ist das Bewußtsein der Selbstbestimmung als Argument von ganz anderer Art als das sittliche Urteil. Dieses hat den Verdacht der Parteilichkeit — und zwar einer aus natürlicher Tendenz kommenden — gegen sich. Dagegen hat es für sich keinerlei unmittelbares Selbstgefühl; handelt es sich doch für den sittlich Urteilenden um Freiheit der fremden Person. Beides ist durchaus anders im Bewußtsein der Selbstbestimmung. Hier liegt keine natürliche Tendenz vor, die verfälschend wirken könnte. Wenn es auch wahr ist, daß es ein Freiseinwollen im Menschen gibt, das seine Selbstauffassung etwa dahin drängt, sich für frei zu halten, — so gibt es doch andererseits auch die umgekehrte Tendenz, Schuld und Verantwortung von sich abzuwälzen, die eigene Person zu entlasten. Diese Tendenz ist gemein-menschlich und durchaus natürlich und jener anderen gegenüber leicht die stärkere. Dieser Tendenz läuft das Bewußtsein der Selbstbestimmung entgegen. Das ist es, was dem letzteren eine gewisse Objektivität verleiht.

Im Bewußtsein der Selbstbestimmung ist das metaphysische Gewicht des Phänomens offenbar viel größer als im sittlichen Urteil. Die Bedingungen habitueller Täuschung liegen hier nicht so nahe wie dort. Im Gegenteil, die vorhandene habituelle Tendenz arbeitet der Täuschung eher noch entgegen. Wenn also trotzdem das Bewußtsein der Selbstbestimmung durchgehend besteht, so muß dahinter schon eine vollkommen feste und eindeutige Macht im Wesen des Menschen stecken, die aller solchen Tendenz die Wage hält. Eine solche wäre eben das Sein der Willensfreiheit im Menschen.

Man sieht also wohl, wie sehr auch ein wirklicher Schluß auf die Freiheit hier nicht gelingen will, es steckt doch etwas im Bewußtsein der Selbstbestimmung, was bis dicht an einen Schluß heranführt. Man spürt es gleichsam hindurch, daß hinter diesem Phänomen sich tiefere, anders geartete Dinge bergen, die in ihm selbst noch nicht zum Ausdruck kommen, aber einmal erfaßt, auch ihm mittelbar eine andere Durchschlagskraft verleihen müssen.

77. Kapitel. Verantwortung und Zurechnung.

a) Verantwortung als real-ethische Tatsache.

Der Tatsachenkomplex der Verantwortung und Zurechnung ist dem Bewußtsein der Selbstbestimmung eng verwandt und dennoch ein anderer. Diese Phänomene bestehen nicht nur in einem subjektiven Überzeugtsein der Person, sondern in einem realen sittlichen Ver-

Digitized by Google

halten, mit welchem sie gleichsam die Konsequenz aus ihrer Überzeugung zieht. Dieses reale Verhalten ist zwar nur ein rein innerliches, aber trotzdem von entscheidendem Gewicht im sittlichen Leben.

Die Person tritt hier mit ihrem sittlichen Sein für ihre Handlungsweise ein, nimmt sie mit ihrem sittlichen Wert- oder Unwertcharakter auf sich. Sie steht für das ein, was sie getan oder gewollt hat, sie mißt damit den Wert ihrer Taten sich selbst zu. Sie nimmt eine Last auf sich, die zu tragen keineswegs in der Richtung irgendeiner natürlichen Neigung oder eines Interesses liegt, sondern jeder natürlichen Tendenz zuwiderläuft. Der Verdacht einer Selbsttäuschung, sofern eine solche aus habitueller Selbstauffassung entspringen könnte, verliert damit allen Boden. Das metaphysische Gewicht der Verantwortung und Selbstzurechnung als Argument der Freiheit ist daher von vornherein nicht nur ein viel größeres, sondern auch ein ganz anders objektives und zwingendes als das des Bewußtseins der Selbstbestimmung. Was in diesem noch latent ist, die aktuelle sittliche Stellungnahme der Person zu sich selbst — und nötigenfalls gegen sich selbst —, das tritt hier offen in die Erscheinung. Denn diese Stellungnahme hat nicht mehr die Form eines bloßen Bewußtseins von etwas; sie ist nicht bloß „erscheinende" Stellungnahme, hinter der auch etwas anderes stecken könnte, sondern unmittelbar die Sache selbst, reale Tatsache des sittlichen Lebens. Wer sich etwas zurechnet, wer Verantwortung auf sich nimmt, der tut das eben „wirklich", wie er denn hernach die Last auch „wirklich" — und oft sehr fühlbar — tragen muß.

Hier liegt der prinzipielle Unterschied zwischen dem Tatsachenkomplex der Verantwortung und dem der Selbstbestimmung. Es gibt kein unmittelbares Phänomen der Selbstbestimmung, sondern nur ein Phänomen des „Bewußtseins" der Selbstbestimmung. Aber es gibt ein unmittelbares Phänomen der Verantwortung und Zurechnung, und keineswegs bloß ein solches des Verantwortungsbewußtseins oder etwa Verantwortungsgefühls. Das Auffichnehmen der Verantwortung ist ein realer Akt, der sich auf keine Weise bestreiten läßt, — nicht anders ethisch-real als auch die Handlung, der Wille, die Stellungnahme, die Gesinnung. Und streng genommen ist etwas von ihm in allen sittlichen Akten als reales Aktmoment mit enthalten.

Mit einem Wort, hier stehen wir vor einer durchgehenden, alle eigentlich ethischen Akte begleitenden real-ethischen Tatsache. Diese Tatsache ist es, die es jetzt metaphysisch zu verstehen gilt. Ein Wesen, das Verantwortung auf sich nimmt und trägt, muß doch dieses Auffichnehmens und Tragens irgendwie fähig sein. Nun aber ist der

Digitized by Google

strenge Begriff eben dieser Fähigkeit kein anderer als der Begriff der sittlichen Freiheit. Folglich — so sollte man meinen — ist mit der Verantwortungsfähigkeit der Person ihre sittliche Freiheit notwendig gegeben.

b) Das Zeichen persönlicher Freiheit im Tragen der Verantwortung.

Daß dieses endlich ein wirkliches Argument der Freiheit ist, läßt sich wohl nicht leugnen. Seine Stichhaltigkeit wird noch besonders zu diskutieren sein. Soviel aber läßt sich behaupten, daß hier ein einsichtiges Folgeverhältnis vorliegt, was sich vom Bewußtsein der Selbstbestimmung nicht sagen ließ.

Zugleich aber leuchtet es ein, daß diejenige Freiheit, auf welche dieses Argument hinausführt, echte individuelle Freiheit der Person ist, nicht bloße Autonomie des Prinzips oder einer allgemeinen praktischen Vernunft. Der springende Punkt, an dem dieses faßbar wird, ist das Eintreten des Menschen mit seiner ganzen Person für sein Verhalten. Dieses Eintreten bedeutet nicht ein bloßes Aufsichnehmen der Folgen, soweit sie die eigene Person wirklich treffen, sondern ein Aufsichbeziehen auch aller inneren, idealen Konsequenzen (der axiologischen), desgleichen der realen, auch sofern sie nur fremde Personen betreffen. Der Urheber sieht sich innerlich betroffen von allem, was durch seine Initiative geschieht, ja selbst nur hätte geschehen können; er weiß sich selbst als denjenigen, auf den alles zurückfällt — und zwar keineswegs bloß das tatsächlich Bewirkte. Sofern er voll bewußt zu Werke geht, bezieht er schon vor aller Handlung jede mögliche Folge auf sich als Urheber zurück. Diese Rückbeziehung ist eine apriorische, sie wartet nicht erst auf das Eintreten. Ja sie besteht auch dort, wo die Vorsehung des Menschen nicht ausreicht, die Folgen zu übersehen. Gerade das Wagnis, das im unzureichenden Vorblick liegt, ist es, was die Person in ihrer Initiative auf sich nimmt.

Die Freiheit, die sich im Aufsichnehmen und Tragen der Verantwortung dokumentiert, ist auch nicht ein hinter dem Bewußtsein stehendes Prinzip, keine Freiheit vor dem Bewußtsein, kein metaphysischer Hintergrund. Sie ist im strengsten Sinne Freiheit des individuellen sittlichen Bewußtseins. Hier sind die beiden Grundforderungen erfüllt, die Kantische und die Leibnizische: es ist Autonomie des Bewußtseins einerseits und Autonomie des Individuums andererseits. Beides zusammengenommen ergibt genau das, was in der zweiten und höheren Problemebene gefordert ist: eine Freiheit der individuellen bewußten Person gegenüber dem sittlichen Prinzip, d. h. eine Freiheit, welcher das Für und Wider angesichts der Sollensforderung offen-

Digitized by Google

steht. Es ist eine zweite Autonomie neben der des sittlichen Prinzips — im Sinne der zweiten Freiheitsantinomie. Denn diese ist eben eine Antinomie zweier Autonomien.

Zu einer Verantwortung gehören immer zwei Instanzen: eine, die verantwortlich ist, und eine, vor der sie verantwortlich ist. Die letztere ist das sittliche Prinzip — jeder Wert ist eine solche Instanz —, die erstere ist die Person in ihrer Fähigkeit, die Forderung des Prinzips zu erfüllen oder nicht zu erfüllen. Stünde die Person schlechthin unter dem Prinzip wie unter einem Naturgesetz, so wäre sie ihm verfallen und hätte keine Autonomie neben ihm. Stünde sie aber ganz ohne Fühlung mit ihm da, ohne Wertgefühl und ohne ein Vernehmen der Anforderung, so wäre sie erst recht heteronom; sie hätte nichts, dem gegenüber ihr die Entscheidung zufiele. Denn keiner anderen Gesetzlichkeit gegenüber fällt sie ihr zu; jeder anderen ist sie ohnehin blind verfallen. In beiden Fällen wäre sie ohne Verantwortung. Nun aber steht sie unter ständiger Verantwortung, nimmt sie auf sich mit jedem Schritt, den sie im Leben tut, und trägt sie wie etwas selbstverständlich ihr Zukommendes — oft bloß in dunkler Ahnung ihres Gewichts, oft mit klarem Bewußtsein und mit dem Willen, sie zu tragen, auch wo die Last sie erdrücken will. Das ist das Zeugnis persönlicher Autonomie in ihr, das sichtbare Zeichen ihrer Freiheit.

c) Zurechnung, Zurechnungsfähigkeit und Anspruch auf Zurechnung.

Neben der Tatsache der Verantwortung und eng verwandt mit ihr steht die der Zurechnung. Sie ist nicht identisch mit dem sittlichen Urteil. Unabhängig von der Alternative der Billigung und Mißbilligung, ja auch bei völliger Urteilsenthaltung — wie sie der sittlich Bescheidene übt — gibt es den Akt der Zurechnung. Am deutlichsten ist das vor geschehener Tat, wo man Zeuge des sittlichen Wagnisses ist, das jemand mit seiner Initiative auf sich nimmt; man sieht vielleicht noch nicht, ob es zum Guten oder zum Bösen ist, aber man weiß schon, daß es die Person des Handelnden sein wird, der Verdienst oder Schuld zufallen muß. Man erblickt in ihr a priori — und zwar nicht reflektiert, sondern naiv — den ersten Urheber und fühlt die Verantwortung, die sie auf sich nimmt. Das sittliche Urteil freilich setzt solche Zurechnung voraus, aber es besteht nicht in ihr.

Dementsprechend ist auch der Tatsachencharakter in der Zurechnung ein anderer als im sittlichen Urteil. Man kann sich z. B. im Urteil irren, in der Zurechnung als solcher aber Recht haben. Man kann mit dem Urteil (auch mit dem billigenden) auf den Widerspruch der beur-

Digitized by Google

teilten Person stoßen und zugleich mit der Zurechnung ihrem Empfinden entsprechen. Auch das Umgekehrte ist möglich. In der Zurechnung als solcher nämlich liegt gar keine Stellungnahme, sondern lediglich die Zuerkennung der Urheberschaft.

Es sind drei Stufen von Tatsachen, die sich dabei unterscheiden lassen.

Erstens der Akt der Zurechnung selbst. Für ihn ist es im Grunde gleichgültig, ob er der eigenen oder einer fremden Person gilt. Zurechnung ist in ihrem Grundcharakter auch keine individuelle Akttatsache, die ein einzelnes Subjekt für sich hätte. Sie ist gemeinsam, eine intersubjektive Tatsache, ganz ähnlich wie die Allgemeinheit theoretischer Einsichten. Wie nämlich bei diesen gilt, daß jeder, der den Sachverhalt durchschaut, notwendig dasselbe Urteil fällen muß wie alle anderen, so auch hier: wer auch nur erfaßt, daß hier eine Person handelt, muß notwendigerweise ihr den Wert oder Unwert der Handlung zurechnen. Dieses „Müssen" ist durchaus kein Sollen, es ist strenge Notwendigkeit; niemand kann sich dieser Auffassung entziehen.

Das heißt aber, hier liegt ein aprioriſches Grundverhältnis vor. Daher die intersubjektive Allgemeingültigkeit. Ein jeder sieht die Handlung einer Person — der eigenen wie der fremden — von vornherein unter dem Gesichtspunkt der Freiheit. Er „erfährt" ihre Freiheit nicht, sondern er setzt sie voraus vor aller Erfahrung. Das ist es, warum ihm überhaupt das Tun der Person als ein „Handeln", ihr Streben als Wollen, ihr Verhalten als sittlich relevantes erscheint. Diese Auffassung ist in dem bloßen Bewußtsein, es mit einer Person zu tun zu haben, schon eingeschlossen. Das aber ist es, was die eigene mit der fremden Person verbindet, den Zurechnenden und den, welchem zugerechnet wird. Denn letzterer hat von sich selbst die gleiche Auffassung. Es ist das gemeinsame Attribut aller Personalität als solcher, daß ihr Verhalten ihr zugerechnet wird.

Das Zweite ist daher die Zurechnungsfähigkeit der Person. Sie ist dasjenige, was dem Akt der Zurechnung in der Person, welcher zugerechnet wird, entspricht. Ohne sie ist die Zurechnung ein Irrtum. Diesen Irrtum gibt es, denn es gibt Unzurechnungsfähigkeit. In solchen Fällen ist natürlich von Freiheit keine Rede. Aber es handelt sich ja auch im Freiheitsproblem keineswegs darum, ob jeder Mensch zu jeder Zeit und in jeder Beziehung frei sei, sondern nur darum, ob es überhaupt Freiheit der Person gibt oder nicht. Gibt es sie überhaupt, so ist die Frage in positivem Sinne entschieden. Daneben mag es dann Unfreiheit geben, das ändert nichts mehr am Sein der Freiheit.

Digitized by Google

So aber gerade ist es mit der Zurechnungsfähigkeit; sie ist keine durchgehende, alle menschlichen Zustände begleitende Dignität. Und dem entspricht es, daß das sittliche Bewußtsein von ihr die Unzurechnungsfähigkeit sehr wohl zu unterscheiden weiß — wenigstens prinzipiell, denn im Einzelfall ist es gerade hierin dem Irrtum unterworfen. Auf die prinzipielle Unterscheidung aber kommt es an. Echte Zurechnungsfähigkeit aber, gerade so wie der Zurechnende — und nicht weniger der Selbstzurechnende — sie voraussetzt, ist nichts anderes als sittliche Freiheit. Gerade der Unterschied also, den selbst der Naive hier macht, legt Zeugnis ab für das Sein der sittlichen Freiheit. Und auch hier ist es, ganz ebenso wie beim Tragen der Verantwortung, nicht eine Autonomie des Prinzips, auch nicht die eines metaphysischen Hintergrundes der Person, sondern Autonomie der Person selbst in ihrem individuellen, bewußten Willen — Willensfreiheit im strengen Sinne des Wortes.

Die dritte und ausschlaggebende Stufe der Zurechnungstatsache ist aber erst der Anspruch, den die Person auf Zurechnung macht. Der Zurechnungsfähigkeit könnte man allenfalls mißtrauen, wenn die Person, der sie zugeschrieben wird, sie wie ein zugemutetes Unrecht zurückweist. Sie könnte auf Täuschung beruhen, wo die Person sie nicht anerkennt. Es wurde bereits gesagt, es gibt Täuschung in diesem Punkt; und vielleicht darf man hinzufügen, daß alle Zurechnungsfähigkeit, die nicht von der Person selbst anerkannt wird, tief fragwürdig bleibt. Das aber ist eine kasuistische Frage, die haben wir nicht zu diskutieren. Wie Freiheit und Unfreiheit im Leben verteilt sind, und woran man sie erkennt, möge der Menschenkenner entscheiden. Die prinzipielle Frage ist allein diese, ob es überhaupt echte Freiheit der Person gibt. Und diese Frage gewinnt ein ungeahntes Licht durch die Tatsache, daß es auch eine klare, vollgewichtige Anerkennung der Zurechnung durch die Person, welcher sie gilt, gibt.

Diese Anerkennung nämlich kann sehr bestimmte Form annehmen. Ein sittlich hochentwickelter Mensch bestätigt nicht nur durch seine Selbstzurechnung die Zurechnung der Anderen, sondern er erhebt auch den Anspruch auf Zurechnung; ja er sieht sich in seiner Menschenwürde verletzt, wenn ihm die Zurechnung seiner Taten versagt wird. Solches Versagen empfindet er als Unzurechnungsfähigkeits-Erklärung, als ein Absprechen seines sittlichen Wesens als Person, und darum als eine Art Entmündigung und Entwürdigung. Sogar die gutgemeinte Entschuldigung — sei es auf Grund von „Umständen" oder seelischen „Zuständen" — weist der sittlich Reife mit Recht zurück. Er will verantwortlich sein, wo er sich verantwortlich fühlt. Darum wacht er über der Anerkennung seiner Zurechnungsfähigkeit. Hier

Digitized by Google

steht für ihn weit mehr auf dem Spiel als im absprechenden sittlichen Urteil, das er erfährt: der Grundwert seiner Personalität, sein Freiheitswert (vgl. Kap. 36. f.).

Das Wertphänomen, das hierin steckt, ist in der Werttafel zur Sprache gekommen. Hier nun zeigt sich die Kehrseite der Sache. Im Anspruch auf Zurechnung liegt einer der stärksten gegebenen Hinweise auf das ethisch reale Sein der Freiheit. Denn dieser Anspruch läuft allem natürlichen Interesse, allem Bequemmachen und aller allzumenschlichen Schwäche des Abwälzens zuwider. Hier dokumentiert sich eine reale Macht im Wesen der Person, die dort, wo sie auf ihrer sittlichen Höhe ist, einen Gesichtspunkt ganz eigener Art ins Leben hineinträgt. Dieser Gesichtspunkt ist der einer streng persönlichen Autonomie.

Es ist keine Theorie, die diesen Gesichtspunkt gibt. Die Theorie vielmehr findet ihn vor und hat mit ihm zu rechnen. Er stürzt sie in die schwersten Aporien. Sie aber kann weder ihn noch die Aporien abweisen. Es bleibt ihr nur übrig, sich damit in aller Nüchternheit auseinanderzusetzen.

d) Das ethische Grundkönnen der Person.

Im Tatsachenkomplex der Verantwortung und Zurechnung beginnt die Aporie des Phänomens sich zu lichten. Auch diese Tatsachen haben Phänomencharakter, wie überhaupt alles Gegebene. Aber sie sind nicht Phänomene eines Dafürhaltens wie das Bewußtsein der Selbstbestimmung, sondern Phänomene lebendiger Tendenzen, Mächte, Ansprüche, kurz realer Aktmomente. Sinnvoll nun sind sie nur, wenn sie in wirklicher persönlicher Freiheit wurzeln. In jedem anderen Fall sind sie nicht nur ein verzweigtes System von Täuschungen, sondern auch in sich selbst sinnlos, ja auch als Täuschungen sinnwidrig, weil sie nicht nur das sittliche Bewußtsein, sondern auch das real-ethische Verhalten des Menschen verfälschen müßten.

Der Anspruch auf Zurechnung und das Tragen der Verantwortung ist hierfür vor allem charakteristisch. Rechne ich dem Anderen nicht zu, was im Bereich seiner Verantwortung liegt, so negiere ich damit — nicht etwa ein Prinzip, das ihn bestimmt, sondern ihn selbst als sittliche Person. Nimmt mir jemand die Verantwortung ab, die ich trage, so vergeht er sich an meinem Grundwesen als Person. Er negiert nicht etwa bestimmte Wertqualitäten in mir — im Gegenteil, die würde er negieren, wenn er mir die Verantwortung ließe, — sondern er negiert etwas Fundamentaleres: den Träger möglicher sittlicher Qualitäten selbst, die Grundbedingung sittlichen Seins in mir.

Digitized by Google

Was diese Grundbedingung ist, läßt sich so wenig angeben wie die kategoriale Struktur der Freiheit selbst. Beides ist tief verborgen, ein metaphysischer Wesenskern der Person. Man kommt seinem Charakter vielleicht einen Schritt näher, wenn man es als das ethische Grundkönnen der Person zu verstehen sucht. Mit dem Namen freilich ist es nicht getan. Die Sache aber läßt sich immerhin annähernd umreißen, wenn man sie in ihrem äußerlichsten Spezialfall betrachtet.

Einen solchen haben wir z. B. in der Fähigkeit des Menschen, Versprechen zu geben, Verpflichtungen einzugehen, Verträge zu schließen und — was in diesen Akten das punctum saliens ist — für sich selbst gutzusagen, mit der eigenen Person für etwas einzustehen. Hier haben wir den elementaren, einfachsten Fall des Aufsichnehmens von Verantwortung und des stillschweigenden Anspruchs auf Zurechnung. Je größer nun die Fähigkeit einer Person zu solchem Aufsichnehmen, Gutsagen und Einstehen ist, um so größer ist offenbar ihre sittliche Potenz, das Gewicht ihres Menschentums. Dasjenige, was hier mit der Verantwortung wächst, ist das sittliche Grundkönnen der Person.

Überträgt man nun dieses vom äußerlich gewählten Spezialfall auf die allgemeine Sachlage in allem sittlichen Verhalten, so weitet sich das ethische Grundkönnen des Menschen zu einer universalen Potenz des personalen Wesens aus, an deren Grad oder Entwicklungsstufe alles moralische Sein des Menschen, einschließlich seines Wertgehalts — nämlich des sittlichen — hängt. Denn „sittliche" Werte sind an ihm eben nur diejenigen, die auf ein solches Grundkönnen bezogen sind. Daß aber diese Verallgemeinerung der hier in Frage stehenden Potenz keine willkürliche ist, sondern tatsächlich allen sittlichen Wertcharakteren zugrundeliegt, haben wir schon in anderem Zusammenhang gesehen, wo es sich um die Werterweiterung der Zuverlässigkeit zur Treue handelte (vgl. Kap. 51. c.). Wie die Treue im Menschen das Einstehen für seine Gesinnung ist, so sein Grundkönnen überhaupt das Einstehen für alles Verhalten überhaupt.

Dieser Tatsachenkomplex ist wiederum ein objektiver, keine bloße Auffassungssache. Es sind Sachverhalte der ethischen Aktsphäre. Ihre Gewißheit besteht nicht für eine einzelne Person als solche. Sie ist intersubjektiv gültig, gültig für den Schuldigen wie für den Zurechnenden. Im Tatsachenkomplex von Verantwortung und Zurechnung steckt ein unverkennbares Stück ethischer Wirklichkeit — und kein geringes; denn alle Aktualität menschlich-sittlicher Beziehungen hängt an ihm. Es wäre die Sinnberaubung dieser Aktualität, wenn der universalen Akttatsache des Grundkönnens nicht ein Reales, eine real-ethische Grundtatsache entspräche.

Digitized by Google

Eine solche aber könnte einzig die reale sittliche Freiheit der Person sein. Das wäre die vollständige Behebung der Aporie des Phänomens. Dem Phänomen würde Realität entsprechen.

e) Kategoriale Selbstaufhebung der ethischen Skepsis.

Auch bei diesem Punkt darf man es nicht unterlassen die skeptische Gegenfrage zu stellen — einerlei ob ihr viel oder wenig Spielraum bleibt.

Man kann sie gegen jeden beliebigen Punkt des Arguments richten, z. B. gegen den zuletzt entwickelten. Es wäre „sinnlos", wenn der universalen Akttatsache des Grundkönnens in der Person nicht eine real-ethische Tatsache entspräche. Dieses zugegeben, was garantiert uns denn, daß das „sittliche" Leben, das Sein der Person und ihrer Aktwelt etwas Sinnvolles ist? Vielleicht ist es gerade von Grund aus sinnlos, und über dem Sinnlosen liegt nur der Schein eines Sinnes? Dann stünden wir auch hier vor einer prinzipiellen Täuschung, die das ganze sittliche Leben beherrschte und — verfälschte. Das sittliche Leben wäre dann selbst nur ein scheinbares. Die habituelle Täuschung wäre hier insofern eine noch radikalere als bei der Selbstbestimmung, als sie nicht dem Aktbewußtsein, sondern den Akten selbst anhinge.

In anderer Fassung läßt sich das so ausdrücken. Gesetzt der Akttatsache entspräche wirklich eine real-ethische Grundtatsache, so brauchte diese doch mit jener nicht inhaltlich übereinzustimmen. Hat also jene den Charakter eines Grundkönnens — worin die kategoriale Struktur positiver individueller Freiheit ja deutlich erkennbar ist —, so brauchte dem doch nicht notwendig ein reales „Grundkönnen" zu entsprechen. Es könnte auch ein anderes Reales sein. Was in der Sphäre des Aktbewußtseins wie ein Grundkönnen aussieht, könnte sich in der Sphäre des Realen, auf der jenes ruht, als etwas ganz anderes erweisen. Es könnte ein solches Gefüge von ontologischen Bedingungen sein, welches im Aktbewußtsein den Zwang erzeugt, an ein Grundkönnen zu glauben. Dann wäre Freiheit doch wiederum nur eine allgemeine und notwendige Täuschung.

Sehen wir davon ab, daß diese skeptische These weit schwächer und künstlicher ist als diejenige, welche sich gegen das Sein der Selbstbestimmung richtete. Sehen wir ferner auch davon ab, daß sich gegen sie in gleicher Weise die Schwere der eigenen Beweislast richtet, die sie natürlich noch viel weniger tragen kann als jene. An sich denkbar ist sie dennoch; a priori läßt sie sich nicht abweisen. Ausgeschlossen ist es nicht, daß Verantwortlichkeit, Zurechnungsfähigkeit, ja selbst der Anspruch auf Zurechnung eine schon in den Grundlagen des vermeint-

Digitized by Google

lich moralischen Lebens angelegte prinzipielle Täuschung wäre. So unbedingt schließen ja auch diese Argumente nicht, daß der Fall ganz außer Betracht fiele. „Freiheit" wäre dann eine das Altbewußtsein von Grund aus beherrschende, aber rein subjektive Kategorie — etwa wie im Weltbewußtsein des mythologischen Menschen der Anthropomorphismus —, realiter aber gäbe es in der Person so wenig Freiheit als in den Naturkräften menschenähnliche Wesen. Die Hypothese die dafür nötig wäre, trägt freilich ein reichlich kompliziertes Gepräge: die prinzipielle Täuschung wäre eine sozial zweckmäßige — ohne sie würde niemand sich bestehenden Normen „freiwillig" unterwerfen —, wonach sich immerhin annehmen ließe, daß ein urgeschichtlicher Selektionsprozeß die Täuschung bis zu der heute vorliegenden Vollkommenheit hochgetrieben hätte. Lassen wir eine so gewagte Hypothese einmal zu, was ist dann die Konsequenz?

Gesetzt also die Züchtung der großen Selbsttäuschung wäre geradezu der kürzeste Weg des Menschengeschlechts zur Gemeinschaft, wäre damit bewiesen, daß das Produkt, das Freiheitsbewußtsein des Menschen, nichts als eine Funktion biologischer Notwendigkeit, also das gerade Gegenteil echter Freiheit wäre? Wäre es nicht vielmehr so, daß der subtile Mechanismus solcher Täuschung seinerseits eine kategoriale Form weit höherer Ordnung hätte als die der gemeinen Lebensprozesse — selbst wenn man die höheren Funktionen des Gattungslebens und seiner makrokosmischen Entwicklung mit hineinrechnete? Was sich ontologisch niemals leugnen läßt, ist dieses: wo höhere Gebilde auftreten, waltet auch höhere Gesetzlichkeit. Kein „Entstehungsprozeß" kann daran etwas ändern. Im Gegenteil, er selbst steht immer schon unter diesem kategorialen Gesetz. Ähnlich ist es ja mit den niederen Selektionsprozessen: sie erklären höchstens die Entstehung als solche, aber nicht die kategoriale Eigenart des Entstandenen. Letzteres hat, sofern es ein „höheres" Gebilde ist als das, „woraus" es entstanden ist, auch notwendig die höhere Struktur, Gesetzlichkeit und kategoriale Form. Mit der höheren Form setzt aber notwendig ein höheres Prinzip ein.

Was aber ergibt sich, wenn man hierauf die kategorialen Abhängigkeitsgesetze anwendet? Die höhere Kategorie ist die schwächere, bedingtere, die abhängige. Aber sie ist deswegen nicht durch die Reihe der niederen gegeben. Sie ist vielmehr allemal ihnen gegenüber ein Novum. Sie erhebt sich über ihnen wie die Form über einer gegen sie indifferenten Materie. Kurz, das höhere Prinzip ist allemal und notwendig dem niederen gegenüber „frei". Es hat unbegrenzten Spielraum oberhalb seiner. Dieses kategoriale Gesetz, das „Gesetz der Freiheit", tritt hier in Kraft (vgl. Kap. 63. c.), und mit ihm kehrt

Digitized by Google

genau das wieder, was die ganze komplizierte Hypothese ausschalten wollte: die Freiheit der Person. Denn das höhere Gebilde, um das es sich hier handelt, ist eben kein anderes als die Person.

Die Konsequenz ist überaus lehrreich. Man entgeht der Freiheit nicht, auch wenn man sie verleugnet. Freilich, an einer bloß negativen Skepsis kann man das nicht sehen. Negative Skepsis aber ist faules Denken, sie spart sich die Arbeit des Eindringens. Sie hat gedanklich keinen Halt in sich. Sobald man ihre These aber positiv ausgestaltet und eine Hypothese konstruiert, aus der heraus sich der Schein der Freiheit soll verstehen lassen, so muß man erfahren, was man am wenigsten erwartet: man langt wieder bei einem ursprünglichen, eigenen Prinzip an, bei einer Determinante höherer Ordnung im Wesen der Person. Eine solche aber ist der genaue ontologische Sinn positiver individueller Freiheit. Die Beweislast, die dem Leugner der Freiheit zufällt — denn das „Phänomen" von Verantwortung und Zurechnung kann er ja nicht leugnen —, macht seine These nicht nur illusorisch, sondern wendet sie in ihren theoretischen Konsequenzen gegen sich selbst: indem er die Freiheit metaphysisch zu widerlegen meint, beweist er sie vielmehr wider Willen.

Der ganze Umweg war überflüssig und hätte erspart werden können. Die reale Freiheit der sittlichen Person ist noch die bei weitem annehmbarste Hypothese. Sie ist nicht nur die geradeste und einfachste, die alle theoretischen Umwege spart, sondern auch die durch die Tatsachen nahegelegte, bei der stehend sich der Naive vorfindet. Man setzt sich mit ihr in keinen Gegensatz zum einstimmigen Zeugnis der Phänomene und bedarf daher keines gegen sie angehenden Beweises. Erst wo man in Gegensatz zu diesem Zeugnis tritt, behauptet man etwas, dessen Beweislast einem zufällt.

f) Sein und Schein der Freiheit. Metaphysisches Gewicht des Arguments.

Die methodologische Sachlage an diesem Punkt ist offenbar eine allgemeinere, nicht dem ethischen Problem allein eigentümliche. Die Parallelität zur erkenntnistheoretischen Skepsis, wie sie oben bereits herangezogen wurde, legt davon deutliches Zeugnis ab.

Jetzt zeigt es sich, daß diese Parallelität eine vollständige ist. Hier wie dort rächt sich die Entfernung vom Phänomen. Es muß eine umständliche Hypothese gebaut werden; und ist sie gelungen, so erweist sich, daß sie eben das voraussetzt, was sie widerlegen wollte: dort das Ansichsein, hier die Freiheit.

Digitized by Google

Hat man im Erkenntnisproblem glücklich das Ansichsein des Gegenstandes ausgeschaltet, so erweisen sich die „Funktionen" des Subjekts, auf denen der Schein des Ansichseins beruhen sollte, selbst als ansichseiend, als ein metaphysisch realer Hintergrund des Subjekts; denn eigentliche Bewußtseinsfunktionen können es nicht sein, sonst müßte das Subjekt um sie wissen und den Schein durchschauen. Es durchschaut ihn aber nicht. Man hat also das eine Ansichsein nur gegen ein anderes vertauscht. Man kann dem realen Ansichsein im Problem der Gegenstandserkenntnis nicht entgehen[1]).

Ebenso im Freiheitsproblem. Hat man aus dem Tatsachenkomplex der Verantwortung und Zurechnung glücklich die Freiheit der Person eliminiert, so erweisen sich die Funktionen des wollenden und handelnden Subjekts, durch welche man den Schein der Freiheit erklären will, ihrerseits als von einer solchen Strukturhöhe, daß ihnen nach den ontologischen Grundgesetzen selbst wiederum kategoriale Freiheit zukommt. Die Eigenart der Determination, die man im Bewußtsein der Freiheit zu erklären hat, geht nicht auf in den Komponenten (als solchen), aus denen man sie bestenfalls erklären könnte. Nimmt man aber, was nicht zu vermeiden ist, die höhere kategoriale Determinante hinzu, so ist diese nach dem kategorialen Gesetz der Freiheit eben „frei" — gegenüber eben denselben Komponenten, als deren unfreie Resultante man sie verstehen wollte. Also auch hier dieselbe Komödie: man hat nur die eine Freiheit gegen die andere vertauscht, nämlich die unmittelbar gefühlte und gewußte Freiheit der Person gegen eine erschlossene Freiheit des kategorialen Prinzips der Person, die als solche freilich nicht bewußt ist. Dieser Unterschied aber ist kein Unterschied der Sache, sondern nur der Betrachtung. Metaphysisch sind beide durchaus eine und dieselbe Freiheit. Das „Prinzip" der Person ist eben das Wesen der Person, welches auch im unreflektierten Bewußtsein der Selbstbestimmung gemeint ist. Man kann dem realen Sein der persönlichen Freiheit nicht entgehen. Alle Gedankenketten sind durch seinen Problemgehalt gebunden, eingeschlossen; fangen sie nicht bei ihm an, so endigen sie doch bei ihm.

Man darf also auch der evolutionistischen „Entstehungs"-Hypothese getrost Raum geben; sie steht indifferent zum Freiheitsproblem. Die Entstehungsweise ist an sich eine interessante Frage, aber sie entscheidet nichts über die Sache. Es liegt übrigens auf der Hand: wie unpersönliches Sein sich zum Person-Sein erhoben haben mag, kann niemals erkennbarer sein als die Struktur des Personseins selbst. Dieses

[1]) Vgl. Metaphysik der Erkenntnis² 1925, Kap. 16 a.

Digitized by Google

durch jenen Prozeß verstehen zu wollen wäre also schon allein darum ein Irrweg, auch wenn das Wesen der Person ontologisch vom Wege einer „Entstehung" abhängen sollte, und nicht vielmehr umgekehrt Menschwerdung am Wesen „Mensch" ihr kategoriales Prinzip hätte.

Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit sind vielleicht wirklich in hohem Maße „züchtbar", wie sie ja auch am Einzelmenschen in gewissen Grenzen durchaus erziehbar, ja suggerierbar sind. Darüber darf man aber nicht vergessen, daß sie den eigentlichen und ursprünglichen Kern der Personalität schon zur Voraussetzung haben: ihr ethisches Grundkönnen, ihre reale Selbstbestimmung. Sind also Verantwortung und Zurechnung in irgendeinem Sinne real — und wer wollte leugnen, daß sie es in irgendeinem Sinne sind —, so ist in irgendeinem Sinne *auch die Selbstbestimmung real* und jedenfalls nicht reine Täuschung. Freilich in welchem Sinne sie es ist, und *was* sie selbst eigentlich ist, folgt keineswegs daraus. Beides aber gehört nicht ins Freiheitsproblem. Den Schleier ziehen vom metaphysischen Wesen der Freiheit können wir nicht. Das ist ein unbilliges Verlangen — wie es ontologisch ein unbilliges wäre, den Schleier vom Wesen des Seins zu ziehen. An die Geheimnisse des Irrationalen rühren ist kindischer Übermut. Um die Grenzen des überhaupt Erfaßbaren zu wissen, ist der notwendige Einschlag der Kritik in allem Fragen und Forschen. Das Freiheitsproblem wie das Seinsproblem fragt nicht nach dem Wesen des „Letzten". Es fragt nur nach seinem Sein oder Nichtsein. Darin allein ist die Krisis — der Ethik wie der Ontologie.

Damit aber sind wir bei jener selben Selbstbestimmung angelangt, deren Problem wir im vorigen Kapitel auf halbem Wege liegen lassen mußten. Das Bewußtsein der Selbstbestimmung reichte nicht aus, das Sein der Selbstbestimmung zu erweisen. Anders ist es mit Verantwortung und Zurechnung. *Ihr metaphysisches Gewicht als Argument ist ein größeres.* Was aus dem Bewußtsein der Selbstbestimmung nicht folgte, das reale Sein der Selbstbestimmung und ihre Urverbundenheit mit dem Wesen der Person, das folgt nun tatsächlich aus dem stärkeren Argument der Verantwortung und Zurechnung.

In der Tatsache des Aufsichnehmens von Verantwortung und des Anspruchs auf Zurechnung weist das sittlich individuelle Bewußtsein deutlich den Punkt im Sein der Person auf, in welchem es selbständig ist. Es weist ihn auf als ein Etwas, ohne das nicht nur die Verantwortung nicht bestehen könnte, sondern nicht einmal der Schein der Verantwortung. Das Täuschungsphänomen als Bewußtseinskonstante des menschlichen Ethos führt auf dieselbe metaphysische Grundvoraussetzung zurück wie die reale Verantwortung der Person. Erst wenn man das

Digitized by Google

ganze Phänomen, einschließlich der Möglichkeit habitueller Täuschung, aus der Welt schaffen könnte, fiele auch Selbstbestimmung und Autonomie der Person hin. Nun aber ist das Phänomen gegeben und durch keinen Kunstgriff der Theorie aus der Welt zu schaffen.

Schein wie Sein der Verantwortung setzen die Person als ein in seiner Art Einziges und darum ontologisch Selbständiges voraus. In der Verantwortung nämlich kommt die Person zweimal vor: einmal als das sich Verantwortende, dann aber als das Tribunal, vor dem es sich verantwortet. Denn alle ethische Verantwortung ist im Grunde Selbstverantwortung, d. h. Verantwortung nicht nur seiner selbst, sondern auch vor sich selbst. Will man das Gleichnis des Tribunals weiter ausspinnen, so sind auf dem Richterstuhl die Werte zu denken; aber sie nehmen diesen Sitz nicht aus eigener Kraft ein, es ist wiederum die Person, die sie dort thronen läßt, denn bei ihr steht es, welche Werte sie sich zu Richtern über ihr Tun setzt. Ihre Autonomie ist eine andere als die der Werte und besteht neben dieser und ihr gegenüber. Gibt man nun dem Gedanken der habituellen Täuschung Raum, so fällt freilich damit die Person als sich verantwortende hin. Aber das Tribunal bleibt, was es war. Sein Vorhandensein kann man nicht mit wegdeuten. Sonst fiele auch das „Phänomen" der Verantwortung hin. Das aber genügt, um das Sein der Verantwortung in seine vollen Rechte wieder einzusetzen. Denn auch scheinbare Verantwortung vor einem wirklichen Tribunal ist in Wahrheit nichts geringeres als wirkliche Verantwortung.

Will man hiernach das metaphysische Gewicht des Arguments der Verantwortung und Zurechnung durch seinen Gewißheitsgrad annähernd bestimmen — denn um einen exakten Maßstab kann es sich freilich nicht handeln —, so ist zu sagen, daß es über den allgemeinen Charakter bloß hypothetischer Gewißheit allerdings nicht hinauskommt. Freiheit selbst bekommt man auf keine Weise zu fassen; man kann sich von ihrer Realität nicht wie von der eines Erlebbaren unmittelbar überzeugen. Auch Verantwortung und Zurechnungsfähigkeit sind nicht die Freiheit selbst, sondern beruhen nur auf ihr. Das Argument aus ihnen ist und bleibt ein analytisches, aus dem Bedingten auf die Bedingung schließendes, d. h. ein hypothetisches Argument.

Aber es ist deswegen durchaus kein schwaches Argument. Das lehrte der Vergleich mit dem parallelen theoretischen Argument im Erkenntnis- und Seinsproblem. Das Phänomen der Verantwortung und Zurechnung hat das gleiche metaphysische Gewicht wie das des Erfassens. Wie dieses den Schluß auf die Realität der Dinge zuläßt, so jenes den Schluß auf die Realität der Freiheit. Hier wie dort waltet die gleiche hypothetische Gewißheit; in beiden Fällen führt die (an

Digitized by Google

sich immer mögliche) skeptische Gegenthese auf eben das zurück, was sie bestreitet, und beweist damit wider Willen, was sie widerlegen wollte. Die hypothetische Gewißheit beider Schlüsse ist also eine durchaus hohe und weit entfernt von vager Wahrscheinlichkeit. Gerade das Realsein der Dinge gilt mit Recht als das metaphysisch Gewisseste im Reich des Realen. Steht also die Gewißheit der Freiheit damit auf einer Ebene, so steht es zum besten mit ihr.

78. Kapitel. Das Schuldbewußtsein.

a) Schuldgefühl, Gewissen, Reue und Wille zur Schuld.

Das Phänomen des Schuldbewußtseins bildet eigentlich nicht die Basis eines besonderen Arguments. Es ist dem Phänomenkomplex von Verantwortung und Zurechnung eng verwandt. Und was aus ihm folgt, kann von vornherein nur dasselbe sein wie dort. Aber da es nicht nur auf den Inhalt der Folge ankommt, sondern auch auf ihren Gewißheitsgrad, so ist hier dennoch ein Unterschied.

Das Schuldbewußtsein ist etwas Spezielleres als die Verantwortung. Diese begleitet jeden sittlichen Akt; sie ist vor der Tat im Aufsichnehmen so gut wie nach der Tat im Tragen und Einstehen mit der Person. Schuld aber gibt es nur als Folge, sie entsteht erst im sittlichen Vergehen. Ob man das Vergehen erst in der äußeren Handlung oder schon im Hinneigen der Einstellung erblickt, macht hier keinen Unterschied aus.

In diesem engeren Phänomen haben wir eine eigenartige Zuspitzung dessen, was auch in der Verantwortung schon steckt: der Belastung der Person und ihres Tragenmüssens. Greifbarer und elementarer ist es hier gegeben — zugleich auch unabweisbarer und unentrinnbarer. Die Verantwortung kann man noch auf sich nehmen oder abwälzen, eben weil sie schon in der Entscheidung mitspricht. Die Schuld aber kann man nicht abwälzen, sie erhebt sich drohend gegen die eigene Person, fällt auf sie mit ihrer Last und drückt sie nieder. Ja, sie kann die Person moralisch erdrücken mit ihrem Gewicht, so daß sie sich nicht mehr aufzurichten vermag. Sie kann den Menschen zu Verzweiflung und Selbstpreisgabe führen. Denn die Tragkraft der Person ist begrenzt.

Das Schuldigsein ist kein antizipiertes, sondern ein höchst reales und real empfundenes. Es bricht wie ein Schicksal herein über den Menschen. Er versieht sich der Schuld nicht. Sie ist plötzlich da, richtend, verneinend, überwältigend. Er aber empfindet dieses Hereinbrechende dennoch nicht als ein äußeres. In ihm selbst steht eine Macht auf, die wider ihn Zeugnis erhebt. Was in der Verantwortung schon

Digitized by Google

angelegt war, die innere Situation des Tribunals, worin die Person zweimal vertreten und gleichsam gespalten ist, das erhält im Schuldbewußtsein erst seine drastische Ausprägung, die überzeugendste innere Realität. Jedermann kennt dieses Phänomen als die *Stimme des Gewissens*, und die eigene moralische Haltung darin als die der „*Reue*". Beides sind ethisch elementare, von aller Reflexion unabhängige Erscheinungen. Sie folgen mit innerer Notwendigkeit auf die Tat, sobald deren ethischer Unwert empfunden wird. Diese *Notwendigkeit* und *Unentrinnbarkeit* — die Alten charakterisierten sie in dem mythologischen Bilde der verfolgenden Erinnyen — macht das Schuldbewußtsein zu einem Zeugnis der Selbstbestimmung von noch ganz anderem Gewicht als Verantwortung und Zurechnung. Hier spricht etwas Urwüchsiges, Unverfälschbares aus der Tiefe des Menschenwesens hervor unmittelbar zum sittlichen Bewußtsein, etwas, worüber der Mensch nicht Macht hat.

Der metaphysische Sinn dieser Erscheinung aber liegt in ihrer Bezogenheit auf reale Selbstbestimmung. Denn „*Schuld*" bedeutet Urheberschaft, und zwar nicht die einer leitenden Macht über oder hinter der Person, sondern ausschließlich *Urheberschaft der Person selbst*. Darum ist Schuldbewußtsein eindeutig *auf Selbstbestimmung der Person bezogen*. Das anklagende Gewissen ist das Bewußtsein dieser Urheberschaft — in Synthese mit dem gleichzeitigen Bewußtsein der Wertwidrigkeit. Aus dieser Synthese hört man den Widerstreit noch deutlich heraus: das eben widerstreitet dem Selbstgefühl der Person, sich selbst in seiner Urheberschaft als wertwidrig zu erkennen — sich mit dem eigenen sittlichen Sein zur Tat zu bekennen und sie gleichzeitig zu verwerfen, also zugleich für sich selbst einzustehen und wider sich selbst aufzustehen.

Hier liegt eine Tatsache des sittlichen Lebens vor, die jede natürliche Neigung des Menschen auf den Kopf stellt. So scheidet die Möglichkeit subjektiver Verfälschung des Phänomens hier endgültig aus. Niemand wird sich Schuld aufladen, solange er dem irgend entgehen kann, solange etwa er sich sagen kann, die Sache sei nicht so schlimm, oder er sei nicht der Urheber. *Widerwillig nimmt der Schuldige die Last auf sich*. Das ist schon ein tiefer Unterschied gegen das Verantwortungsphänomen. Gibt es doch eine Verantwortungsfreudigkeit, ja ein wahres Hochgefühl des Verantwortlichseins! Aber Freudigkeit oder Hochgefühl des Schuldigseins ist ein Widersinn.

Man führe dagegen nicht an, daß es doch auch einen Willen zur Schuld gibt. Diesen Willen gibt es freilich, und er ist eine der erstaunlichsten Erscheinungen des sittlichen Lebens (vgl. Kap. 36. f.). Aber er spricht nicht wider, sondern für die Realität der Freiheit im Wesen der

Digitized by Google

Person, stimmt also mit dem, was aus ihm folgt, genau zum Phänomen des Schuldgefühls. Denn er ist nicht Wille zur Schuld um der Schuld willen, sondern zum Tragen der Schuld um der Freiheit willen. Wer Schuld auf sich geladen hat, kann sie nur um den Preis der eigenen autonomen Person von sich abwälzen. Diesen Preis wiegt die Entbindung von der Schuld nicht auf. Träger der Schuld ist ja eben die Person, und alle Entlastung von ihr hat nur Sinn als Entlastung der Person. Gibt aber die Person ihre Autonomie mit preis, so gibt sie sich selbst preis. Das entlastete Wesen ist dann nicht mehr das volle Menschenwesen, nicht mehr die vollwertige Person. Das ist der metaphysische Grund des Willens zur Schuld. Erhebt sich also der Schuldige bis zum Hochgefühl im Tragen der Schuld, so ist dieses letztere vielmehr in Wahrheit ein Hochgefühl der Freiheit. Ein solches ist sinnvoll, weil Freiheit der Person ein Grundwert ist. Und das Eintreten der Person für diesen Grundwert ist im Grunde dasselbe Zeugnis für die Realität sittlicher Freiheit, welches auch im Schuldgefühl selbst mit seiner moralischen Last, im bösen Gewissen, ja in Reue und Verzweiflung des Schuldigen liegt.

b) Die Stärke des Arguments.

Die Stärke des Arguments im Tatsachenkomplex des Schuldbewußtseins überwiegt also in der Tat diejenige von Verantwortung und Zurechnung noch um ein Bedeutendes. Die Paradoxie im belastenden Zeugnis des Menschen wider sich selbst ist dieselbe wie im richtig verstandenen Willen zur Schuld. In beiden Phänomenen erhebt sich das tiefere metaphysische Wesen der Person mit seinem Anspruch auf Unverletzlichkeit gegen die empirische Person mit ihrer Wertverletzung. Das Erscheinen jenes Wesens hinter der empirisch handelnden und irrenden Person ist eben die Erscheinung der Freiheit im Menschen.

Eine evolutionistische Deutung dieser Erscheinung — wie sie an anderen Erscheinungskomplexen immerhin noch einigen Sinn, wenn auch nicht ontologische Haltbarkeit hatte — ist ein von vornherein aussichtsloses Unternehmen. Nicht die Beweislast allein, welche sie nicht tragen kann, sondern der bare innere Widersinn spricht gegen sie. Bei der Verantwortung und Zurechnung ist eine „natürliche" Erklärung aus der Züchtung und dem Überleben des Lebensfähigsten wenigstens ein in sich widerspruchsfreier Gedanke. Denn beide sind auch als habituelle „Täuschungen" noch zweckmäßig. Beim Schuldbewußtsein ist das nicht mehr der Fall. Es hat eine die Person selbst negierende, erdrückende und im extremen Fall geradezu lebensfeindliche Tendenz. Man fördert nicht, sondern hemmt das Leben der Person, wenn man

Digitized by Google

ihr das Schuldbewußtsein erweckt, und zwar so radikal, daß man sie selbst negiert, wenn man es ihr hinterher wieder bestreitet. Die Person zeugt hier wider sich selbst, klagt sich an, widerstrebt ihrem vitalsten Interesse. Wie könnte sie das, wenn nicht ein anderer Grund in ihr selbst dafür vorläge, wenn also nicht in ihr als „Person" ein Etwas von größerem Gewicht wäre, ein ihr Eigentümliches, das diese Negation und Lebensschädigung eben zur Wahrung seiner Integrität forderte?

Ein solches Eigentümliches könnte aber seiner kategorialen Art nach wieder nur ein Unabhängiges, ein erstes Bestimmendes der Person sein, eine Autonomie also — nicht des Prinzips und nicht eines unbewußten Hintergrundes, sondern allein des individuellen sittlichen Bewußtseins. Nur wenn ein höherer innerer Wert, der Wert der Person als solcher, mit dessen Realität ihr sittliches Sein steht und fällt, diese Selbstnegation zu seiner Integrität fordert, wird es erklärlich, wie der Schuldbewußte im höheren Sinne dennoch der ethisch Lebensfähigere ist. Aber eben auch nur der ethisch Lebensfähigere, nicht der im vitalen oder auch nur sozialen Sinne Lebensfähigere. In ihm entfaltet sich dann jene innere und höhere Kraft, die man nur unter dem Gesichtspunkt ethischer Werte als Kraft verstehen kann, die Kraft des sittlichen Grundkönnens der Person.

Dann aber ist die ganze naturalistische Theorie, die so kunstvoll aufgebaut war, in ihr Gegenteil verkehrt. Sie beweist dann wieder einmal das Gegenteil von dem, was sie beweisen sollte. Dann nämlich ist das Schuldbewußtsein weit entfernt Illusion zu sein. Es beruht vielmehr auf wirklicher Schuld, und *der Schuldbewußte ist auch real-ethisch der „Schuldige"*. Der Angelpunkt der Selbstbestimmung in ihm ist aufgedeckt als der Zielpunkt der Selbstzurechnung.

Eine absolute Gewißheit ist freilich auch das nicht; wohl aber eine hypothetische Gewißheit hohen Grades — des höchsten, der innerhalb des ganzen genus hypothetischer Gewißheit metaphysischer Gegenstände, die direkt nicht zur Gegebenheit zu bringen sind, überhaupt möglich ist. Das Phänomen ist hier ganz nahe auf die Sache bezogen. Jener Angelpunkt bleibt auch bei extrem evolutionistischer Deutung ein Angelpunkt, und fällt nicht weg. Er ist dann eben selbst das im Kampf um das moralische Dasein des Menschen sich Durchsetzende. Da er aber inhaltlich, dem Phänomen nach, das Freiheitsbewußtsein bedeutet, so muß er als seiender Kern des personalen Lebens zugleich ontologisch die *reale Freiheit* des sittlichen Bewußtseins bedeuten.

Auch an diesem Argument aber, wie an allen gleichlaufenden, bleibt die Forderung *eines zweiten*, anderslaufenden Erweises bestehen, der die logische Gegeninstanz bilden muß: des Nachweises der *ontologischen Möglichkeit* „solcher" Freiheit. Denn mit der

Digitized by Google

Lösung der Kausalantinomie ist eben nicht „solche" Freiheit, nicht Autonomie der Person, als möglich erwiesen, sondern nur Autonomie des Prinzips in der Person. Ist aber die Autonomie der Person nicht auch ontologisch möglich, so fällt alle noch so hohe hypothetische Gewißheit mit einem Schlage hin.

c) Idealer und realer Wesenskern der Einzelperson.

Vor einem Mißverständnis aber ist hier zu warnen. Es könnte scheinen, daß der Wesenskern der individuellen Person, um dessen Freiheit es sich handelt, nichts anderes sei als der Persönlichkeitswert, das individuelle Ethos, wie es z. B. dem liebenden Blick in der empirischen Persönlichkeit des Geliebten „transparent" erscheint (vgl. Kap. 57. b., und 58. a. und f.). Auch der Persönlichkeitswert gilt mit Recht als eine Art Wesenskern, und auch er ist ein individueller in jeder Einzelperson. Man könnte also denken, daß er es ist, der im Schuldbewußtsein die wirkliche Persönlichkeit anklagt, sofern sie ihm nicht entspricht. Er würde dann sich selbst bejahen, indem er sie verneinte. Das paßte zu seinem Wesen insofern ganz wohl, als das antinomische Verhältnis zwischen ihm und ihr ohnehin besteht. Die wirkliche Persönlichkeit aber wäre es, die ihm obendrein noch Recht gäbe in seiner wider sie gerichteten Anklage, weil sie im Grunde sich mit ihm tiefer identisch fühlt — trotz ihres Abweichens von ihm — als mit ihren eigenen empirischen Neigungen.

Das könnte allenfalls stimmen, wenn der Persönlichkeitswert nicht ein bloß ideales Gebilde wäre. Denn sittliche Freiheit ist eine durchaus reale Macht in der lebenden Person, keineswegs bloß Wert, bloß Idee. Freilich handelt es sich in beiden um einen Wesenskern der Einzelperson. Aber wie Werte überhaupt von sich aus nur ideales Ansichsein haben und auf ihre Realisation immer erst von anderer Seite warten müssen, so ist auch der Persönlichkeitswert durchaus nur idealer Wesenskern. Wie aber Selbstbestimmung, Verantwortung, Zurechnung und Schuldbewußtsein Realphänomene sind, so muß auch die Freiheit der Person, sofern sie deren Grundlage ist, realer Wesenskern der Person sein.

Dazu kommt noch ein Zweites. Alle sittlichen Werte sind schon auf Freiheit bezogen. Sie können also mit der Freiheit niemals zusammenfallen. Ethische Freiheit ist Selbstbestimmung nicht nur gegenüber dem Naturgeschehen, sondern gerade auch gegenüber der Sollens-Forderung der Werte; also auch *gegenüber der des Persönlichkeitswertes*. Gehört es doch geradezu zum Wesen des letzteren, daß er nicht ohne weiteres das Bestimmende im Verhalten der Person ist, sondern von ihr ebensowohl erfüllt als verfehlt werden kann. Die empirische reale Persönlichkeit also hat gerade ihm gegenüber noch die

Digitized by Google

Freiheit des Für und Wider. Ihre Freiheit ist etwas grundsätzlich anderes als er.

Dasjenige, was als Gewissen seine anklagende Stimme wider den Menschen erhebt, ist somit nicht sein ideales Ethos, sondern eine von diesem verschiedene reale Macht in ihm; eine Macht freilich, die unter Wertgesichtspunkten richtet — und daher gelegentlich wohl auch unter dem Gesichtspunkt des Persönlichkeitswertes —, aber selbst nicht mit ihnen zusammenfällt. Es ist eine reale Instanz im Menschen, die sich hier für den Anspruch der Werte einsetzt. Und es ist ein ebenso Reales in ihm, das sich von der Anklage getroffen sieht. Die Verfehlung nämlich ist freilich eine solche gegen Werte; dasjenige aber, das die Verfehlung begeht, und dasjenige, das dagegen im Namen der verletzten Werte aufsteht, ist beides nicht axiologischer, sondern ontologischer Natur. So ist es zu verstehen, daß der Mensch weder als Handelnder und Irrender noch auch als Träger der Schuld ideale Persönlichkeit ist.

Dennoch gibt es einen Punkt, in dem der ideale und der reale Wesenskern der Person, der Persönlichkeitswert und die persönliche Freiheit, aufs engste zusammenhängen. Aber dieser Punkt gehört bereits in einen anderen Zusammenhang und muß gesondert diskutiert werden.

79. Kapitel. Ergänzende Tatsachengruppen.

Die besprochenen drei Tatsachengruppen sind für das Freiheitsproblem die zentralen und haben immer als zentral gegolten. Aber sie sind nicht die einzigen, aus denen sich argumentieren läßt. Die ethische Wirklichkeit ist noch voll von anderen Phänomenen, die ebenso bestimmt auf Freiheit bezogen sind und deswegen auch einiges Gewicht als Argument haben. Diese Phänomene sind nur weniger zentral und als Argumente weniger stark. Es ist aber nicht so, daß sie auf jene reduzierbar wären. Sie sind durchaus selbständig. Deswegen verdienen sie in gewisser Auswahl hier eine Erwähnung.

So gibt es z. B. ein sittliches Gefühl der Würdigkeit und Unwürdigkeit — etwa ein Glück zu genießen, etwas Bedeutsames zu erleben, Liebe, Vertrauen, Freundschaft zu erfahren, oder auch nur ein äußeres Gut zu besitzen. Dieses Würdigkeitsgefühl ist im sittlich Gereiften am differenziertesten in bezug auf die eigene Person, erstreckt sich aber ebenso grundsätzlich, wenn auch nicht ebenso treffsicher, auf fremde Personen. Dabei ist es ein vollständig unmittelbares, aller Reflexion vorausgehendes. Es zeugt von der elementaren Anforderung des sittlichen Gefühls an die Person, dem ihr sich darbietenden Wertvollen einen

Digitized by Google

Gegenhalt im eigenen sittlichen Sein darzubieten, gewissermaßen ein Wertgleichgewicht herzustellen. Diese Anforderung wäre sinnlos, wenn nicht die Person solch eines eigenartigen, selbständigen Wertgehalts fähig, ja seiner mächtig wäre. Die Bedingung der Trägerschaft von Personwerten ist aber die Freiheit, und das ihrer-Mächtigsein ist erst recht die Freiheit der Person. Charakteristischerweise ist dieses Phänomen auch in seiner Umkehrung noch dasselbe. Es gibt ja auch die umgekehrte Anforderung der Person an das Leben, ja — allzumenschlicherweise — an das Geschick, daß dem Würdigen Wertvolles zuteil werde im Maße seiner Würdigkeit. Diese Anforderung kann zwar der Mensch nicht erfüllen, und das reale Leben ist gegen sie von sprichwörtlicher Gleichgültigkeit (man denke etwa an die Sonne, die da über Gerechte und Ungerechte scheinet); dennoch ist sie gerade unbeirrbar tief im sittlichen Gefühl verwurzelt und darf vielleicht als die populärste aller Erscheinungsformen des sittlichen Bewußtseins gelten. Ein menschliches Fühlen, das keine Genugtuung am Glück des Unschuldigen oder Hochverdienten, keine Empörung beim Triumph des Verworfenen empfindet, gilt mit Recht als moralisch pervers. Hier liegt auch die subjektive und als solche berechtigte Wurzel alles Eudämonismus. Denn nicht auf die Erfüllung der Forderung kommt es hier an, sondern auf den Sinn der spontanen Forderung selbst. Wie denn das menschliche Eudämoniepostulat nicht einfach eine gemeinmenschliche Utopie ist, sondern als Ausblick auch noch in der kritischsten Ethik seinen Platz behauptet.

Ebenso spiegelt sich die Freiheit der Person in Vergeltung, Rache, Strafe, Belohnung und allem, was dem verwandt ist. Nicht um das Recht, zu strafen, handelt es sich hier, so wenig als um die vieldiskutierte „Verwerflichkeit" der Rache, oder gar um die moralische Zweideutigkeit des Wirkens durch Belohnung. Es handelt sich einfach um den Sinn dieser Phänomene selbst, unabhängig von moralischem Wert und Unwert. Und da ist es wieder evident, daß sie sich auf einen realen Kern der Person beziehen, der als autonomer Urheber genommen wird und dem als solchem vergolten wird. Gibt es einen solchen nicht, hat die Person keine reale Freiheit, so sind Vergeltung, Rache, Strafe nicht nur sittlich anfechtbar, sondern schlechterdings sinnlos, reine Scheinphänomene. Letzteres in buchstäblichem Sinne: Rache ist dann gar nicht Rache, sondern ein tragisches Mißverständnis, Strafe gar nicht Strafe, sondern nichts als ein überflüssiges Übel in der Welt.

Ähnlich ist es mit allem Dominieren, Herrschen der Person, ja mit Herrschsucht und Hochmut. Hier liegt ein eminent spontanes Verhältnis zu anderen Personen vor. Es ist nicht die blinde Gewalt einer „stoßenden" Kraft, sondern die sehende einer Initiative, die sich darin dokumentiert,

Digitized by Google

daß sie fremde Initiative grundsätzlich verneint, unterwirft, ihr Recht an sich reißt. Der Sinn von Herrschsucht und Hochmut ist im Grunde nicht die Wertanmaßung der Person, sondern ihre Freiheitsanmaßung. Daher die Verletzung fremder Freiheit. Der Hochmütige ist als solcher nicht eitel, kann doch der Eitle auch unterwürfig sein. Wie in der Demut kein Unterdrücktwerden, sondern spontane Unterordnung ist, so in Hochmut und Herrschsucht spontane Expansion und Freiheitsanmaßung. Hier liegt die Freiheit in ihrem Auswuchs, ihrer Wucherung und Selbstüberhebung direkt im Phänomen zu Tage. D. h. das Phänomen ist ethisch sinnvoll — selbst in seiner Wertwidrigkeit — nur als Erscheinung realer Freiheit.

Das sind Beispiele. Das sittliche Leben zeigt eine Fülle ähnlicher Phänomene. Alle Arten des Verhaltens von Person zu Person, alle eigentlichen Gesinnungen zeigen die gleiche metaphysische Voraussetzung — nämlich in ihrem Zielpunkt. Sie zielen auf die fremde Person ab als auf ein sich selbst bestimmendes, zurechnungsfähiges, verantwortliches Wesen. An Haß und Liebe freilich kann man das nicht so deutlich sehen[1]), wohl aber an Achtung, Verachtung, Ehre, Bewunderung, Mißgunst, Eifersucht; deutlicher noch in Glauben, Vertrauen, Sichverlassen, Versprechen, Zusagen, Raten; aber auch in Mißtrauen, Zweifeln (an jemand), Betrügen, Mißberaten usw.

80. Kapitel. Sollen und Wollen.

a) Die Lücke in der Argumentation.

In aller hypothetischen Argumentation bleibt eine Lücke, die sich niemals aus ihr selbst heraus, sondern nur von anderer Seite her schließen kann. Es gibt in den Wissenschaften Hypothesen, die sich durch Tatsachen bestätigen. Und es gibt andere, deren Gewißheit sich der Abrundung wenigstens nähern läßt. Von beiderlei Art sind metaphysisch-hypothetische Gewißheiten nicht, auch die der persönlichen Freiheit nicht. Hier läßt sich deutlich die Grenze sehen, über die hinaus sich der Gewißheitsgrad nicht erheben läßt. Die Grenze ist gegeben durch die Art der Tatsachen. Über Zurechnung, Verantwortung und Schuldbewußtsein hinaus gibt es keine Tatsachen; reichen diese als Basis des Freiheitsarguments nicht aus, so ist mit den übrigen, weit schwächeren Phänomenen nichts anzufangen.

---

[1]) Woraus folgt, daß Haß und Liebe keineswegs in jeder Beziehung die sachlich orientierenden Gesinnungstypen sind. Wer von ihnen allein (oder vorwiegend) ausgeht, dem passiert es leicht, daß er am Freiheitsproblem vorübersieht. Auch Schelers Unterschätzung der Freiheitsfrage dürfte in solcher Orientierung wurzeln.

Digitized by Google

Nun könnte man meinen, diese selben drei Grundphänomene seien noch nicht erschöpft; wenn man sie einmal psychologisch tiefer oder phänomenologisch genauer erfaßt haben werde, so könne damit die hypothetische Gewißheit der Freiheit noch unbegrenzt steigen, oder gar zur absoluten Gewißheit werden. Aber dem ist nicht so. Diese Phänomene mögen psychologisch, oder selbst real-ethisch, noch vielerlei uns Verborgenes und philosophisch Erarbeitbares enthalten; in der Richtung auf die Freiheit der Person aber können sie niemals etwas anderes als deren Erscheinung geben — man könnte auch sagen ihr phänomenales Sein. Dieses ist zwar durchaus mehr als bloßes „Bewußtsein" der Freiheit — die Phänomene sind real-ethische Tatsachen —, aber sie erheben die reale Freiheit nicht zur Tatsache. Sie erweisen sie immer nur als Bedingung von Tatsachen. Das hat seinen Grund in der Aporie des Phänomens.

Für das, was sie also wirklich leisten, tut die Tiefe ihrer phänomenologischen Erfassung nichts zur Sache. Das Bedingungsein der Freiheit ist vielmehr offensichtlich in jeder Schicht der realethischen Phänomene das gleiche. Aber von eigentlicher Erfassung des Seins der Freiheit bleibt der Einblick in dieses Bedingungsverhältnis auf allen Stufen des Eindringens gleich fern. Eine Täuschung über diese Sachlage ist natürlich auf jeder Stufe möglich. Aber sie ist überall die gleiche Verwechslung von Phänomen und Sein — ein Fehler, der unabhängig von der Fassung des Phänomenbegriffs überall die gleiche philosophische Naivität ist.

So bleibt die Lücke der Gewißheit selbst im Fortschritt der Einsicht notwendig bestehen. Es ist eine ewige, notwendige Lücke. Und die skeptische Gegenthese ist — wo sie nicht in positive Behauptung und Theorie umschlägt und sich dadurch Blößen gibt — nicht aus den Angeln zu heben.

b) Der Einschlag der Nichtidentität von Sollen und Wollen.

Man sucht also unwillkürlich nach einer weiteren Sicherung der Position. Sie bietet sich dar am Verhältnis von Sollen und Wollen, an welchem die zweite Freiheitsantinomie, und mit ihr fast die ganze Reihe der entwickelten Aporien (Kap. 74. b, 1—5) hängt. Ein neues Argument neben den bereits gebrachten liegt darin freilich nicht. Wohl aber geht von hier eine neue Beleuchtung der Sachlage in diesen Argumenten selbst aus.

Wie es das ewige Desiderat der Erkenntnis ist, durchgehende Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand („Denken und Sein") herzustellen, so ist es der Sinn aller ethischen Anforderung an den Menschen, durchgehende inhaltliche Übereinstimmung von Sollen

Digitized by Google

und Wollen herzustellen. Während dort sich die Vorstellung der realen Sache anpassen muß, ist es hier die Aufgabe des realen persönlichen Willens, sich dem idealen Sein der Werte anzupassen. Es handelt sich also hier um ein sich-Richten des Realen nach dem Idealen.

Vorhanden nun ist die ethisch geforderte Übereinstimmung so wenig wie die theoretisch geforderte. Der Wille ist nicht, wie er sein soll, wenigstens nie vollständig. Wäre alles Wollen rein durch das Sollen determiniert, so wäre der Mensch vollkommen und hätte die Aktualität der sittlichen Forderung nicht mehr vor sich, sondern hinter sich. Gerade weil er das nicht ist, besteht für ihn diese Aktualität, das aktuale Sein-sollen.

Die inhaltliche Nichtidentität von Sollen und Wollen als Einschlag der bloß geforderten Identität (Übereinstimmung) — was zusammen eine bloß partiale Identität ergibt (und vielleicht bloß eine minimale) — ist also überaus wesentlich für die Sachlage im ethischen Leben. Sie ist eine ethische Grundtatsache, und zwar eine reale. Die totale Identität dagegen gibt es nur als Perspektive, als Idee — freilich als eine solche, die zugleich Wertcharakter hat und damit aktuell ist im Sinne der Wertaktualität überhaupt.

Hat man die Gegebenheit der Nichtidentität einmal eingesehen, steht man also vor dem gegebenen Auseinanderklaffen von Sollen und Wollen, so ist die Frage die, was für eine Dualität dahinter steckt. Der reale Wille — und das ist nicht der sittlich „reine" — ist bestenfalls zum Teil im Sinne der sittlichen Werte bestimmt, zum Teil aber auch durch ganz andere Faktoren. Denn er ist durchgehend determiniert im Sinne der äußeren und inneren (psychologischen) Unfreiheit. Von dieser Unfreiheit haben wir gesehen, daß sie unbestreitbar vorhanden ist und nicht bezweifelt werden kann, solange man ihren Sinn nicht willkürlich ausdehnt. Der empirische Wille ist immer mitbestimmt durch die äußere und innere Situation mit allen Kausalmomenten, die zu ihr gehören. Tritt nun die Wertdeterminante in diesen Determinationskomplex ein, so liegt in der Heterogeneität zwischen ihr und den Kausalmomenten zweifellos eine Wurzel des Auseinanderklaffens von Sollen und Wollen. Der Wert nämlich determiniert — so weit er überhaupt determiniert — im Sinne des Sollens, die Kausalmomente aber gemeinhin in anderer Richtung. Sie lassen den Wert nicht zur vollen Herrschaft kommen.

Was für eine Gegensätzlichkeit steckt dann aber in der Diskrepanz? Offenbar die allgemeinere Gegensätzlichkeit von Sollen und Sein. Im empirischen Willen begegnen sich axiologische und ontologische Gesetzlichkeit. Erstere in aller natürlichen „Neigung", allem Affekt- und Triebartigen, letztere im Mitsprechen des Wertgefühls. Damit also stünden wir wieder vor der alten Frage, die in der

Digitized by Google

Kausalantinomie aufgerollt und gelöst ist. Darin also kann das Wesen der Sache nicht liegen. Denn in Wirklichkeit stehen wir hier in der zweiten Freiheitsantinomie. Also kann nicht der ganze Grund des Gegensatzes von Sollen und Wollen im Gegensatz von Sollen und Sein liegen. Es muß noch etwas anderes darin stecken.

o) Die Rolle der reinen Wertantinomien und des empirischen Wertkonflikts.

Es liegt freilich nahe, alle sittlichen Konflikte auf den Gegensatz von Naturtendenz und Werttendenz zurückzuführen. Populär ist diese Auffassung im Kantischen Gegensatz von „Pflicht und Neigung" geworden, der freilich noch ein wenig enger ist, aber doch die typische Zuspitzung herausgreift. Fast alle philosophische Ethik hat es sich bisher auf diesem ausgefahrenen Wege bequem gemacht. Blickt man aber auf die Struktur der Werttafel — so weit wir sie heute übersehen — so fällt sofort ein zweiter, ganz anders gearteter Grund der Konflikte in die Augen: die Werte zeigen unter sich bereits eine gewisse Gegensätzlichkeit, die sich bis zu schroff antinomischem Charakter steigern kann.

Die Diskussion der Werttafel auf ihre Gegensätze hin zeigte freilich, wie an allen Wertantinomien die Tendenz zur Synthese besteht. Wenigstens schaut das Wertbewußtsein unwillkürlich überall nach „Wertsynthesen" aus. Da es sie aber keineswegs nach Belieben vollziehen, geschweige denn im Leben praktisch durchführen kann, so bleibt ihm nichts übrig als den Konflikt der Werte auf sich zu nehmen und durch seine Initiative zu entscheiden. Alle solche Entscheidung nun ist notwendig zugleich Werterfüllung und Wertverletzung. Denn nur nach einer Seite kann der Ausschlag gegeben werden, nie nach beiden zugleich. Die Person also wird, im konkreten Falle vor den Wertkonflikt gestellt, notwendig nach einer Seite schuldig — und zwar eben durch ihre Initiative, mit der sie den Ausweg aus dem Konflikt sucht.

Daneben gibt es noch eine andere Art des Konflikts, die nicht durch Wertantinomien in die Situation hineingetragen wird, sondern lediglich durch die Situation selbst gegeben ist. Wenn ich mich scheue die Wahrheit zu sagen, weil ich nicht das im persönlichsten Vertrauen Mitgeteilte preisgeben will, so besteht der Konflikt nicht zwischen den beiden Werten — Wahrhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit — als solchen, sondern ausschließlich in Rücksicht auf den gegebenen Fall. Die beiden Werte selbst widerstreiten einander keineswegs — eher ließe sich sagen, sie fordern einander, weil sie inhaltlich verwandt sind —; aber die Situation ist so beschaffen, daß ich nicht beiden zugleich genügen kann. Konflikte dieser Art — die empirischen Wertkonflikte — sind die gewöhnlichsten im sittlichen Leben.

Digitized by Google

Dieser Gesichtspunkt gewinnt noch an Bedeutung, wenn man in Erwägung zieht, daß alles menschliche Streben schließlich irgendwie auf Werte gerichtet ist, und daß eine Teleologie der Unwerte als solcher überhaupt nicht in der Wesensart des Menschen liegt. Man könnte davon höchstens die ganz triebhaften Tendenzen ausnehmen, wie etwa die passive der Trägheit oder die aktive des aufbrausenden Zornes. Sonst aber, sobald ein Sinnbewußtsein die Tendenz begleitet, ist sie auch schon von einem Wertbewußtsein geleitet.

Auch der moralisch übel Tuende macht hier keine Ausnahme. Wer stiehlt, will ein dingliches Gut besitzen; das Gut als solches nun ist wertvoll, es hat Güterwert, der Besitz aber hat Sachverhaltswert. Sonst würde niemand stehlen. Das macht die Handlung nicht moralisch gut, denn in ihr ist ein weit höherer, ein sittlicher Wert verletzt. Aber eben daran sieht man, daß auch hier durchaus ein empirischer Wertkonflikt vorliegt. Wir pflegen ihn nur nicht mehr als einen solchen anzusehen, weil die Werthöhendifferenz gar zu groß ist, die beiden Seiten des Konflikts also ganz inhomogen erscheinen. Dennoch sieht man gerade am extremen Beispiel deutlich, wie auch hier hinter dem unklaren Gegensatz von „Pflicht und Neigung" ein ganz schlichter und klarer von Wert und Wert steckt. Man braucht den Fall nur so zu wählen, daß der Güterwert sehr hoch liegt, der bei seiner Verfolgung verletzte sittliche Wert aber verschwindend gering wird, die Verfehlung als geringfügig empfunden wird — was subjektiv im Bewußtsein des sich Vergehenden wohl meist der Fall ist — so tritt der empirische Konfliktcharakter sofort deutlich in die Erscheinung.

d) Die Rolle der Persönlichkeitswerte als Basis der Freiheit.

Zieht man die Konsequenz aus dieser Sachlage, so erweist sich, daß der Gegensatz von Sein und Sollen (oder Naturdetermination und Wertdetermination) nur ein untergeordneter ist. Neben ihm in voller Greifbarkeit und Selbständigkeit steht der von Sollen und Sollen. Denn da jeder Wert sein ihm eigentümliches Seinsollen hat, so steckt in jedem, auch dem empirischen (situationsbedingten) Konflikt von Wert und Wert — und sei es auch der trivialste — ein unverwischbarer Sollenskonflikt. Das ist es, was dem Gegensatz von Sollen und Wollen erst seine Bedeutung gibt. Der sittliche Konflikt ist nicht onto-ethischer Natur, sondern intra-ethischer: das, was das Wollen von seinem Sollen ablenkt, ist selbst ein Sollen. Denn der Werte sind viele, und die Situationen des Lebens sind von der Art, daß nicht alle in ihnen tangierten Werte zugleich zu ihrem Recht kommen können.

Digitized by Google

Scheint es nun deutlich, daß das Verhältnis von Sollen und Wollen — und damit die Frage der persönlichen Freiheit — von hier aus Licht gewinnt, so wird das geradezu in die Augen springend, wenn man hinzunimmt, daß die Werttafel nicht nur allgemeine Werte, sondern auch solche enthält, die nur für ein einziges Individuum aktuelles Seinsollen haben. Es gibt auch *Persönlichkeitswerte*. Und wenn diese sich auch nicht als Zwecke vor die menschliche Handlung spannen lassen, so haben sie doch zweifellos eine seligierend mitsprechende Stimme im menschlichen Verhalten. Und auf letztere gerade kommt es doch an, wo es sich um Entscheidung und Stellungnahme handelt.

Hier ist der Punkt, in welchem das reale Wollen, welches ja immer individuell ist, aus dem Quell seiner Besonderheit als einem eigenen Prinzip noch ein Plus an Determination erhält. Es gibt ein *individuelles Seinsollen*, das ebenso rein ideal und absolut ist wie das allgemeine und mit diesem überall da in Konflikt tritt, wo es zugleich mit ihm seine Forderung erhebt. Letzteres aber muß, eben weil alles Wollen und Verhalten ein individuelles ist, von Rechts wegen immer der Fall sein.

Das ändert die Sachlage wiederum in einem wesentlichen Punkt. Bisher sah es so aus, als müßte alles Wollen, wo es in Gegensatz zum reinen Sollen steht, diesem gegenüber Unrecht behalten. So ist es, wenn man bloße Neigungen, Triebe oder „Affekte" hinter seiner Abweichung vom Sollen erblickt. So ist es aber auch noch, wenn ein Wertkonflikt dahinter steht, in welchem der niedere Wert das Wollen vom Höheren ablenkt, wenn z. B. die Leidenschaft des Habenwollens (einer an sich wertvollen Sache) den Rechtlichkeitssinn verdunkelt. Anders aber, wenn der Persönlichkeitswert seligierend im Wollen mitspricht. Auch er lenkt dann das Wollen von der gradlinigen Verfolgung eines allgemeinen Seinsollenden (etwa der Rechtlichkeit) ab; aber er lenkt es nicht notwendig „nach unten" ab, er *kann es auch „nach oben" ablenken*. Persönlichkeitswerte sind dem ganzen genus nach die höheren Werte. Die allgemeinen Werte also sind wohl die „stärkeren" und dürfen insofern unbedingtere Folge beanspruchen; aber die höhere Erfüllung des Menschentums liegt nicht in ihrer Richtung, sondern in der der Persönlichkeitswerte. Hier neigt sich also der Konflikt von Sollen und Wollen — sofern das erstere nur im Sinne der allgemeinen Werte verstanden wird, und das ist die gangbare Auffassung — deutlich zugunsten des Wollens.

Hier handelt es sich um eine grundlegende Gewichtsverschiebung im ethischen Problem. Es verlohnt sich wohl, das in breiterer Perspektive ins Auge zu fassen. Die Alleinherrschaft der allgemeinen Werte führt sich selbst ad absurdum. Gäbe es nur allgemeines Sollen, so

Digitized by Google

müßte die Allgemeinheit irgendwie im Wesen des Sollens und der Werte liegen, und alle ethische Individuation müßte nichtseinsollend, oder doch sollensindifferent sein, entweder böse oder weder gut noch böse. Damit kommt man unfehlbar auf jene alte Metaphysik heraus, die seit Plotin so viele Theorien beherrscht hat, wonach das Individuum ethisch nur ein Kompromiß ist. Es ist notwendig, um überhaupt das Prinzip real werden zu lassen; denn real werden kann es nur an realen Akten einer Einzelperson. Aber die Notwendigkeit des Individuums ist etwas Unheilvolles, ein Fluch; denn sie reißt das Prinzip aus seiner Höhe herab, trägt die „Materie" in die Reinheit der „Form" hinein und verdunkelt diese. So entsteht die Unvollkommenheit, der Abstieg.

In dieser altehrwürdigen Metaphysik liegt eine tiefe Verkennung des Individuellen, nicht nur als Wert, sondern auch als ethische Macht und als Träger der Freiheit. Ja, hier liegt eine tiefe Wurzel der Tendenz, dem Individuum die Freiheit abzusprechen, wie sie in zahlreichen Vorsehungs- und Prädestinationstheorien vorliegt.

Hierbei wird nicht nur das Sein des Menschen, das immer ein individuelles ist, entwertet und seine Erhebung zu Reinheit und Freiheit in ein übermenschliches Allgemeines verlegt, zu welchem der Mensch „zurückkehren" soll, sondern auch der ganze ethische Konflikt und der Gegensatz von Sollen und Wollen ist veräußerlicht, ist zum Gegensatz von Materie und Prinzip herabgesetzt — wobei es im Grunde gleichgültig ist, ob dann die Materie ihrerseits als indifferente „Natur" oder als „Böses" gefaßt wird.

Diese Auffassung mit der Lösung „das Individuum ist nichtseinsollend", die noch in vielen heutigen ethischen Theorien versteckt fortlebt, lehrt eine vollkommen falsche Ethik des Individuums — falsch, weil den einsichtigen Werttatsachen nicht entsprechend. Es gibt ganz offenkundig Individualwerte, und zwar keineswegs an Personen allein; an Personen nur sind sie ethisch eminent bedeutsam. Die Entwertung des Individuellen ist eine heillose Wertverirrung des Menschen. In Wahrheit liegt es ja umgekehrt: das Individuelle ist keine Erniedrigung, kein Abstieg, kein Kompromiß, sondern gerade eine Erhöhung, ein Aufstieg, eine Steigerung zur höheren Form, auch gerade zum höheren und strukturell überlegenen Wert. Der Abbruch, der hier den allgemeinen Werten geschieht, ist darum auch kein Wertabbruch, er betrifft nur das Recht des höheren Wertes.

Im Individuum nun eröffnet sich der Ausblick auf den reinen Wertkonflikt, und damit auf die Sachlage, die der persönlichen Freiheit zugrunde liegt. An der Basis der sittlichen Konflikte als intra-ethischer, auf Grund derer auch das empirische Wollen in seinem Gegensatz zum

Digitized by Google

Sollen, ja in seiner Verfehlung des Sollens, noch selbst einen Sollenshintergrund hat, liegt die Wurzel der Freiheit. Nicht als wäre das vom Persönlichkeitswert seligierte Wollen schon als solches ein freies; wohl aber ist die axiologische Gegensätzlichkeit der Determinanten in ihm die Bedingung möglicher Freiheit. Nur wo Wert gegen Wert steht — und zwar Werte vergleichbarer Höhenlage —, kommt die Aktualität eigentlicher Entscheidung in Frage. Jede Verkennung dieses Sachverhalts veräußerlicht das Gut der ethischen Probleme, wie sie in den realen Situationskonflikten schlechterdings vorliegen, und muß hinterher zu willkürlichen metaphysischen Konstruktionen greifen.

e) Ideale und reale Autonomie der Persönlichkeit.

Der Eigenwert und das absolute Seinsollen des persönlich Individuellen steht anderweitig fest und braucht hier nicht mehr erwiesen zu werden (vgl. Kap. 57). Ebenso darf die durch alle Wertschichten hindurchgehende Antinomie des Allgemeinen und Individuellen, sowie die ihr verwandte der Allheit und des Individuums als erwiesen gelten (vgl. Kap. 34). Hier können daraus einfach die Konsequenzen gezogen werden.

Wenn jeder Eigenwert autonom ist jedem anderen gegenüber, so ist auch der Wert des Individuellen in der Person autonom den allgemeinen Werten gegenüber. Dieser Satz erweist sich als höchst gewichtig, wenn man sich aus der Wertanalyse erinnert, worin der Inhalt von Persönlichkeitswerten besteht. Dort sahen wir, wie sein Inhalt die individuelle Vorzugsordnung der allgemeinen Werte ist, welche sich der absoluten Rangordnung gleichsam überordnet. Im Vorzugsprinzip liegt eben das seligierende Moment; und dieses ist es, was hier zur allgemeinen (absoluten) Rangordnung mit seiner Sondertendenz hinzutritt.

Nun würde man freilich vollkommen irre gehen, wenn man aus diesem seligierenden Moment im Persönlichkeitswert unmittelbar die Willensfreiheit der Person heraushören wollte. Die Verführung liegt darin, daß Selektion eben „Auswahl" ist, und Freiheit unverkennbar — auch noch als positive — etwas vom Charakter der „Wahl" behält. Da hierin andererseits eine Reserve der Persönlichkeit allgemeinen Werten gegenüber liegt und eine solche gerade dem Wollen zukommen muß, sofern es dem Sollen gegenüber autonom ist, so ist die Verführung zur Gleichsetzung von Persönlichkeitswert und persönlicher Freiheit eine wahrhaft irritierende.

Warum dennoch eine Täuschung in solcher Spekulation vorliegt, ist bereits oben gesagt worden (Kap. 78. c.):

1. Der Persönlichkeitswert ist nur idealer Wesenskern der Person, der freie Wille aber muß realer Wesenskern der Person sein. Gerade

Digitized by Google

die empirische Person muß frei sein, denn ihr Verhalten allein unterliegt der Zurechnung und Verantwortung, muß also ihr selbst und nicht der Idee der Persönlichkeit zugerechnet werden.

2. Die reale (empirische) Persönlichkeit ist vom Persönlichkeitswert genau ebensowenig „gezwungen" wie von den allgemeinen Werten. Sie kann ihn ebensosehr verfehlen wie diese, ist also gerade ihm gegenüber ebenso frei wie ihnen gegenüber. Das positive, bestimmende — und in diesem Sinne „seligierende" — Prinzip der Willensentscheidung kann also nicht das des Persönlichkeitswertes sein. Es ergäbe sich sonst der Widersinn, daß ebendasselbe Prinzip, für oder wider welches die Person sich entscheiden müßte, zugleich das Entscheidende in dieser Entscheidung wäre.

3. Schließlich läßt sich jetzt noch hinzufügen, daß eine Freiheit der Person, die in der Herrschaft des Persönlichkeitswertes über sie bestünde, in keinem Falle Freiheit des Bewußtseins, also auch nicht des bewußten und allein zurechnungsfähigen Willens, sein könnte. Denn ein Bewußtsein des eigenen Persönlichkeitswertes gibt es in solcher Unmittelbarkeit nicht. Und wo es sekundär oder reflektiert ein solches Bewußtsein gibt, da ist es immer schon in Gefahr, durch Selbstbespiegelung verfälscht zu sein.

Die Autonomie der Person muß also in etwas anderem als in der idealen Autonomie des Persönlichkeitswertes liegen. Sie kann keine axiologische Autonomie sein, sondern nur eine ontologische. Hier ist der Punkt, in welchem sich das ideale Sein der Werte als ein bloßes Moment in der viel komplexeren ethischen Problemlage erweist. Die Sittlichkeit des Menschen liegt nicht in den Werten als solchen, sondern in der qualitativen Bezogenheit seines realen Verhaltens auf sie. Werte überhaupt — einschließlich der Persönlichkeitswerte — sind nur Bedingungen sittlichen Seins und Nichtseins; sie sind nur das, in Bezug worauf menschliches Verhalten gut oder böse ist, also nur die Maßstäbe, unter die es fällt. Ob es aber den Maßstäben gemäß oder nicht gemäß ist, bleibt Sache einer anderen Instanz. Und diese Instanz ist das eigentlich Metaphysische im menschlichen Ethos, seine rätselhafte, nur den Werten gegenüber in Betracht kommende Seinsweise, die Autonomie der realen Person, die persönliche Freiheit.

f) Freiheit unter dem Gesetz und Freiheit über dem Gesetz.

Zugleich aber ist damit der Punkt erreicht, an dem es überzeugend klar wird, daß es die reale Autonomie der Persönlichkeit neben der idealen und im Gegensatz zu ihr tatsächlich geben muß, ja daß sie vom Sinn der idealen — wie überhaupt vom Sinn der sittlichen Werte —

Digitized by Google

unbedingt vorausgesetzt ist. Hier steht Autonomie gegen Autonomie, und zwar nicht die des Persönlichkeitswertes gegen die der allgemeinen Werte, sondern die der realen Person gegen die der Werte überhaupt, eingerechnet die ihres eigenen Persönlichkeitswertes. Liegt also im Gegensatz der antinomisch gestellten Wertmaterien überhaupt, und speziell in dem der allgemeinen und individuellen Werte, schon eine Antinomie zweier Autonomien, so legt sich über diese im Verhältnis der realen Person zu Werten überhaupt eine zweite, erst recht gewichtige Antinomie zweier Autonomien. Ist jene eine homogene zwischen Wert und Wert, so ist diese eine in sich heterogene zwischen Wert und realer Stellungnahme zum Wert. Schaut das sittliche Wertgefühl inbezug auf jene nach einer Wertsynthese aus, so schaut es inbezug auf diese nach einem ganz anderen Einklang aus, nach einer Inhaltsidentität von Idealem und Realem, von reinem Sollen und empirischem Wollen überhaupt.

In der Herstellung dieser nichtgegebenen Identität — denn der Einschlag der Nichtidentität ist ja gerade mitgegeben — ist das Ideale der festliegende Pol der Beziehung, das Reale aber das Wandelbare, Bewegliche. Die Freiheit im positiven Verstande nun kann nirgends anders als auf Seiten des realen Verhaltens liegen. Der realen Person fällt die Sorge um die geforderte Übereinstimmung zu, ihr also auch die Schuld an der Nichtübereinstimmung. Ihr allein — wenn überhaupt einem Realen — kann es gegeben sein zu wollen, wie sie soll, oder wie sie nicht soll. Die Antinomie der autonomen Werte ist also freilich Voraussetzung der Willensfreiheit, aber nicht in ihr als solcher liegt diese. Die Antinomie von Sollen und Wollen ist nicht Antinomie der Werte, sondern Antinomie von Sollen und real-ethischem Sein der Person.

Wie aktuell diese Problemlage ist, kann man nur ermessen, wenn man ständig im Auge behält, daß es sich hier nicht um konstruierte „ideale Fälle", sondern ohne Unterschied um jeden beliebigen realen Fall handelt. Jede menschliche Handlung, sofern sie aus gegebener Situation mit gegebenem — wenn auch nicht explizite geschautem — Wertkonflikt hervorgeht, ist an ihrem Teil und in den Grenzen ihrer Endlichkeit immer schon eine Entscheidung des Konflikts mit der Tendenz, eine wirkliche Lösung zu sein. Die metaphysische Bedingung, unter der allein das möglich ist, ist die, daß die reale Person nicht nur neben den Werten auch autonom ist, sondern daß sie es auch gerade den Werten gegenüber ist, d. h. daß ihre Autonomie derjenigen der Werte gegenüber die höhere ist. Sie ist es ja, die über den Konflikt der autonomen Werte hinauskommt, aus ihm herausfindet — kraft der Entscheidung, die sie fällt. Wie denn auch sie es ist, welche den Werten be-

Digitized by Google

weglich gegenübersteht und die Anpassung des realen Verhaltens an den einen oder den anderen Wert durch ihre Initiative und durch die Unterordnung des empirisch Gegebenen unter sie allererst zuwege bringt.

So steht ethisch in jeder Situation dreierlei sich gegenüber: der empirische Gehalt der Situation (der äußeren wie der inneren), das Wertverhältnis, das in ihr berührt ist, und das reale Wollen, das den Ausweg sucht. Das Letztere ist es, das dem ersten wie dem zweiten gegenüber die Initiative haben muß. Hat es sie nur dem empirischen Gehalt gegenüber (etwa unter Leitung eines Wertes), so ist es nur im Sinne der Kausalantinomie frei, also nicht persönlich frei. Hat es sie aber auch dem Wertverhältnis gegenüber, d. h. kann es außerdem auch noch zwischen den Sollensrichtungen entscheiden, unter denen es den empirischen Gehalt der Situation sieht, so ist es darüber hinaus auch noch frei im Sinne der Sollensantinomie. Es ist dann auch persönlich frei. Ein solches Wollen hat nicht mehr „Freiheit unter dem Gesetz" (wie die Kantische Formel lautet), sondern Freiheit dem Gesetz gegenüber, also eine Freiheit über dem Gesetz.

Daß es sich in der persönlichen Freiheit um eine Autonomie von kategorial höherem und komplexerem Typus handelt als bei der Autonomie des Prinzips, auch des individuellen, zeigt sich am schärfsten darin, daß beide Autonomien, gegeneinandergehalten, nicht nur ungleichartig dem Ursprung und dem Träger nach, sondern auch ungleichwertig dem eigentlichen Autonomiecharakter nach sind. Das autonome Prinzip, das in inaktueller Idealität auch ohne die Person besteht, ist an der realen Person, sofern es Macht über sie hat, direkt ein Moment der Unfreiheit, bedeutet Heteronomie der Person. Und wenn die Person neben ihrer empirisch realen Kausaldeterminiertheit durch nichts anderes als durch solche „autonome" Prinzipien determiniert wäre, so wäre sie ihrerseits dennoch nichts weniger als ethisch frei, sondern gerade nur um so mehr unfrei. Denn sie wäre vollkommen heteronom determiniert. Das Determinierende wäre nicht Determinante des sittlichen Bewußtseins, sondern eine Determinante über ihm, und jedenfalls außer ihm.

Die Autonomie des Prinzips ist also an sich nicht nur keine Stütze der Freiheit der Person — geschweige denn mit dieser identisch, wie der Kantisch gerichtete Idealismus meint —, sondern als Determinante vielmehr ein Hemmnis ihrer Freiheit. Es liegt im Wesen aller Autonomie, immer nur an demjenigen zu bestehen, worin die Gesetzlichkeit ihren Ursprung hat, nicht aber an dem, was durch sie weiter determiniert wird. Die Naturgesetzlichkeit der Dinge ist an diesen eine autonome, an einem sittlichen Wesen aber ist sie Heteronomie. Werte wiederum sind nicht nur an sich autonom, sondern auch in ihrer Deter-

Digitized by Google

mination des ethisch Realen, nämlich den Naturgesetzen gegenüber. Denn nicht aus diesen stammt ihre Determinationskraft. Aber an der sittlichen Person sind sie dennoch Heteronomie, gerade sofern sie selbst sie bestimmen. Denn der Ursprung dieser Bestimmung liegt nicht in der Person, sondern in ihnen. Erst wenn die Person auch noch ihnen gegenüber einen eigenen Bestimmungsursprung enthält, mit dem sie ihnen gegenübertritt, ist sie als solche auch autonom. Es ist ein eingewurzelter Irrtum, der da meint, Freiheit der Person könne auch bei vollständiger Determiniertheit der Person durch ein höheres Prinzip — sei es nun durch einen Welt-Logos, oder durch göttliche Vorsehung, oder einen Imperativ der reinen Vernunft, oder selbst ein Wertreich — zu Recht bestehen. Die metaphysische Ausschmückung ist gleichgültig, es bleibt doch ein Prinzip, das mit der Person nicht identisch ist. Das allein, und nicht die Art des Prinzips, macht die Heteronomie der Person aus.

Dasselbe, was von den allgemeinen Werten gilt, muß offenbar auch von Persönlichkeitswerten gelten. Daß diese in engerer Beziehung zur Einzelperson stehen, nur für sie ein Seinsollen bedeuten, verschiebt das Verhältnis nicht im mindesten. Die Person hat auch diese Werte und ihr geltendes Seinsollen nicht in sich, sondern außer sich (sei es nun neben oder über sich); sie kann auch hier sowohl erfüllen als verfehlen. Auch vom individuellen Persönlichkeitswert also muß es gelten — so paradox es scheinen mag —, daß er als solcher an der realen Person, sofern er sie zu bestimmen den Anspruch erhebt, ein Moment der Unfreiheit ist. Man mißversteht eben den Sinn der persönlichen Freiheit von Grund aus, wenn man meint, ein der Einzelperson allein geltendes Sollen könne sie schon ausmachen. Es ist umgekehrt: alles, was Sollenscharakter hat, kann ebendeswegen nicht Freiheitscharakter tragen. Denn Freiheit ist das, was sie ist, notwendig dem Sollen gegenüber. Wie der Mensch die allgemeinen Werte nicht schaffen, oder auch nur nach Belieben wählen kann, so kann er sich auch sein individuelles ideales Ethos nicht willkürlich „machen" oder wählen. Er findet es als das seinige vor, nicht anders als er auch andere Werte als für ihn geltende vorfindet. Das Wertgefühl ist hier wie dort empfangend, nicht gebend. So bleibt ihm auch hier nur übrig, den Wert zu erfüllen oder zu verfehlen. Auch ihm gegenüber muß der Mensch sich entscheiden.

Folglich liegt seine Freiheit jedenfalls nicht in seiner Determiniertheit durch den Persönlichkeitswert. Läge sie darin, so wäre sie wiederum bloß Freiheit im Sinne der Kausalantinomie, nicht im Sinne der Sollensantinomie. Sie wäre nur „Freiheit unter dem Gesetz", nicht Freiheit über dem Gesetz.

Digitized by Google

g) Die Antinomie der Autonomien.

Der Satz, daß Autonomie des sittlichen Prinzips an der realen Person ein Moment der Heteronomie ausmacht, ist in sich vollkommen evident, sobald man verstanden hat, daß Autonomie der Person ihr Wesen gerade darin hat, Autonomie gegenüber dem Prinzip zu sein.

Dieser Satz ist zentral für das Verständnis der Kluft, welche zwischen den beiden Arten der Autonomie besteht. Er wird nicht im mindesten dadurch entkräftet, daß auch die Autonomie des Prinzips eine für die Autonomie der Person notwendige Vorbedingung ist. Vermengt man diese beiden Autonomien, so hebt man zugleich mit der Kluft auch das Bedingungsverhältnis auf. Man verwischt damit die Sphärendistanz zwischen Wert und Person, idealem und realem Sein; man konfundiert eben das, auf dessen Gegenüberstellung die Freiheit der Person einzig beruhen kann: Sollen und Wollen. In solcher Konfusion liegt der Grund, warum auch Kant das eigentliche Freiheitsproblem verfehlen mußte. Er suchte den Ursprung des Sollens in eben demselben „reinen" Willen, dessen Freiheit dem Sollen gegenüber in Frage stand. Eine und dieselbe reine praktische Vernunft im Menschen sollte Gesetzgebung und Gesetzeserfüllung zugleich sein. So konnte die erfüllende Instanz der gebenden gegenüber unmöglich frei sein.

Die heillose Verwirrung, die von hier aus in der philosophischen Ethik eingerissen ist, klärt sich erst, wenn man die Kluft zwischen den beiden Autonomien wieder uneingeschränkt anerkennt. Und damit erst steht man vor der maßgebenden Form der zweiten und höheren Freiheitsantinomie: der Antinomie zweier Autonomien.

Diese Einsicht ist philosophisch mehr wert, als sie auf den ersten Blick zu sein scheint. Denn hiermit steht man zugleich vor der Gewißheit, daß die beiden Autonomien, ungeachtet ihres antinomischen Charakters, einander nicht beeinträchtigen. Ihre Koexistenz ist durch das Bedingungsverhältnis gewährleistet. Um dieses einzusehen, ist es gar nicht nötig, daß man die Antinomie zuvor gelöst habe. Es bleibt ja möglich, daß hier eine „echte", d. h. eine unlösbare Antinomie vorliegt. Was der endlichen Einsicht zu vollziehen versagt ist, kann an sich, in der „Sache", sehr wohl vollzogen sein.

Formal aber läßt sich das Schema der Koexistenz sehr wohl geben. Die Überwindung des Widerstreits kann nur darin liegen, daß die eine Autonomie der anderen kategorial übergeordnet ist, sie inhaltlich in sich aufnehmen, sich ihr anpassen und dadurch über sie wegschreiten kann. Ein solches Verhältnis aber ergibt sich von selbst, wenn man die Freiheit der Person, ebenso wie die des Prinzips als „Freiheit im positiven Verstande" erfaßt. Im

Digitized by Google

negativen Verstande wäre sie unmöglich, wäre nicht selbständige Determinante, sondern Unbestimmtheit. Was dem Sinn des freien Willens auch nicht entspräche; denn freier Wille ist nicht unbestimmter Wille.

Die Bindung der Person an eine Reihe ihr äußerer Bedingungen kann sie nicht unfrei machen. Die Freiheit an ihr bedeutet überhaupt nur, daß neben aller Determination durch Kategorien und Werte noch eine dritte da ist, eine der Person selbst eigentümliche Determination. Auch hier eben bedeutet Freiheit durchaus ein Hinzukommen neuer Determination, nicht ein Abreißen vorhandener. Ontologisch also verhält sich die Freiheit der Person zur Autonomie des Prinzips ähnlich wie diese zur kausalen Determination des Menschenwesens. Sie ist auch ein Plus an Determination. Und weil sie dem Typus nach die höhere Determination ist, so ist sie nach den kategorialen Abhängigkeitsgesetzen über der niederen „frei".

Die Antinomie ist hiermit nicht gelöst. Nur das Schema der Lösung ist klargestellt. Die ontologische Untersuchung, die uns noch bevorsteht, wird in die Möglichkeiten eigentlicher Lösung noch weiter einzudringen haben. Wobei sich freilich voraussehen läßt, daß sich ein ganz bestimmtes Resultat nicht wird erzielen lassen. Zunächst kommt es auf die ontologische Lösbarkeit auch nicht an. Was das Schema zeigt, ist bloß dieses, daß die Sachlage im ethischen Tatsachenkomplex — vom Bewußtsein der Selbstbestimmung bis hinauf zum Schuldgefühl — nicht nur persönliche Freiheit voraussetzt und involviert, sondern auch auf der ganzen Linie der Gegebenheiten nichts enthält, was die Sollensantinomie unlösbar machte.

Die Sachlage läßt sich jetzt in Kürze so zusammenfassen. Sollen und Wollen sind mit einem untilgbaren Einschlag von Gegensätzlichkeit gegeben. Analysiert man diese Gegensätzlichkeit auf ihren Ursprung hin, so findet man hinter ihr die axiologischen Antinomien, d. h. eine Antithetik von Sollen und Sollen. Diese nun ist nicht lösbar, so sehr auch das Wertgefühl nach Synthesen ausschaut. Wenigstens kann die Person, vor den Konflikt gestellt, nicht warten, bis sich ihr eine ideale Synthese zeigt. Sie muß von sich aus hier und jetzt die Entscheidung fällen. Da sie nun tatsächlich solche Entscheidung von Stunde zu Stunde fällt, so muß es etwas in ihr geben, was dieses Entscheidens fähig ist — unabhängig von Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit der Entscheidung. Dieses Etwas bleibt dem ganzen Sollenskonflikt als solchem „gegenüber" (transzendent), trägt seine entscheidende Determinante in den Konflikt hinein und erweist sich damit als autonom dem Konflikt gegenüber.

So steht neben der Antinomie von Sollen und Sollen nunmehr eine weitere Antinomie: die zwischen Autonomie des Sollens

Digitized by Google

überhaupt (des Prinzips) und Autonomie der Person. Es ist die Antinomie beider Autonomien. Und nun ist das Verhältnis dieses. Die Antinomie von Sollen und Sollen hat sich als unlösbar erwiesen. Diese Unlösbarkeit aber gerade ist es, was die Antinomie der beiden Autonomien in positivem Sinne lösbar macht. Denn wäre jene lösbar in sich selbst, so bedürfte sie im realen Konfliktfalle der autonomen Entscheidung von anderer Seite her nicht, und die Person bliebe auf den Ausgleich des Konfliktes angewiesen; gäbe sie ihm aber eine andere als die ihm eigentümliche ideale Lösung, so würde sie ihn vergewaltigen. Wäre also jene Antinomie von Sollen und Sollen lösbar, so bliebe die von persönlicher Autonomie und Sollensautonomie unlösbar. Ist aber jene unlösbar, so ist die Koexistenz der beiden Autonomien die einzige Möglichkeit, aus dem Konflikt von Sollen und Sollen herauszugelangen. So liegt in der Unlösbarkeit der einen Antinomie der deutliche Fingerzeig für die Lösung der anderen. Diese andere ist die Sollensantinomie. Ihre Lösung ist damit freilich noch nicht gegeben, durchschaut, verstanden, wohl aber durch die Problemlage gewährleistet.

Schaut man von hier aus auf den Tatsachenkomplex von Verantwortung, Zurechnung und Schuldbewußtsein zurück, so muß man fragen: wieso liegt im Verhältnis von Sollen und Wollen ein neues Argument der Willensfreiheit? Darauf ist zu antworten: jene Argumente wiesen deutlich auf eine Autonomie der Person zurück, in der ein ethisches „Grundkönnen", eine Potenz sui generis liegt; aber sie deckten diese Potenz nicht auf, konnten über ihr Wesen nichts weiter ausmachen. Der Gegensatz von Sollen und Wollen nun wirft in seiner aporetischen Aufrollung ein erstes, wiewohl noch schwankendes Licht auf diesen Punkt. Hier tut sich das Verhältnis der Freiheit zum ethischen Prinzip, zur ganzen Wertsphäre und ihrer idealen Autonomie auf. Es ist ein antinomisches Verhältnis, weit schroffer zugespitzt als das zur Naturgesetzlichkeit. Und das ist das Neue, Erleuchtende in diesem Durchblick. Denn ein antinomisches Gegenglied setzt Selbständigkeit voraus. Das aber ist es, worauf allein es hier im Wesen der Person ankommt. Selbständigkeit eben ist der ganze Sinn der Freiheit im positiven Verstande. Von hier aus gesehen also ist dasjenige Grundkönnen, auf welches Verantwortung und Zurechnung zurückweisen, in der Tat ein metaphysisches Plus an Determination, und zwar ein solches, das die Person — allein unter allen realen Gebilden — sowohl dem Naturgesetz als dem Sollensgesetz gegenüber, also sowohl der ontologischen als auch der axiologischen Determination gegenüber, voraus hat.

Digitized by Google

Gerade das, was in der Werttafel die Verzweiflung des gewissenhaft Suchenden ausmacht — die offenkundige Unmöglichkeit, die Wertkonflikte in einer für das Leben des Menschen erträglichen Weise zu lösen — ist die positive und überraschend bestimmte Lösung der nicht weniger brennenden, den Sinn des Menschenlebens bedrohenden Freiheitsfrage: es ist der stärkste Hinweis, daß hinter den Tatsachenkomplexen von Verantwortung und Zurechnung persönliche Freiheit als reale Macht steht. Der Wertkonflikt kann nicht aus der Werttafel heraus, also auch nicht auf Grund des Wertgefühls gelöst werden. Das heißt aber, er kann überhaupt nicht „gelöst" werden — wenigstens nicht für den Blick des Menschen, der die höchsten Syntheseen schwerlich erfaßt. Aber deswegen kann er doch gegebenenfalls „entschieden" werden — durch einen Machtspruch, durch Initiative, durch das selbständige Vorgehen eines Wesens, welches Verantwortung und Schuld damit auf sich nimmt. Und er wird tatsächlich „entschieden" — in eben dieser Weise, ohne gelöst zu werden, durch den Machtspruch der Person. Entscheiden ist eben nicht Lösen. Könnte der Mensch den Konflikt lösen, d. h. seine axiologisch zureichende Lösung erschauen, so brauchte er vielmehr gar nichts zu entscheiden; er brauchte nur der geschauten Lösung zu folgen. So aber sind die gegebenen Situationen des Lebens nicht. Der Mensch muß sie von Schritt zu Schritt im Leben entscheiden, ohne sie lösen zu können. Er kann sie weder ändern noch vermeiden; er kann nur durchdringen durch sie, kraft seiner Initiative — wenn schon er eben durch diese seine Initiative schuldig wird.

So kommt es, daß überall, wo Personen handeln — ja selbst wo nur innere Stellungnahme das Verhalten ausmacht — tatsächlich Entscheidungen gefällt werden. Die Macht aber, die darin den Machtspruch spricht, muß offenbar eine reale sein; denn sie ist real bestimmend im realen Wollen und Verhalten der realen Person. Der reale Wille der realen Person also muß — wenigstens den in Konflikt stehenden Werten gegenüber — „frei" sein.

Digitized by Google

V. Abschnitt:
Ontologische Möglichkeit persönlicher Freiheit.

81. Kapitel. Autonomie der Person und Determination der Werte.

a) Die Möglichkeitsfrage der persönlichen Freiheit.

Auf Grund der ethischen Argumente darf persönliche Freiheit als ein notwendiges Bestandstück des sittlichen Seins gelten. Da diese Notwendigkeit die eines Realen ist, also ontologische Notwendigkeit, und keineswegs bloß die eines Seinsollenden, so muß sie mit ontologischer Möglichkeit Hand in Hand gehen. Denn im real Wirklichen halten sich Möglichkeit und Notwendigkeit das Gleichgewicht (vgl. Kap. 23. b.). Die Möglichkeit also muß vorhanden sein. Es fragt sich nur, ob sie sich aufzeigen läßt.

Es handelt sich demnach jetzt nicht darum, ob persönliche Freiheit möglich ist, sondern um die schwierigere Frage, wie sie möglich ist. Nun liegt ontologische Möglichkeit nicht wie die logische in bloßer Widerspruchslosigkeit, sondern in der ganzen Reihe realer Bedingungen, die hinter ihr liegen, also recht eigentlich in den „Bedingungen der Möglichkeit". Folglich gilt es, diese Bedingungen aufzuzeigen — ähnlich wie schon die Kantische Lösung der Kausalantinomie die Grundbedingung der Koexistenz von durchgehender Kausalgesetzlichkeit und ethischer Sollensgesetzlichkeit in einem und demselben Wollen aufzeigte. Bei dieser Anforderung ist nun von vornherein einleuchtend, daß sie in solcher Ganzheit nicht erfüllbar ist. Man müßte dazu das metaphysische Wesen der Person bis auf seinen Grund durchschauen können. Es kann sich also nicht darum handeln, die ganze Kette der ontologischen Bedingungen in der Weise zur Überschau zu bringen, daß man aus ihr wirklich einsähe, wie persönliche Freiheit möglich ist. An metaphysischen Gegenständen ist das eine Selbstverständlichkeit. Was sich dagegen in gewissen Grenzen wohl durchführen läßt, das ist die Behebung einzelner besonderer ontologischer Schwierigkeiten, die Aufhellung solcher Punkte, an denen dem Verständnis der Möglichkeit persönlicher Freiheit besondere Hindernisse entgegenstehen.

An solchen Punkten fehlt es nicht. Die in Kap. 74 entwickelten Aporien geben eine ganze Reihe von ihnen an. Diese Aporien harren (bis auf die sechste) im wesentlichen noch ihrer Lösung, wenn auch einzelnes sich an den ethischen Argumenten geklärt hat. Aber über diese

Digitized by Google

Aporien hinaus gibt es noch weitere Fragepunkte, die sich erst im Fortschreiten der Untersuchung zeigen.

„Beweisen" also im strengen Sinne läßt sich die Willensfreiheit auch nach ihrer ontologischen Seite hin nicht. Auch ihre reale Möglichkeit kann nur in den Grenzen hypothetischer Gewißheit erwogen werden. Was hier zu tun übrig bleibt, ist von Rechts wegen noch das wichtigste Stück der Arbeit; in Wirklichkeit aber sind wir mit unserer heutigen Übersicht des Problems weit entfernt diese Arbeit leisten zu können. Nur noch der eine und der andere Schritt zur Klärung der Sachlage läßt sich tun. Wesen und Realität der persönlichen Freiheit bleibt jenseits der Rationalitätsgrenze.

In diesem Sinne bleibt denn tatsächlich wenig genug übrig, was sich tun läßt. Es beschränkt sich auf die Behandlung und Lösung der Aporien, wobei die Hintereinanderschaltung der zweiten und der dritten Freiheitsantinomie überall im Hintergrunde steht und die Lösung erschwert. Außerdem ist es hier wie überall bei metaphysischen Aporien: jede „Lösung" läßt neue Aporien auftauchen.

b) Die dreifache Schichtung der Determinationstypen.

Die Frage, wie Freiheit bestehen kann in einer durchgehend determinierten Welt, ist in der Kausalantinomie nur zur Hälfte gelöst. Denn die Lösung dieser Antinomie zeigt nur, wie neben der Naturgesetzlichkeit noch eine zweite, die Sollensgesetzlichkeit, auftaucht und als kategorial höhere Determination über jener Spielraum hat. Es zeigte sich aber dann, daß dieser Spielraum noch nicht Freiheit der Person ist, weil diese auch noch dem Sollensgesetz „gegenüber" bestehen muß.

Das änderte die Sachlage. Die Determination der ethischen Wirklichkeit ist jetzt nicht nur die durch das Naturgesetz, sondern zugleich die durch das Sollensgesetz. Beide Determinationen wurzeln nicht in der Person, sondern außer ihr; *beide also sind für sie in gleicher Weise Heteronomie.* Dennoch steht die Person offensichtlich unter beiden. Der ungelöste Rest der Frage, der sich in den drei ersten Aporien abwandelt, ist also dieser: wie kann Freiheit der Person bestehen inmitten einer nicht nur naturgesetzlich durchgehend determinierten, sondern darüber hinaus *auch noch sollensgesetzlich determinierten* Welt? Diese Frage ist um so gewichtiger, als sollensgesetzliche Determination aktuell überhaupt nur an einem personalen Wesen in Betracht kommt. Es kann also nicht so sein, daß etwa persönlicher Wille hier die Ausnahme bildete. Umgekehrt: er gerade ist dasjenige in der Welt, in welchem allein die beiden Determinationen aufeinanderstoßen.

Digitized by Google

Die Frage ist auch nicht damit abzutun, daß Sollensgesetzlichkeit ja gar keine ontologisch durchgehend determinierende ist. Es ist wahr, sie determiniert das Reale nur unvollkommen, auch den realen Willen, der allein sich ihr direkt darbietet. Sie hat eben nicht die „Unverbrüchlichkeit" des Seinsgesetzes, die Person ist des „Verbrechens" gegen sie fähig. Aber hier gerade steckt die Frage der persönlichen Freiheit. Denn sofern die Person in ihrem Verhalten durch kein Sollensgesetz determiniert ist, ist sie offenbar durch Naturgesetze determiniert. So wenigstens müßte es sein — nach der Lösung der Kausalantinomie. Diese rechtfertigt nur „Freiheit im positiven Verstande", d. h. nur ein Plus an Determination. Das Plus aber liegt allein in der Herrschaft des Sollensgesetzes neben der des Naturgesetzes über den Menschen. Wie also kann der Mensch dabei auch noch dem Sollensgesetz gegenüber frei sein? Muß er nicht, sobald er diesem gegenüber frei wird, sofort in den Bann der Naturgesetzlichkeit zurückfallen?

Diese Aporie kann sich nur lösen, wenn die Person noch eine dritte Art von Determination in sich enthält, die sie von sich aus mit in die Wagschale der ethischen Wirklichkeit wirft. Dann aber ist die Determination der ethischen Wirklichkeit mit Naturgesetz und Sollensgesetz nicht erschöpft, es tritt noch eine personale Determinante hinzu. Und diese muß es sein, an der die Willensfreiheit hängt. Dann hat auch die Lösung der Kausalantinomie in einem Punkte Unrecht: es kann nicht dabei sein Bewenden haben, daß der Wille nur insofern überkausal determiniert ist, als er unter Sollensgesetzen steht; er muß es auch sein, sofern er neben diesen auch noch durch die eigene, personale Determinante bestimmt ist.

Das Gesamtbild ändert sich damit insofern, als es nicht mehr zwei, sondern drei Determinationstypen sind, die sich hier in einer und derselben ethischen Realität übereinander schichten, im realen Willen, bzw. in jedem realen Verhalten der Person. Von diesen Determinationstypen kennen wir annähernd — wenigstens in ihrer kategorialen Grundstruktur — nur zwei, das Naturgesetz und das Sollensgesetz. Das Prinzip der Person dagegen, sofern es seine eigene Determinante mit in die Wagschale wirft, kennen wir nicht. Und da es keinen anderen Problemzugang zu ihm gibt als die genannten Aporien, so besteht auch keine Aussicht, es von anderer Seite näher kennen zu lernen. Wir müssen mit ihm als einem nicht weiter zurückführbaren Irrationalen rechnen. Was aber aus der Problemlage selbst sichtbar ist, dürfte dieses sein, daß es eine Determinante von wiederum höherem Typus sein muß, nicht nur dem Naturgesetz, sondern auch dem Sollensgesetz gegenüber. Denn dem letzteren gegenüber muß die Person frei sein.

Digitized by Google

Gibt es nun eine solche Determinante, so ist es verständlich, wie sich der „Freiheit unter dem Gesetz" noch eine zweite Freiheit, eine „Freiheit über dem Gesetz" überordnet. Das folgt dann einfach aus den kategorialen Abhängigkeitsgesetzen, nach denen allemal die niedere Determination die „stärkere", die höhere aber ihr gegenüber nichtsdestoweniger „frei" ist, d. h. über ihr als einer „Materie" unbegrenzten Spielraum findet. Das Wesen der persönlichen Freiheit wäre damit zwar nicht erklärt — dazu gehörte auch noch das Verständnis der höheren Determinante selbst —, wohl aber prinzipiell als ontologisch möglich verstanden.

c) Die Finalaporie der Freiheit und ihre Lösung.

Damit dürfte die erste Aporie als gelöst gelten, wenn eben diese Lösung nicht eine weitere Schwierigkeit mit sich brächte.

Diejenige Determination, über welcher die sittliche Person noch Spielraum für eine eigene Determinante haben soll, ist eine zwiefache: die des Naturgesetzes und die der Werte (des Sollens). Die erstere determiniert kausal, die letztere aber determiniert final. Nun beruhte die Lösung der Kausalantinomie auf der Kategorialanalyse eben dieser beiden Determinationstypen. Die Analyse zeigte, wie die innere Beschaffenheit des Kausalnexus dem Hinzutreten anderweitiger, außerkausaler Determinanten tatsächlich keinen Widerstand leistet. Er nimmt sie auf und führt sie als Ursachenketten weiter fort. Darauf beruhte die Möglichkeit finaler Determination im ununterbrochenen Fluß der Kausalreihen. Dieselbe Möglichkeit kommt nun auch hier der neuen persönlichen Determinante zugute. Der Kausalnexus setzt auch ihr kein Hindernis entgegen. Er nimmt sie auf, bezieht sie in sich ein und führt sie als Kausalreihe fort.

Anders der Finalnexus. Hier sind die Resultate des Prozesses als seine Ziele ihm vorgeschrieben. Die Folge davon ist, daß er keine neuen Determinanten von anderer Seite her aufnehmen kann. Er bildet in jedem Stadium ein geschlossenes System von Bestimmungsstücken, das sich fremdem Einfluß widersetzt. Denn jede anderweitig hinzutretende Determinante verschiebt das Ziel selbst, lenkt den Prozeß von ihm ab; sie zerstört also entweder den Finalnexus oder sie wird von ihm zerstört, aufgehoben, rückgängig gemacht. Denn die attraktive Kraft des Zweckes hat die Tendenz, jede Abweichung des Prozesses vom Ziel wieder auszugleichen, den Prozeß wieder in seine vorgegebene Richtung zurückzulenken (vgl. Kap. 69. e.).

Man versteht also wohl, wie sich der Kausaldetermination finale Determinanten überordnen können, aber nicht wie sich der Finaldetermination noch eine weitere Determinante sollte überordnen können.

Digitized by Google

Sie kann hier keinen Spielraum finden. Sie kann nur entweder den Finalnexus zerstören — wenn sie nämlich „stärker" ist als er (was bei einem „höheren" Prinzip ausgeschlossen ist) — oder selbst von ihm zerstört werden. In beiden Fällen ergibt es keine Freiheit dem Sollensprinzip gegenüber. Nun aber ist in der persönlichen Freiheit gerade eine Freiheit gegenüber dem Sollensprinzip gefordert; d. h. es ist Freiheit gegenüber einem bestehenden Finalnexus, und folglich mitten in ihm gefordert. Es scheint also, daß hier etwas Unmögliches gefordert ist.

Es ist leicht zu sehen, daß diese Aporie — man kann sie die Finalaporie der Freiheit nennen — das Bestehen persönlicher Freiheit ernstlich gefährdet. Denn über den unverträglichen Charakter des Finalnexus kann nach den früheren Analysen kein Zweifel sein. Ebensowenig aber auch darüber, daß Werte — wenn überhaupt — so nur final determinieren.

Hier aber gerade — in diesem „wenn überhaupt" — liegt die Lösung. Darf man denn eigentlich sagen, daß Werte (bzw. Sollensprinzipien) den Willen direkt determinieren? Es ist doch vielmehr so, daß sie ihn ebensosehr auch nicht determinieren. Bald folgt der Wille den Zielen, die sie vorzeichnen, bald nicht. Das Sollensgesetz ist nur „Gebot" nicht Zwang. Bestünde hier Notwendigkeit, Unverbrüchlichkeit, wie bei den Seinsgesetzen, so könnte man wohl von einer direkten Determination sprechen, die von den Werten ausginge. Aber eben das besteht nicht. Fragt man also: wie kann positive Autonomie der Person als eigene Determinante neben der Autonomie der Werte bestehen, — so ist zu antworten: sie braucht gar nicht neben ihr als einer realen teleologischen Determination zu bestehen. Autonomie der Werte ist eben nicht ohne weiteres reale Teleologie der Werte; nur die letztere aber würde sich der hinzutretenden personalen Determinante widersetzen. Ob teleologische Determination des Willens durch Werte zustandekommt oder nicht, ist vielmehr allemal erst eine Frage der persönlichen Willensentscheidung selbst. Die Sollenstendenz als solche genügt gar nicht, den Willen zu determinieren. Dazu muß immer noch ein zweiter Faktor hinzukommen. Und dieser eben liegt in der realen Person. Er allein ist es, der den Namen persönlicher Freiheit verdient. Er besteht in der Fähigkeit der Person, den Wert erst zu ihrer Determinante zu machen (sei es als bewußten Zweck, sei es als seligierendes Prinzip), bzw. nicht zu machen, sich für ihn einzusetzen oder nicht.

Von einem durchgehenden Determinismus der Werte (des Sollens) ist also hier überhaupt keine Rede. Ein solcher wäre freilich ein Finaldeterminismus und müßte deshalb auch die Freiheit der Person im

Digitized by Google

positiven Verstande aufheben. Aber es gibt diesen Finaldeterminismus der Welt — auch der ethischen Welt des Menschen — nicht. Deswegen trifft es gar nicht zu, daß die Prozesse dieser Welt auf Ziele festgelegt sind, daß in jedem Prozeßstadium ein „geschlossenes" System von Bestimmungsstücken vorläge, welches jede weitere Determinante ausschlösse; es gibt denjenigen Nexus, der menschlich-persönliche Initiative entweder zerstören oder selbst von ihr zerstört werden müßte, gar nicht; es gibt also auch keine Macht, welche den abgelenkten Prozeß zwangsläufig wieder zurücklenkte. Denn es gibt das Walten der Werte als Zwecke nicht ohne den Einsatz der Person für sie.

Von den Werten allein geht überhaupt kein Determinismus aus — sonst stünde ja die Person unter ihnen wie unter Naturgesetzen —, und zwar weder ein finaler noch sonst einer. Solch ein Determinismus wäre Prädestination. Werte aber als solche prädestinieren nicht, sie zwingen nicht, die Person so wenig als andere reale Wesen. Hier gerade, unter den Werten, besteht — was es sonst nirgends, weder in der Natur noch sonstwo im Realen gibt — ein deutlicher Indeterminismus. Werte haben eben von sich aus nicht die Kraft Reales zu bewegen. Die Kraft kann ihnen erst von anderer Seite kommen, und zwar nur von seiten der realen Person, sofern sie sich für sie einsetzt (vgl. Kap. 19. b, c). Das heißt aber: Werte determinieren wenn überhaupt, so erst mit Hilfe eben derjenigen positiven Instanz, deren Walten sie bedrohen würden, wenn sie direkt determinieren könnten. Diese Instanz ist die Autonomie der Person, sofern sie sich für einen Wert entscheidet. Determination durch Werte also ist in Wahrheit nicht nur kein Hemmnis der persönlichen Freiheit, sondern vielmehr positiv bedingt durch sie.

Das ist der metaphysische Sinn des Satzes, daß der Mensch mit seinem Wertgefühl und seiner Tendenzfähigkeit der Mittler des Sollens im Sein ist. Er ist kraft seiner Freiheit die reale Macht, die allein imstande ist Seinsollendes in Wirklichkeit umzusetzen. Durch ihn hindurch — aber nicht automatisch, sondern unter Anrufung seiner Freiheit — kommt es zur finalen Determination des Realen durch Werte.

Damit aber ist nicht nur die Finalaporie der Freiheit gelöst, sondern auch darüber hinaus ein Argument für das Bestehen persönlicher Freiheit erbracht, das sich ebenbürtig neben das der Verantwortung und Zurechnung stellt. Denn bestünde die vermittelnde Instanz als die Potenz des sich-Einsetzens für einen Wert nicht im Wesen der Person, so gäbe es vielmehr überhaupt keine Determination durch Werte in der Welt. Was der breiten Fülle von Phänomenen, die eben dieses bezeugen, widerspräche.

Digitized by Google

82. Kapitel. Zur Lösung der Sollensantinomie.

a) Der innere Widerstreit im freien Willen als sittlichem Willen.

Die erste Aporie zeigt das Problem noch in einer mehr äußeren Fassung. Dem entspricht ihre Lösbarkeit durch die kategorialen Gesetze, die eben das Schema und die Bedingtheit der Determinantenschichtung betreffen. Das Schichtungsverhältnis, das sich hier aufweisen läßt, ist durchaus die sachliche Grundlage alles weiteren, also auch aller Behandlung der weiteren Aporien. Aber die Problemlage selbst verschiebt sich schon mit der zweiten Aporie ganz wesentlich.

Schon die zweite Aporie nämlich ist eine rein innerliche. Sie wurzelt nicht im Verhältnis der Freiheit zu etwas anderweitigem (wie in der ersten Aporie zum Finalnexus), sondern im inneren Verhältnis ihrer eigenen Bestandteile. Dieses erweist sich als ein widersprechendes. So kommt der Widerstreit in den Freiheitsbegriff selbst hinein. Dasselbe gilt von den drei weiteren Aporien (der 3ten — 5ten); es sind die verschiedenen Kehrseiten der inneren Freiheitsantinomie. Und da letztere in der Stellung zum Sollen liegt, so sind eben diese Aporien die eigentliche Entfaltung der Sollensantinomie.

Das zeigt sich sehr deutlich gleich in der zweiten Aporie. Wie kann der Wille frei sein gegenüber eben demjenigen Prinzip, das ihn doch vielmehr bestimmen soll? Es handelt sich doch um Freiheit des „sittlichen" Willens. Nun ist der Wille aber sittlich nur, sofern er vom Prinzip bestimmt ist und mit seiner Sollensforderung übereinstimmt. Andererseits aber muß er gerade als „sittlicher" Wille dem Prinzip gegenüber die Freiheit des Für und Wider haben. Das bedeutet aber, daß er nicht vom Prinzip bestimmt sein darf. Es liegt also im Wesen des „sittlichen" Willens, zugleich bestimmt und nicht bestimmt durch das Prinzip zu sein!

Das ist eine rein innere Aporie. Sie ist gleichgültig gegen die Determinationsweise des Prinzips. Im Wesen des „sittlich freien Willens" liegt beides: „sittlicher Wille", d. h. vom Prinzip bestimmter Wille zu sein, und „freier Wille", d. h. ein solcher Wille zu sein, der sich für oder wider das Prinzip erst noch entscheiden kann. In dieser Aporie kommt der antinomische Charakter deutlich zum Vorschein. Es scheint, daß sich hier entweder der Sinn des Sollens oder der Sinn der Freiheit aufhebt. Der Freiheit tritt im Sollen Unfreiheit, dem Sollen in der Freiheit ein Nichtsollen entgegen. Das Spiegelbild dieser Freiheitsantinomie erscheint daher am Sollen als Sollensantinomie. Das Sollen nämlich ist auf Freiheit schon bezogen, wie denn die Werte, deren Anforderung an die Person es ausdrückt, ihrem Wesen nach nur Werte freier Personen sind. Dasselbe Sollen also, das mit

Digitized by Google

seiner Determinationstendenz die Freiheit aufhebt, setzt in seinem eigenen Wesen schon die Freiheit voraus. Hebt es also mit seiner eigenen Tendenz seine eigene Bedingung — und damit sich selbst — auf?

b) Auflösung des Widerstreites. Aufdeckung der Äquivokationen.

An dieser Aporie ist deutlich durchfühlbar, daß in ihr irgendein grundwesentlicher Punkt verfehlt sein muß. Wo aber liegt er? Formal stimmen die beiden Seiten der Antinomie. Aus ihnen ist der Schlüssel des Rätsels nicht zu gewinnen.

Der Schlüssel liegt in der Lösung der ersten Aporie. Die Person muß neben der Naturdetermination und der Sollensdetermination noch eine dritte, beiden heterogene Determinante in sich tragen. Und diese muß es sein, durch deren Einsetzen die Sollensdetermination erst bestenfalls zustande kommt. Also nicht einer bereits vollzogenen Determination durch das Sollen tritt die Freiheit der Person gegenüber, sondern der unvollzogenen, dem bloßen Anspruch, *der reinen Forderung als solcher*. Und sofern überhaupt der Anspruch erfüllt wird, wird er es nur durch sie. Die Initiative der Person ist nicht eine Funktion der sich in die Wirklichkeit hinein durchsetzenden Werte, sondern umgekehrt, *die Verwirklichung der Werte ist ihrerseits eine Funktion der persönlichen Initiative*. Von den Werten selbst aus gibt es keine Verwirklichung, sondern nur von der sich für sie einsetzenden Person aus. Und dieses sich-Einsetzen geschieht nicht unter dem Zwang der Werte, sondern nach eigener Maßgabe der Person.

Hat man dieses im Auge, so löst sich die zweite Aporie von selbst. Es ist nicht wahr, daß es im Wesen des „sittlichen" Willens liege, zugleich bestimmt und nicht bestimmt durch das Prinzip zu sein. Hier liegt eine *Äquivokation* im Begriff des „sittlichen" Willens vor. Einmal ist darunter der „sittlich gute" Wille verstanden, das anderemal der Wille überhaupt, sofern er guter oder böser sein kann. Denn sittliche Wertqualitäten können nur einem spezifischen, und in diesem Sinne „sittlichen" Träger zukommen; das Spezifikum aber ist gerade die Freiheit. Im ersteren Sinne also ist der Wille *vom Prinzip determiniert* und deswegen „guter Wille"; im letzteren Sinne ist er aber *nicht von ihm determiniert*, sondern hat Spielraum ihm gegenüber, sich von ihm bestimmen zu lassen oder nicht; und in diesem Sinne ist er „freier Wille". Freilich ist auch der „gute Wille" freier Wille, aber nicht sofern er vom Prinzip als einer äußeren Macht determiniert ist, sondern sofern er *dem an sich realiter machtlosen Prinzip seinerseits Macht über sich verleiht* und seine eigene Determination durch das Prinzip erst auf diese Weise

Digitized by Google

zuwege bringt. Dann gehört eben zur Determination durch das Prinzip schon die Determination durch die Person. So kommt es umgekehrt heraus, daß nur der freie Wille sittlicher Wille, und nur der sittliche Wille gut und böse sein kann.

Daß hierbei entweder der Sinn des Sollens oder der Sinn der Freiheit sich aufhebt, ist ein falscher Schein. Hinter diesem wie jenem Sinn steckt derselbe Doppelsinn wie hinter dem „sittlichen" Willen. Unter dem Sollen ist einmal Determination des Willens verstanden, das anderemal dasjenige, was von sich aus nicht determinieren kann. Beides ist richtig, aber es gilt in verschiedenem Sinn. Ersteres ist gegeben, wo freier Wille sich für das Sollensprinzip entscheidet, letzteres wo kein Wille sich dafür entscheidet. Das Prinzip, für sich genommen, ist immer im letzteren Sinne zu verstehen. Reale Determination geht von ihm nur unter dem Zutun freien Willens aus.

Ebenso ist unter „freiem" Willen einmal derjenige Wille verstanden, dem das Für und Wider inbezug auf das Prinzip noch offen steht; das anderemal aber derjenige, der sich für das Prinzip entschieden hat und nun von ihm determiniert ist. So entsteht der Schein, als wäre „freier" Wille zugleich determiniert und nicht determiniert durch das Prinzip. Man vergißt dabei, daß der Wille kein einfacher Akt ist, daß die Entscheidung, die er fällt, nur ein Aktmoment ist, und daß er notwendig nach ihr um eine Determinante reicher ist als vor ihr. Diese Determinante aber ist es, an der der Unterschied hängt. Denn er entscheidet sich eben für oder wider das Prinzip. Diesseits der Entscheidung ist er undeterminiert, jenseits ihrer determiniert durch das Prinzip.

Man darf aber nicht sagen, daß er als determinierter nicht mehr „freier" Wille wäre. Er ist es nur in dem äußerlichen Sinne nicht mehr, daß er sich im gleichen Falle natürlich nicht zum zweitenmal entscheiden kann, d. h. eben nicht mehr „vor" der Entscheidung steht. Er ist aber „frei" noch sehr wohl in dem Sinne, daß die Entscheidung, die er über sich selbst gefällt, eben eine eigene, und nicht vom Prinzip diktierte war. Dieser letztere Sinn der Freiheit erhält sich an ihm durchaus überzeitlich; wofür die unaufhebbare Fortdauer der Verantwortung, des Schuldigseins und des Anspruchs auf Zurechnung das beredteste Zeugnis ablegt.

Daran heben sich auch die letzten Paradoxien der zweiten Aporie auf. Der Freiheit tritt im Sollen keine Unfreiheit entgegen, sondern durchaus nur das Ansinnen, oder gleichsam die Aufforderung zur freien Entscheidung für den Wert. Ebensowenig tritt dem Sollen in der Freiheit der Person ein Nichtsollen entgegen, sondern durchaus nur die Potenz der Person, der Sollensforderung auch ablehnend ent-

Digitized by Google

gegenzutreten. Diese Potenz freilich ist wesentlich. Ohne sie ist auch der Einsatz für den Wert unmöglich. Darum ist es auch falsch, daß das Sollen mit seiner eigenen Tendenz seine eigene Bedingung aufhebe. Die Bedingung des Sollens — nicht freilich des reinen Seinsollens, wohl aber des an eine Person sich wendenden Tunsollens — ist allerdings die Freiheit der Person. Aber diese wird in der Determinationstendenz des Sollens nicht aufgehoben. Sie erhält sich ja vielmehr selbst dort, wo das Prinzip den Willen wirklich determiniert. Denn die Tendenz des Prinzips ist es eben nicht, was die Determination zuwege bringt, sondern die Entscheidung des Willens kraft seiner ihm eigenen Determinante. Das Prinzip also hebt mit seiner Determinationstendenz die Freiheit der Person so wenig auf, daß es vielmehr mit eben jener Tendenz auf sie angewiesen ist.

c) Der Widerstreit der beiden Momente im Wesen der sittlichen Freiheit.

Nach der Wendung, die das Freiheitsproblem in der Behandlung der Kausalantinomie genommen hat, ist Freiheit in einer schon durchgehend determinierten Welt nur als positive, niemals als negative, möglich, d. h. nur als ein Plus an Determination, nicht als ein Minus. Die Lösung der ersten Aporie hat gezeigt, wie einem solchen Plus auch oberhalb der Sollensdetermination nichts im Wege steht, sofern die letztere keine unmittelbar real determinierende Macht ist. Nach der Kausalantinomie nun muß die außerkausale Determinante im Sollensprinzip liegen. Dagegen verlangt die neue, von der Sollensantinomie geschaffene Problemlage eine Freiheit des Willens auch diesem Prinzip gegenüber. Damit wird das Prinzip als maßgebende Determinante wieder aufgehoben; hier wird also gerade das aufgehoben, wodurch die Kausalantinomie lösbar wurde. Dann muß entweder die Lösung der Kausalantinomie oder die Freiheit dem Prinzip gegenüber ein Irrtum sein. Der Sinn der Sollensantinomie tritt in Widerstreit zur Lösung der Kausalantinomie. Ist nämlich der Wille durch das sittliche Prinzip determiniert, so ist er diesem Prinzip gegenüber unfrei; ist er aber nicht durch das Prinzip determiniert, so ist er dem Kausalnexus gegenüber unfrei. Unfrei also ist er in beiden Fällen.

Das ist die Aufrollung der dritten Aporie. Sie ist nicht einfach eine Abwandlung der zweiten; dennoch läßt sich leicht sehen, daß sie sich mit demselben Schlüssel wie jene muß lösen lassen. Aber nicht darauf liegt hier das Problemgewicht, sondern auf einer neuen antinomischen Zuspitzung, die nicht mehr die Züge der Sollensantinomie, sondern die einer neuen, der dritten Freiheitsantinomie, zeigt. Diese wurde (in Kap. 74. c.) in drei Problemstadien entwickelt. Von

Digitized by Google

diesen liegt das erste in der soeben aufgerollten Aporie enthalten. Denn diese hat auf den Widerstreit der beiden Momente in der Willensfreiheit hinausgeführt: der Freiheit gegenüber dem Kausalnexus und der Freiheit gegenüber dem Sollensprinzip. Der Sinn der zweiten Antinomie scheint die Lösung der ersten aufzuheben; hält man diese gewaltsam fest, so gibt man jene preis, bzw. man macht sie unlösbar. Wird der Wille dem Sittengesetz gegenüber frei, so fällt er in die Knechtschaft des Naturgesetzes zurück; entzieht er sich dieser, so verfällt er der des Sittengesetzes.

Es scheint also in der Art der Schichtung beider Antinomien — in ihrem Hintereinander-Geschaltetsein — zu liegen, daß sie wohl gesondert, aber nicht zusammen lösbar sind. Ihre Lösungen stehen in Widerstreit. Dennoch verlangt es der Sinn der sittlichen Freiheit, daß beide zusammen sich lösen. Denn es ist ein und derselbe Wille, der zugleich dem Naturgesetz und dem Sittengesetz gegenüber frei sein muß.

d) Das Komplementärverhältnis hinter dem scheinbaren Widerstreit.

Es fragt sich zunächst: ist es denn überhaupt wahr, daß nach der Lösung der Kausalantinomie die außerkausale Determinante — in welcher die „positive" Freiheit liegt — durchaus im Sollensprinzip enthalten sein muß? Daß es dort (in der Behandlung der Kausalantinomie) so scheinen mußte, will nichts besagen. Denn dort handelte es sich nur um das Gegenüber von Naturprinzip und Sollensprinzip. Ein Sollensprinzip nun liegt in jedem der sittlichen Werte. Eine Überwindung des allseitigen Gezwungenseins vom Kausalnexus ist also in der Tat schon erreicht, wenn einem Sollensprinzip Spielraum über dem Kausalnexus bleibt. Daß aber die Person, um deren Willen es sich handelt, neben ihrer kausalen Determiniertheit nur durch ein Sollensprinzip determiniert sein könne, ist damit keineswegs gesagt.

Geht nun aus der weiteren Analyse des Verhältnisses von Person und Wert hervor, daß ein Wert als solcher mit seiner idealen Sollensforderung noch keineswegs eine reale Macht für die Person ist, sondern es immer erst durch selbständiges Eintreten der Person mit ihrer realen Wollensfähigkeit für ihn werden kann, so ändert sich eben damit die Sachlage.

Die außerkausale Determinante erweist sich als eine komplexe. In ihr ist eine ideale Sollenskomponente und neben dieser noch eine reale autonome Wollenskomponente. Und erst mit Hilfe der letzteren wird die erstere zu dem, was sie im Sinne der Kausalantinomie sein muß: ein determinierendes Prinzip neben dem Natur-

Digitized by Google

gesetz. Verlangt also die neue, von der Sollensantinomie geschaffene Sachlage eine Freiheit des Willens auch dem Sollensprinzip gegenüber, so wird die neue maßgebende Determinante, die dieses Prinzip dem Kausalnexus gegenüber bedeuten muß, nicht etwa aufgehoben; sie kommt vielmehr gerade als maßgebende, nämlich als real bestimmende Determinante erst durch die Initiative des Willens zustande.

Es wird somit nichts von der Lösung der Kausalantinomie aufgehoben. Der Widerstreit fällt hin. Der Wille braucht, sofern er durch das sittliche Prinzip determiniert ist, ihm gegenüber nicht unfrei zu sein. Denn die Determination bringt er selbst, durch seine Selbstbestimmung, nicht aber das Prinzip von sich aus zuwege. Und umgekehrt, wo er nicht durch das Prinzip determiniert ist (sittlich wertwidrig ist), da braucht er deswegen nicht unter das Kausalgesetz allein zurückzufallen; denn auch die Entscheidung des Willens wider das Prinzip ist seine Selbstbestimmung, und als solche positiv, wenn sie auch hinsichtlich des Prinzips negativ ausfällt. Also nicht unfrei ist der Wille im einen wie im anderen Fall, sondern gerade in beiden frei. Trägt er doch gerade im Verfehlen des Prinzips Verantwortung und Schuld. Überhaupt sieht man an diesem Verhältnis deutlich, wie die Willensfreiheit nicht davon abhängig ist, ob das sittliche Prinzip zur Determination des Willens gelangt oder nicht. Denn das hängt vom Willen ab, und nicht vom Prinzip. Ob er für oder wider das Prinzip entscheidet, steht bei ihm. Dieses „bei ihm Stehen" ist eben seine persönliche Freiheit.

Das Bild, das die Kausalantinomie allein gibt, ist also ein schiefes. Es wird erst durch die Sollensantinomie richtig gestellt. Diese Schiefheit ist der Grund aller Paradoxien der dritten Freiheitsantinomie. Der Gegensatz zwischen den beiden Momenten der sittlichen Freiheit besteht zu Recht, aber er ist gar kein antinomischer, sondern positives, komplexes Korrelationsverhältnis, ja geradezu ein Komplementärverhältnis. Nicht daran hängt die Lösung der Kausalantinomie, daß gerade ein Sollensprinzip (Wert) in den Nexus als heterogene Determinante eingreift, sondern einzig daran, daß überhaupt eine außerkausale Macht im Willen mitbestimmend ist. Im sittlich guten Willen ist es tatsächlich ein Sollensprinzip — im Sinne der Rangordnung, d. h. der höhere sittliche Wert —, im bösen Willen ist es ein niederer Wert, der dem höheren hätte weichen sollen; in beiden Fällen aber ist die reale Kraft der Determination nicht die des Wertes, sondern die der Person.

Dieser Sachverhalt genügt beiden Antinomien zu ihrer einheitlichen Lösung: der Sollensantinomie, sofern der Wille in der

Digitized by Google

Tat eine selbstbestimmende Gegeninstanz zur Sollensforderung ausmacht; der Kausalantinomie aber, sofern er die Hauptlast derjenigen Determinationsfunktion übernimmt, die bei Kant noch dem allgemeinen Sittengesetz zugeschrieben ist.

Hier wird das Komplementärverhältnis der beiden Freiheitsmomente deutlich. Werte können offenbar nicht ohne einen persönlichen Willen determinieren, der sich von sich aus für sie einsetzt — in seiner Selbstbestimmung —; ein Wille aber kann ebensowenig sich selbst bestimmen, ohne die an ihn gerichtete Sollensforderung autonomer Werte vor Augen zu haben und als solche zu empfinden — eine Forderung, der „gegenüber" allein seine Selbstbestimmung den Sinn einer Entscheidung hat. Erst beide Momente zusammen, das objektive ideale und das subjektive reale — die Autonomie des Prinzips und die ihr gegenüber bestehende Autonomie der Person — machen durch dieses ihr eigenartiges Ergänzungsverhältnis (ihr Ineinandergreifen) die außerkausale Determinante aus, welche als „Freiheit im positiven Verstande" die Kausalantinomie löst.

Die Freiheit gegenüber dem Sollensprinzip widerstreitet also so wenig der Freiheit gegenüber dem Kausalgefüge, daß vielmehr diese erst durch jene wirklich zustande kommt. Der Wille fällt durch seine Gegenstellung zum Sittengesetz (bzw. zu den Werten) so wenig in die Knechtschaft des Naturgesetzes zurück, daß er vielmehr erst durch sie sich dieser Knechtschaft entschlägt. Zugleich aber ist er in dieser doppelten Gegenstellung gegen zwei heterogene Gesetzlichkeiten allererst das, was ihn zum sittlichen Willen macht, was er dem Naturgesetz allein gegenüber nie sein könnte: individuell freier Wille. In einseitiger Gegenstellung zum Naturgesetz müßte er der Alleinherrschaft des Sittengesetzes verfallen und damit aufhören sittlicher Wille zu sein.

So ist das Verhältnis von autonomem Prinzip und autonomer Person nicht mehr eine Antinomie, sondern positives Ineinandergreifen, ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis zweier Autonomien. Darin liegt die innere kategoriale Bedingung der Möglichkeit echter sittlicher Freiheit.

e) Das Wiederauftauchen der „negativen" Freiheit in der Sollensantinomie.

Schärfer zugespitzt als die zweite und dritte Aporie ist die vierte. Die Kausalantinomie hat gezeigt, daß Freiheit in einer durchgehend determinierten Welt nur möglich ist als „Freiheit im positiven Verstande". Darüber hinaus hatte die Analyse des traditionellen Begriffs

Digitized by Google

der „negativen Wahlfreiheit" (vgl. Kap. 67. f.) gezeigt, daß diese jedenfalls — auch wenn sie ontologisch möglich wäre — nicht Willensfreiheit wäre. Denn freier Wille ist nicht unbestimmter Wille, sondern eminent bestimmter. In allen bisherigen Erörterungen der persönlichen Freiheit ist denn auch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, daß es sich in ihr um positive Freiheit handle, daß also im Wesen der Person ein weiteres Plus an Determination hinzutrete, und daß damit die Forderung der Kausalantinomie erfüllt sei.

Blickt man dagegen auf die Sollensantinomie, so zeigt sich ein ganz anderes Bild. Freiheit des Willens gegenüber dem Prinzip bedeutet gerade, daß der Wille sowohl für als wider das Prinzip entscheiden kann. Dieses Fürundwiderkönnen ist aber der genaue Begriff der negativen Wahlfreiheit, der bloßen Undeterminiertheit von seiten des Prinzips, kurz der Kantischen „Freiheit im negativen Verstande".

Wie also kann Willensfreiheit, wenn sie dem sittlichen Prinzip gegenüber negative Freiheit ist, zugleich eben diesem Prinzip gegenüber positive Freiheit sein? Hier liegt ein Widerstreit vor zwischen dem, was in ihrem Wesen gefordert, und dem, was in ihr tatsächlich der ganzen Problemlage nach allein möglich ist.

In dieser Aporie wurzelt das zweite Problemstadium der dritten Freiheitsantinomie (vgl. Kap. 74. c.). Wenn es nach der Kausalantinomie nur „Freiheit im positiven Verstande" und nach der Sollensantinomie nur „Freiheit im negativen Verstande" geben kann, so liegt darin ein Widerstreit der beiden Antinomien selbst mitsamt ihrem ganzen Problemgehalt und ihren Lösungsmöglichkeiten. Die Lösung der ersten widerstreitet dem aufgerollten Sinn der zweiten. Rechtfertigt sich nun die persönliche Freiheit, so fällt damit die unpersönliche, die doch ihre Bedingung ist. Was ein Ding der Unmöglichkeit ist. Denn Freiheit dem Prinzip gegenüber müßte vielmehr zugleich mit der Freiheit dem Naturgesetz gegenüber stehen und fallen, eben weil diese ihre Bedingung ist. Das niedere Prinzip trägt das höhere, dieses steht und fällt mit ihm. So folgt es schon aus dem kategorialen Grundgesetz. Hebt das höhere seinerseits das niedere auf, so hebt es sich selbst auf. Dann bleibt überhaupt keine Freiheit übrig.

f) Der Spielraum der „negativen" Freiheit und ihr wahres Verhältnis zur „positiven".

Diese Aporie ist besonderer Aufmerksamkeit wert, weil sie von anderer Art ist als die drei ersten. Es geht nicht an, sie durch das Schichtungsverhältnis der beiden Autonomien zu lösen. Man kann auch das anstößige Auftreten der „negativen Freiheit" nicht einfach weg-

Digitized by Google

demonstrieren, was dafür die Voraussetzung wäre. Denn im Verhältnis des Willens zum Sollen bleibt immer etwas von „Wahlfreiheit" zurück. Vielmehr ist bei der letzteren selbst anzusetzen und zu untersuchen, unter welchen besonderen Umständen sie hier auftritt und mit welchem Recht. Diese Frage ist um so ernster, als in aller naiv-ethischen Einstellung hartnäckig der Einschlag der negativen Freiheit wiederkehrt, wie sehr auch die Kantische Theorie sie eliminiert haben mag. Selbst wenn dieses Wiederkehren auf einem Schein beruhen sollte, so müßte doch immer noch der Schein seinen Grund in der Sachlage haben.

Es besteht zunächst die Möglichkeit, daß auch der Sinn der Kantischen These in der obigen Zuspitzung mißverstanden ist. Was lehrte denn die Sachlage der Kausalantinomie eigentlich von der „Freiheit im negativen Verstande"? Doch nicht, daß sie überhaupt nicht möglich sei! Sondern nur, daß sie in einer bereits durchgehend determinierten Welt nicht möglich ist. Und auch das nur, sofern es sich um Freiheit gegenüber eben derjenigen Gesetzlichkeit handelt, welche die durchgehende Determiniertheit ausmacht. Was aber macht denn im Falle des Willens die durchgehende Determiniertheit der Welt aus, in welcher der Wille als realer steht? Doch nicht das Sollensprinzip, nicht die Werte! Diese sind ja, wie gezeigt wurde, von sich aus überhaupt nicht imstande realiter zu determinieren, weder den Willen noch sonst etwas. Erst der Wille selbst muß ihnen die Macht leihen, die sie selbst nicht haben.

Es bleibt also nur Naturgesetzlichkeit, bzw. das Kausalgesetz, als dasjenige übrig, was diese Welt durchgehend determiniert. Also dem Kausalgesetz gegenüber muß der Wille — wenn anders er überhaupt frei ist — „im positiven Verstande" frei sein. Daß er das nur in seinem eigenartigen Korrelationsverhältnis zu Werten sein kann, ändert hieran nichts. Denn gerade die Werte gehören nicht in das Kausalverhältnis. Wie er also zu den letzteren steht, das ist für seine positive Freiheit dem Kausalgesetz gegenüber vollkommen gleichgültig.

Es folgt also aus der Kausalantinomie nicht, daß er auch den Werten gegenüber nicht „im negativen Verstande" frei sein könnte. Es folgt nur, daß er mit ihnen zusammen eine positive Gesamtdeterminante bilden muß, die er vor dem bloßen Kausalgefüge voraus hat. Wie er aber innerhalb der Gesamtdeterminante sich zu den Werten verhält, das hängt davon ab, „wie" Werte determinieren. Wenn sie die ethische Wirklichkeit, in der der Wille steht, ebenso durchgehend determinierten, wie das Kausalgesetz die Naturwirklichkeit (die ontologische Grundlage auch der ethischen Wirklichkeit), so müßte hier dasselbe Verhältnis wie in der Kausalantinomie wiederkehren, und der Wille könnte ihnen gegenüber gleichfalls nur „im positiven Ver-

Digitized by Google

stande" frei sein. Erinnert man sich aber nun der Tatsache, daß die kategoriale Form derjenigen Determination, die allein von Werten ausgehen kann, der Finalnexus ist (vgl. Kap. 81. c.), sowie der anderen Tatsache, daß in einer durchgehend final determinierten Seinssphäre Freiheit vielmehr überhaupt nicht, auch nicht „im positiven Verstande" möglich ist (vgl. Kap. 69. e. u. a.), so sieht man ohne weiteres ein, daß in diesem Falle vielmehr überhaupt kein Spielraum für Willensfreiheit, weder für negative noch für positive, bliebe.

Nun aber ist gerade dieser Fall ein rein fingierter. In Wirklichkeit gibt es ihn nicht. Die ethische Wirklichkeit ist — oberhalb ihrer kausal festgefügten und durchgehend determinierten Seinsgrundlage — *nicht noch einmal ebenso durchgehend final determiniert.* Denn eben die Werte, von denen diese Determination ausgehen müßte, sind ihrer nicht fähig. Sie setzen bloß idealiter ihr absolutes Seinsollen der ihnen zum Teil entsprechenden, zum Teil nicht entsprechenden ethischen Wirklichkeit entgegen. So wird Raum für Freiheit des Willens den Werten gegenüber. *Der Wille steht nicht einem Determinismus der Werte gegenüber* — wie er einem Determinismus der Seinsgesetze gegenübersteht — *sondern gerade einem Indeterminismus der Werte,* zum mindesten einem partialen. Nun lehrte die Kausalantinomie, daß Freiheit in einer durchgehend determinierten Sphäre der in dieser waltenden Determination gegenüber nur als „Freiheit im positiven Verstande" bestehen kann. *Sie lehrte aber nicht, daß Freiheit auch in einer nicht durchgehend determinierten Sphäre nur als positive Freiheit bestehen könne.*

Eine Sphäre der letzteren Art ist die oberhalb der Naturwirklichkeit bestehende ethische Wirklichkeit — in bezug auf die Werte und ihre finale Determinationstendenz. *Also steht einer Freiheit des Willens „im negativen Verstande" den Werten gegenüber nichts im Wege,* unbeschadet seiner „positiven" Freiheit dem Kausalnexus gegenüber. Es liegt somit gar kein Grund vor, die „Freiheit im negativem Verstande", die im naiven sittlichen Gefühl immer stillschweigend angenommen wird und in fast allen geschichtlichen Freiheitstheorien behauptet wird, ganz zu verbannen. Es kommt nur darauf an, *sie in ihre von der Sachlage genau vorgezeichneten Grenzen zu verweisen* und sie nicht dort gelten zu lassen, wo sie ein Ding der Unmöglichkeit ist. Das ist sie dem Kausalnexus gegenüber, weil dieser seine Sphäre durchgehend determiniert. Aber sie ist sehr wohl möglich und sinnvoll der (in der Tendenz) finalen Sollensdetermination gegenüber. Denn diese determiniert realiter nicht nur nicht durchgehend, sondern ohne ein freies Sicheinsetzen des Willens für sie überhaupt nicht.

Digitized by Google

g) Wechselbedingtheit positiver und negativer Freiheit im Hinblick auf die Werte.

Damit ist die Aporie freilich noch nicht gelöst. Man sieht jetzt wohl, wie die Lösung der Kausalantinomie nicht gefährdet wird dadurch, wenn der Wille den Werten gegenüber „im negativen Verstande" frei ist. Man sieht, daß es sich sehr wohl verträgt, wenn ein und derselbe Wille den Werten gegenüber das offene Für und Wider vor sich hat, aber dem Kausalnexus gegenüber mit eben diesen Werten zusammen ein positives Plus an Determination bildet. Das Für-und-wider-Können gilt eben einer anderen Instanz als das Plus an Determination.

Dennoch fühlt man es leicht hindurch, daß es auch dabei sein Bewenden nicht haben kann. Die negative Freiheit schwebt hier gleichsam in der Luft, solange es nicht einsichtig wird, wie eigentlich sie mit der positiven zusammenhängt. Denn schließlich handelt es sich doch nicht um zwei Freiheiten, sondern um eine und dieselbe Freiheit eines und desselben Willens. Wenn diese auch nach zwei Seiten ein verschiedenes Gesicht zeigt, so muß doch ihr Grundwesen ein einheitliches sein. Und das kann wiederum nur ein positives Grundwesen sein.

Das wird überzeugend, wenn man die Resultate heranzieht, die sich aus der Analyse der negativen Wahlfreiheit ergaben (Kap. 67. f.). Sittlicher Wille ist nicht derjenige, der vor der offenen Alternative undeterminiert stehen bleibt, sondern derjenige, der angesichts ihrer sich selbst determiniert, einerlei nach welcher Seite. Die offene Alternative ist also nicht seine Freiheit, sondern nur eine Vorbedingung für sie. Freisein ist nicht Unentschiedensein. Gerade der entschiedene, bestimmte Wille muß frei sein. Sonst ist es nichts mit Zurechnung und Verantwortung. Kurz, der sittliche Wille ist eben nicht undeterminierter Wille. Also kann er nicht „im negativen Verstande" frei sein.

Diese Zuspitzung der Aporie wäre im negativen Sinne entscheidend für das ganze Freiheitsproblem, wenn nicht in der „negativen Wahlfreiheit" noch eine Zweideutigkeit steckte. Es wurde von letzterer gezeigt, daß in ihr Willensfreiheit nicht „bestehen" kann, weil sie im Grunde etwas ganz anderes „sein" muß, Selbstbestimmung, Autonomie. Aber es wurde keineswegs gezeigt, daß sie sich mit negativer Wahlfreiheit einer bestimmten Instanz gegenüber nicht vertrage. Es kann vielmehr sehr wohl auch so sein, daß der sich selbst bestimmende Wille die offene Alternative vor sich hat, für oder wider das Prinzip (einen Wert) zu gehen, bzw. unter mehreren in einer Situation tangierten Werten sich für einen zu entscheiden. Ja, wenn man sich in diese Sachlage genauer hineinsieht,

Digitized by Google

so findet man, daß der Wille notwendig immer, wo und wie immer er sich zu etwas selbst determiniert — und zwar gerade sofern er es tut — zum mindesten eine offene Alternative vor sich haben muß. Fehlt diese ganz, so kommt seine Entscheidung gar nicht in Betracht. Und ebenso umgekehrt, wo es die offene Alternative gibt, d. h. wo ein Prinzip von sich aus nur eine Anforderung stellt, ohne die Kraft, ihr die Folge des Willens zu sichern, da besteht die Alternative überhaupt nur für einen Willen, der seinerseits die Macht besitzt, sich positiv für oder wider das Prinzip zu entscheiden. Das aber bedeutet unmittelbar zweierlei: 1. daß „Freiheit im negativen Verstande" in der Tat bestehen muß, überall wo ein sich selbst bestimmender, d. h. ein „im positiven Verstande freier" Wille Entscheidungen trifft, und 2. daß „Freiheit im negativen Verstande" auch nur bestehen kann an einem Willen, der „Freiheit im positiven Verstande" schon hat, und von anderer Seite her hat: als seine Selbstbestimmung. Die Selbstbestimmung also ist immer nur möglich angesichts der offenen Alternative, die offene Alternative aber besteht nur für ein der Selbstbestimmung fähiges Wesen. Hieran leuchtet ein, daß positive Freiheit ebenso bedingt ist durch negative, wie negative Freiheit durch positive.

Wir stehen also hier vor einem eigenartigen, aber durchaus durchsichtigen Verhältnis der Wechselbedingtheit. Ohne einander können beide Arten der Freiheit nicht bestehen: weder die Selbstbestimmung des Willens ohne die Alternative, welche der Indeterminismus der Werte ihm offen läßt — denn nur für oder wider Werte ist positive Entscheidung als solche sinnvoll und selbst axiologisch relevant —, noch auch die Aktualität einer Alternative in gegebener Situation ohne einen Willen, für dessen Selbstbestimmung sie den Spielraum läßt. Wie diese ohne ihn ein Spielraum für nichts ist, also wohl auch gar kein wirklicher Spielraum, so ist jener ohne sie eine Macht ohne Machtsphäre, eine Selbstbestimmung ohne Gegenstand und Inhalt, für oder wider den sie sich bestimmen könnte, also wohl auch in Wirklichkeit weder Macht noch Selbstbestimmung.

b) Zweiseitige Freiheit in der Selbstbestimmung der Person.

Daraus ist soviel klar: die Forderung der Kausalantinomie, daß freier Wille überhaupt und unter allen Umständen notwendig „im positiven Verstande frei" sein müsse, bleibt voll und ganz in ihrem Recht — auch in der Sollensantinomie, ja auch gerade den Werten gegenüber. Denn auch den Werten gegenüber muß der Wille positive Selbstbestimmung sein; sonst bliebe er unbestimmter Wille. Das aber hindert nicht, daß er wesensgemäß eben denselben Werten

Digitized by Google

zugleich als solchen gegenübersteht, die ihm das Für und Wider offen lassen. Er bleibt also auf eine axiologisch typische Grundsituation bezogen, die man nur als „Freiheit im negativen Verstande" bezeichnen kann.

Freier Wille also muß unter allen Umständen und jeder Instanz (jeder Gesetzlichkeit, jedem Prinzip) gegenüber „positiv" frei sein. Aber den Werten gegenüber muß er außerdem — und ebendeswegen — auch noch „negativ" frei sein, während er den Naturgesetzen gegenüber nur „positiv" frei sein kann. Der Grund dieses komplexen Doppelverhältnisses liegt darin, daß Naturgesetze in ihrer Geltungssphäre einen absoluten Determinismus involvieren, Werte aber in der ihrigen, oberhalb jener, einen wenigstens partialen Indeterminismus bestehen lassen. Dem entspricht es, daß die positive Determinante, die der Wille dem Kausalgefüge einfügt, weder durch ihn allein, noch durch die Werte allein, sondern nur durch das Ineinandergreifen beider zustande kommt, d. h. durch Bezogenheit des Willens auf Werte in der Entscheidung für oder wider sie. Hinter der negativen Freiheit also steht immer eine positive. Jene ist sinnlos und irreal ohne diese. Hinter der positiven Freiheit aber steht nur den Werten gegenüber eine negative, wie denn auch nur Werte solche Prinzipien sind, die keinen Determinismus in ihrer Geltungssphäre involvieren. Der Naturgesetzlichkeit gegenüber ist das anders; hier steht hinter der positiven Freiheit keine negative als Gegenbedingung. Denn Naturgesetze lassen einer solchen keinen Spielraum.

Die Wechselbedingtheit positiver und negativer Freiheit besteht somit nur im Problembereich der Sollensantinomie, nicht in dem der Kausalantinomie. Sie ist lediglich eine Funktion des deontologischen Indeterminismus im Bereich des ethisch Realen. Darum ist es falsch, die Problemlage der Kausalantinomie und ihre Konsequenzen ohne weiteres auf die Sollensantinomie zu übertragen. Hier ist eben die Problemlage selbst eine von Grund aus andere, weil die Prinzipien, um deren Determination es sich handelt, hier andere sind, und zwar andere gerade in ihrer Determinationsweise. Und im Rückblick von hier aus wird es erst richtig klar, wie grundlegend für die Aufrollung und Behandlung des Freiheitsproblems die Klarstellung des metaphysischen Gegensatzes der beiden Arten von Prinzipien ist, der ontologischen und der axiologischen (wie er im I. Teil entwickelt wurde). Nur auf Grund dieses Dualismus der Prinzipien — was auch immer metaphysisch hinter ihm stehen mag — wird wenigstens prinzipiell einsichtig, wie freier Wille als persönliche Selbstbestimmung, und mit ihm die ganze Reihe der ethischen Grundphänomene, möglich ist.

Digitized by Google

Die Aufrollung der Sollensantinomie zeigt also freilich ein ganz anderes Bild als die der Kausalantinomie, aber nicht ein ihr widersprechendes. Der höheren Problemlage entspricht eine andere Sachlage. Die Grundlagen, welche die Kausalantinomie aufdeckt, bleiben durchgehend erhalten. Der Satz, daß „Freiheit im negativen Verstande" an sich noch keine Willensfreiheit ist, büßt nichts von seiner Geltung ein. Auch der den Werten gegenüber freie Wille ist nicht unbestimmter Wille, sondern durchaus bestimmter, nur eben nicht unmittelbar durch sie bestimmter, sondern ein angesichts ihrer sich selbst bestimmender Wille. Die Rolle der „Freiheit im negativen Verstande" ist eben nur die kategoriale Form der von sich aus nicht ins Reale durchdringenden Determinationskraft der Werte. Sie schmälert nicht im mindesten die positive Selbstbestimmung des Willens, ist vielmehr nur der adäquate Ausdruck der dieser allein entsprechenden Rolle der Werte im sittlichen Bewußtsein der Person.

Damit ist auch die dritte Freiheitsantinomie, soweit sie hier hineinspielt (in ihrem zweiten Problemstadium, vgl. Kap. 74. c.), gelöst. Der Widerstreit zwischen der Lösung der Kausalantinomie und dem Sinn der Sollensantinomie, insofern er im Aufeinanderstoßen positiver und negativer Freiheit besteht, hat sich als ein scheinbarer erwiesen. Tatsächlich besteht in der höheren Problemebene ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis beider Freiheiten an einem und demselben persönlichen Wollen. Und sie beide auseinanderzureißen ist nunmehr ebenso unmöglich, wie zuvor ihre Vereinigung erschien. Der Wille, und mit ihm überhaupt die Person als Träger sittlicher Akte, ist zugleich in zweierlei Sinn frei — denn er ist frei zugleich nach zwei Seiten, zugleich ontologischen und axiologischen Prinzipien gegenüber. Nach beiden Seiten ist es dieselbe Selbstbestimmung, also „positive" Freiheit, nach der Seite der Werte aber außerdem noch negative Freiheit. Rechtfertigt sich also persönliche Freiheit, so fällt damit nicht die unpersönliche. Sondern beide stehen und fallen miteinander.

83. Kapitel. Das ungelöste Restproblem.

a) Die Aporie der Individualität sittlicher Freiheit.

Von den oben (Kap. 74. b.) aufgezählten Aporien dürfen nunmehr alle bis auf die fünfte als gelöst gelten. Aber auch diese fünfte ist bereits im wesentlichen durch die Erörterung über die Antinomie der Autonomien (vgl. Kap. 80. g.) gelöst. Und was in ihr dort noch ungelöst blieb, hat sich in der Behandlung der ersten vier Aporien nunmehr als Schein erwiesen. Nach dieser Richtung erübrigt sich also eine besondere Erörterung der Aporie.

Digitized by Google

In einem Punkt aber überragt sie die anderen Aporien an Bedeutung. In ihr stößt die Erörterung deutlicher als sonstwo auf das ungelöste — und wahrscheinlich unlösbare — Restproblem der sittlichen Freiheit, dessen Vorhandensein man überall dunkel hindurchfühlt, das aber in den verschiedenen behandelten Teilproblemen sehr verschieden deutlich durchblickt. Da nun die Grenze der Lösbarkeit des Freiheitsproblems einen besonderen Fragepunkt ausmacht, von dessen Aufrollung aus sich der philosophische Wert der obigen Untersuchungen erst beurteilen läßt, so hängt an diesem Punkt noch ein besonderes Interesse der Ethik. Es ist die letzte positive Aufgabe, die uns obliegt, — positiv, denn so negativ die Behandlung einer an sich unlösbaren Frage ausfallen muß, so positiv und bestimmt kann man deswegen doch angeben, wo die Grenze der Lösbarkeit liegt.

Es sei zu diesem Zweck auf die — im wesentlichen gelöste — fünfte Aporie noch einmal zurückgegriffen. Es handelt sich in ihr um den Charakter der Individualität in der sittlichen Freiheit. Willensfreiheit muß die einer realen, also individuellen, Person sein, nicht die eines allgemeinen Prinzips. Sonst kann nicht die Person Verantwortung tragen, sondern das Prinzip müßte sie tragen. Im Sinne der Kausalantinomie aber besteht Freiheit in der Determiniertheit des Willens durch das sittliche Prinzip (den Wert). Das Prinzip ist — wenn man von dem besonderen Fall der Persönlichkeitswerte absieht, die ja hier erst in zweiter Linie in Betracht kommen — ein allgemeines. Mit ihm kann sich die Person unmöglich identifizieren. Da nun Willensfreiheit wenigstens „auch" Freiheit dem Kausalnexus gegenüber sein muß, so ist die Aporie diese: wie kann Willensfreiheit individuell sein, da doch das Determinierende in ihr selbst als „positiver Freiheit" ein Allgemeines ist?

An diese Aporie schloß sich ein weiteres Problemstadium der dritten Antinomie an. Auch hier tritt die Lösung der Kausalantinomie mit dem Sinn der Sollensantinomie in Widerstreit. Jene verlangt Autonomie des Prinzips, diese Autonomie der Person. Nun aber handelt es sich um eine einheitliche Freiheit eines einheitlichen realen Willens. Wie können an ihm die beiden Autonomien koexistieren — nicht nur sofern sie verschiedenen Ursprungs und verschiedener kategorialer Form sind (wie nach der 3. und 4. Aporie), sondern auch sofern die selbständige Determinante in ihnen zugleich allgemein und individuell sein muß?

b) Positives Verhältnis allgemeiner und individueller Autonomie.

Es braucht jetzt nur an bereits Gesagtes erinnert zu werden, um zu zeigen, daß der Widerstreit bereits gelöst ist. Daß im Sinne der

Digitized by Google

Kausalantinomie die Freiheit in Determiniertheit des Willens durch das Prinzip (den Wert) bestehen müsse, hat sich als ein Mißverständnis erwiesen. Es genügt vielmehr, wenn das Determinierende im Willen nur überhaupt ein anderes, dem Kausalgefüge enthobenes ist. Ein solches ist auch die Selbstbestimmung des individuellen Willens; und die Rolle der Werte kommt dabei gleichfalls zu ihrem Recht, sofern sie dasjenige sind, was dem Willen erst die Alternative schafft, innerhalb deren die Selbstbestimmung ihre Entscheidung fällt. In dieser Rolle der Gegeninstanz und Gegenbedingung kann also das sittliche Prinzip ruhig ein allgemeines sein. Es kann auch ein individuelles sein, wie bei den Persönlichkeitswerten. Das macht für die Autonomie des Willens, die sich doch nur für oder wider das Prinzip entscheidet, ihm also stets gegenüber bleibt, überhaupt keinen Unterschied aus. Ihre Entscheidung ist dem Wert gegenüber unter allen Umständen die eines individuellen Wesens, der sittlichen Einzelperson, selbst wenn sie innerhalb der wechselnden Mannigfaltigkeit ihrer Tendenzen eine generelle Entscheidung ist.

Damit fällt in der Tat der Widerstreit hin. Die Person des Wollenden hat es gar nicht nötig, sich mit dem sittlichen Prinzip zu identifizieren, sofern sie es ist, der Zurechnung, Verantwortung, Schuld und Verdienst (bzw. sittlicher Wert und Unwert) zufällt. Alldas fällt ihr auch ohnedem zu, denn die Beziehung auf das Prinzip ist gerade in der individuellen Entscheidung bereits einbegriffen. Es ist auch nicht wahr, daß die eine einheitliche Freiheit des Willens, sofern sie in einer positiven Eigendeterminante besteht, zugleich allgemein und individuell sein müßte. Sie braucht vielmehr nur individuell zu sein, nämlich die selbständige Determinante eines individuellen Willens. Die Allgemeinheit des Prinzips dagegen besteht nicht an dieser Determinante, sondern ihr gegenüber, als ein „anderes". Die Bezogenheit der Eigendeterminante des individuellen Willens auf das allgemeine Prinzip wird dadurch keineswegs tangiert, weil jene nicht anders als angesichts der Sollensforderung (des Prinzips) und in Fühlung mit ihr determinierend ist.

Daß hier zwei Autonomien koexistieren, hat die Analyse des Verhältnisses von Sollen und Wollen gelehrt. Von diesen eben ist die eine allgemein, die andere individuell. Und da sie nie zusammenfallen, so können sie einander nie widersprechen. Fragt man aber, wie ihre Koexistenz möglich ist, so kann die Antwort nur ebenso lauten wie in den vorhergehenden Aporien: sie koexistieren, weil sie ohne einander vielmehr gar nicht möglich sind. Die allgemeine Autonomie des Prinzips besteht als Sollensforderung nur für die individuelle Person, und die individuelle Autonomie der Person

Digitized by Google

besteht nur im Hinblick auf die allgemeine Autonomie des Prinzips als einer an sie gerichteten Anforderung.

Und letzten Endes koexistieren sie dadurch, daß die individuelle Autonomie der Person selbst eine zweiseitige ist: negative und positive Freiheit zugleich — ersteres dem Prinzip allein gegenüber, letzteres ihm und dem Kausalgefüge gegenüber.

o) Die Frage nach dem Wesen der individuellen Determinante.

Und dennoch, ist damit alles gelöst, was zu lösen war? Ist es nicht vielmehr so, daß das eigentliche Wesen der individuellen Freiheit mit alledem noch gar nicht berührt ist? Ihr Verhältnis zum Kausalnexus und zur Sollensforderung der Werte ist freilich klar geworden; und dieses Doppelverhältnis ist schwierig genug und überdies so belastet mit traditionellen Vorurteilen, daß man über der Arbeit seiner Entwirrung schließlich vergißt, daß der eigentliche Kern der Sache, die Autonomie der Person selbst in allen aufgedeckten Verhältnissen schon vorausgesetzt ist. Aber gerade sie ist die eigentliche Willensfreiheit; und alle jene Verhältnisse, in welche eingebettet sie auftritt, sind schließlich nur das äußere Drum und Dran.

Das ist das Restproblem, das in der fünften Aporie deutlicher noch als in den übrigen fühlbar wird. Was ist eigentlich das Determinierende in der Person, was macht ihre individuelle Freiheit „im positiven Verstande" aus? Daß es ein Positives sein muß, ist nachgerade von den verschiedensten Seiten her klar geworden; ist doch auch die negative Freiheit dem Prinzip gegenüber nur sinnvoll, wenn hinter ihr die reale Potenz der Selbstbestimmung steht, für die allein sie besteht.

Es handelt sich jetzt nicht mehr um die Antinomie der Autonomien — die hat sich gelöst im Komplementärverhältnis —, um so dringlicher aber wird die Frage: wie ist das Wesen der persönlichen Autonomie selbst zu verstehen, wie ist es ontologisch möglich? Dieselbe Möglichkeitsfrage richtet sich freilich auch an die andere Autonomie, an die der Werte. Aber dort ist sie durch die Analyse der Wertmaterien und des kategorialen Baues von Wert und Sollen bereits in den Grenzen des Möglichen beantwortet. Für sie ist geschehen, was kritische Problembehandlung leisten konnte. Und bedenkt man, daß wir dort den Finger auf eine ganze Mannigfaltigkeit autonomer Wertwesenheiten legen konnten, so darf man sagen, daß es nicht wenig ist, was nach dieser Seite geschehen ist. Für die Klarstellung der persönlichen Autonomie, die jener Autonomie entgegengetreten ist, ist dagegen noch nichts geschehen. Alles, was auf sie abzielte, blieb in den äußeren Beziehungen hängen.

Digitized by Google

Man muß sich hierbei vergegenwärtigen, daß jede Art der Determination auf den einen oder den anderen Typus von Prinzipien zurückführt. So entsprechen den beiden Arten der Determination, welche die Einbettung der Freiheit ausmachen, die beiden bekannten Grundtypen der Prinzipien, der ontologische und der axiologische. Soll man nun etwa annehmen, daß die spezifische Determinante in der Selbstbestimmung der Person einem von diesen beiden Typen zugehörte? Oder soll man eine dritte, ganz anders geartete Determination für sie annehmen?

Trägt sie ontologischen Charakter, so rückt sie in eine Ebene mit der Naturgesetzlichkeit und ist bestenfalls ein kategorial höherer Typus derjenigen Prinzipien, die mit Notwendigkeit determinieren. Dann also müßte die Freiheit der Person vielmehr „ihr gegenüber" bestehen, könnte also nicht „in ihr bestehen". Trägt sie aber Sollenscharakter, so rückt sie damit in die Reihe derjenigen Prinzipien, die von sich aus vielmehr nicht determinieren, sondern immer noch auf eine ergänzende anderweitige Determinante angewiesen sind, welche für sie entscheidet. Da aber das Wesen persönlicher Freiheit gerade darin besteht, die Rolle dieser „anderweitigen" Determinante den Werten gegenüber zu spielen, so kann es offenbar auch keine axiologische Determinante sein, sondern würde sich einer solchen — wie individualisiert sie auch sein mag — immer wieder unaufhebbar „gegenüber" befinden.

Es scheint also, die Sachlage weist von allen Seiten auf den dritten Fall hin: die Selbstbestimmung der Person muß eine ganz eigene, neue Determinationsweise haben, ein echtes kategoriales Novum jenen beiden gegenüber sein. Darauf wies auch die Lösung der ersten Aporie bereits voraus (vgl. Kap. 81. b.), in der es auf eine dreifache Schichtung der Determinationstypen im ethisch Realen herauskam. Dort wurde es auch klar, daß zu einem vollen Verständnis der Sachlage die Einsicht in das Wesen der dritten und kategorial höchsten Determinante gehören müßte, an der es seither immer noch fehlt.

Diese Frage nun ist unlösbar. Nicht weil das Verhältnis zu den anderen Determinanten ein antinomisches wäre, sondern weil die neue Determinante selbst sich nicht greifbar machen läßt. Die Frage, „was es eigentlich ist", läßt sich an den letzten Grundlagen niemals beantworten — aus dem einfachen Grunde, weil sie nur mit anderweitig schon Bekanntem zu beantworten ist, und ein solches hier nicht in Betracht kommt, Unbekanntes aber seinerseits derselben Frage unterläge. Man kann solch eine Frage nur verschieben, nicht lösen. Ob man fragt „was sind Prinzipien" oder „was ist Realität" oder „was ist ein Wert" — überall ist die gleiche Grenze, und zwar schon im Wesen der Frage selbst, sichtbar.

Digitized by Google

Wie könnte es bei der Selbstbestimmung anders sein! Genau genommen sind ja auch die beiden anderen Determinationen nahezu ebenso irrational. Was eigentlich Kausalität ist, wissen wir auch nur zum Teil; und was Sollen ist, dürfte noch weniger durchschaubar sein (vgl. die modale Analyse des Sollens, Kap. 23). Man darf sich also nicht wundern, daß man mit derselben Frage auch bei der Willensfreiheit auf eine unübersteigbare Rationalitätsgrenze stößt.

Die bewußte Feststellung dieser Grenze aber ist philosophisch von allergrößtem Gewicht. Denn hier handelt es sich um die Umreißung des eigentlich metaphysischen Problemkernes der Freiheit. Diese Umreißung hat den verschiedenen Theorien gefehlt; und deswegen haben sie sich in ihren Mutmaßungen die erstaunlichsten Grenzüberschreitungen gestattet. Man braucht sich nur solcher Theorien zu erinnern wie der Fichteschen vom Wollen vor dem Wollen, oder der Leibnizischen von der absoluten Selbstentwicklung der Monade — ganz zu geschweigen des Schopenhauerischen „intelligiblen Charakters" —, um zu begreifen, wie schwer solche Grenzüberschreitung die Sache selbst schädigt. Es ist der gemeinsame Fehler dieser und aller ähnlichen Theorien, daß sie überhaupt eine metaphysische Frage gewaltsam lösen wollen. Metaphysische Fragen lassen sich in diesem Sinne nicht lösen. Die Annahmen, die dafür nötig sind, übersteigen jegliche Kontrollierbarkeit. Sie sind ein willkürliches Maximum an Metaphysik. Sie sind bestenfalls unkritische Behauptungen, weder beweisbar noch widerlegbar. Gerade in solchen Fragen gilt es eminent kritisch vorzugehen, in keiner Annahme die Grenze des unbedingt geforderten Minimums an Metaphysik (bzw. an Hypothese) zu überschreiten und im übrigen mit dem unbekannten Rest der Sache als einem festen Faktor zu rechnen.

Was überhaupt an solch einem irrationalen Rest erkennbar werden kann, wird es dann eben auf diesem Wege, durch die Einbeziehung in das Gefüge der bekannten Faktoren.

d) Teleologie der Person als Determinationsweise positiver Freiheit.

Legt man den Nachdruck der Frage auf das Wie der Determination in der persönlichen Selbstbestimmung, so drängt sich freilich eine sehr naheliegende und gar nicht metaphysisch gewagte Antwort auf: es ist finale Determination. Daß es eine Teleologie des Willens gibt — die einzige reale Teleologie, die wir mit Sicherheit kennen —, war bereits in der Kategorialanalyse von Wert und Sollen einleuchtend geworden. Man braucht dabei gar nicht an die bewußten Willensakte allein zu denken; alle Gesinnungen, sofern sie sittliche Akte sind, richten

Digitized by Google

sich gegen Personen und intendieren bewußt oder unbewußt etwas an ihnen, nehmen für oder wider sie Partei. Alle ethische Intention hat schon teleologischen Charakter.

Diese Teleologie teilt das reale Verhalten des Menschen keineswegs mit den idealen Werten. Werte zeigen wohl die Tendenz zu teleologischer Determination, aber sie determinieren von sich aus nicht wirklich; sie *fordern* wohl gewisse Zielrichtungen des Willens, aber sie haben nicht die Macht, sie durchzusetzen. Der *Wille* dagegen — wenn man von den Grenzen äußerer Ausführbarkeit absieht — *hat wohl die Macht*, sich für bestimmte Ziele einzusetzen. *Er also ist gerade derjenigen Teleologie mächtig, deren die Werte nicht mächtig sind.* Insofern ist mit der Teleologie des Willens in der Tat eine Eigenart seiner Determinationsweise angegeben, die er mit keiner der beiden anderen Determinationen teilt. Daß aber finale Determination des Willens jenen beiden gegenüber sehr wohl möglich ist, geht auch leicht aus dem früher Gesagten hervor. Wäre die Natur final determiniert, so hätte Teleologie des Willens keinen Spielraum; ihr Kausalnexus dagegen ist nur eine passive „Materie" möglicher Zwecktätigkeit, denn er ist blind, richtungslos, ziellos, passiv. Oberhalb seiner hat nach den kategorialen Gesetzen die höhere Determination des Zweckes unbegrenzten Spielraum. Und was die Werte anlangt, so ist ihre Finaltendenz eben keine reale, kein Finaldeterminismus. Die reale Determination bringt vielmehr immer erst der Wille.

Soweit ist in der Teleologie des Willens tatsächlich ein Wesenszug der in Frage stehenden positiven Determinante zu erkennen. Nur würde man sich sehr täuschen, wenn man meinte, damit das Problem gelöst zu haben. Diese Teleologie ist schließlich nur die allgemeine Art der „positiven Freiheit", sich zu determinieren; sie ist aber *nicht das Determinierende selbst*, von dem diese Determination ausgeht. Sie ist *nicht das Prinzip*, sondern nur die kategoriale Form oder Gesetzlichkeit seiner Auswirkung. Hier aber, in der metaphysischen Zentralfrage, ist nach dem Prinzip der Selbstbestimmung als solchem gefragt, nach dem „Grundkönnen" der Person den Werten gegenüber, nach ihrer geheimnisvollen, ihr vor allen anderen realen Wesen gegebenen „Potenz". Was also die eigentliche Determinante in der finalen Determination des Willens ist, das ist mit dem Nachweis der Teleologie des Willens nicht nur nicht beantwortet, sondern auch der ganzen Fragestellung nach verfehlt.

e) Die ontologische Aporie der persönlichen Freiheit.

Die Frage ist unlösbar. Und hat man einmal in ganzem Umfang begriffen, worum eigentlich es sich in ihr handelt, so erscheint einem

Digitized by Google

alles Lösenwollen an ihr wie Vorwitz. Sie steht auf einer Linie mit der Frage nach dem Weltursprung; ja, sie ist recht eigentlich eine dieser gleichwertige, parallel gerichtete Ursprungsfrage: die Frage nach dem Ursprung des sittlichen Seins überhaupt. Wie das sittliche Sein neben dem Natursein autonom besteht, sich über ihm erhebend, so steht sein Ursprung im Wesen der Person autonom neben dessen Ursprung. Über beiden Ursprüngen liegt der gleiche Schleier des metaphysischen Rätsels, die gleiche unaufhebbare Irrationalität.

Aber eine andere Frage, die dieser naheliegt, läßt sich hier gleichwohl noch erheben und immerhin einen Schritt weiter verfolgen: die Frage nach der ontologischen Möglichkeit solcher persönlichen und individuellen Freiheit.

Wenn nämlich das Reich der Werte es doch nicht sein kann, was in der persönlichen Freiheit das „Positive" ist, sondern gerade ihm „gegenüber" noch ein Positives in der realen Person die Entscheidung gibt, die reale Person ihrerseits aber, soweit sie nicht wertbestimmt ist, ganz und gar in ontologische Determination eingebettet ist — wie ist es da möglich, daß in ihr noch ein eigener Ursprung stecke, ein wirkliches Plus an Determination, eine positive Freiheit? Die früheren Erörterungen geben hierauf freilich auch schon eine gewisse Auskunft, und wer ihnen gefolgt ist, kann nicht im Zweifel sein, wie diese Möglichkeitsfrage zu behandeln ist. Dennoch ist die Frage in dieser Form noch nicht gestellt und nicht behandelt. Sie ist die parallele Frage zu der der Kausalantinomie, nur jetzt auf einer höheren Problemebene. Für sie läßt sich wenigstens das Schema einer Lösung geben. Die Aporie hat folgende Form.

Es handelt sich um Freiheit der Person. Die Person ist kategorial getragen vom Subjekt, ihre Freiheit ist eine Freiheit des Bewußtseins. Nun weiß man genugsam, das Bewußtsein ist überall, wo nur immer man es in seine Bedingtheiten zurückverfolgen kann, unfrei. Es ist allseitig determiniert — vom äußeren Sein, vom inneren vorbewußten Sein — kurz ein Kreuzungspunkt mannigfacher, nicht von ihm ausgehender Determination. Die Kausalantinomie setzte dem die Sollensdeterminante entgegen. Diese aber hat sich indessen für persönliche Freiheit nicht nur als unzureichend, sondern geradezu als ein Moment der Unfreiheit erwiesen. Sie scheidet also hier aus. Ist es da nicht vielmehr so, daß das Bewußtsein, und mit ihm die Person, in die allgemeine Naturdetermination zurücksinkt, die sie allseitig umfängt und ungehemmt durch sie hindurchgeht? Ist nicht die Selbstbestimmung doch notwendig Schein?

Noch schärfer läßt sich die Frage so zuspitzen: gesetzt, das Bewußtsein sei in all seinen Teilkomponenten ontologisch determiniert, gibt

Digitized by Google

es da noch einen Sinn von Bewußtseinsfreiheit, der sich halten ließe?

Es ist klar, daß hier auch der Begriff der „positiven" Freiheit zu einer Lösung nicht zureicht. Jede positive Komponente — es sei denn eine axiologische, die ja hier nicht mitzählt — wäre eben schon in das Gefüge der ontologischen Determinanten mit einbezogen. Noch weniger aber kann es sich um „bloß negative" Freiheit handeln. Ganz abgesehen davon, daß diese nur Werten, nicht ontologischer Notwendigkeit gegenüber bestehen kann, ist die bloß „leere Stelle" im Gefüge auch dem Sinn positiver Selbstbestimmung zuwider.

f) Kategoriale Struktur des komplexen Bedingungsverhältnisses.

Die Antwort scheint negativ ausfallen zu müssen. Indessen, gerade hier bewähren sich die kategorialen Abhängigkeitsgesetze. Nach ihnen ist über der totalen Determination einer jeden Seinsstufe immer noch unbegrenzter Spielraum für höhere Seinsform mit eigener und entsprechend höherer Determination. Und jede solche ist dem ganzen Gefüge der niederen gegenüber notwendig „frei".

Das Verhältnis zwischen vielen einfachen disparaten Bedingungen und einem komplexen, aber einheitlichen Bedingten ist niemals ein schlechthin einseitiges Bedingtheitsverhältnis. Die einzelnen Bedingungen sind in der Komplexion bereits andere als außer ihr; der Komplex wirkt rückbedingend auf sie. Aber der Komplex als solcher ist seinerseits nicht in ihnen enthalten, sondern ihnen allen gegenüber immer noch ein kategoriales Novum. Man übersieht diese ontologische Grundtatsache zumeist, weil man unwillkürlich jedes Bedingungsverhältnis nach Analogie des Kausalverhältnisses einschätzt. Nun ist es zwar streng genommen auch im Kausalverhältnis nicht anders. Aber die eindeutige, irreversible Abhängigkeit vom zeitlich Früheren zum Späteren, die hier waltet, verdeckt für den aufs Einzelne gerichteten Blick die in den Ursachen als solchen nicht präformierte Struktur der komplexen Wirkung. Greift man zu Beispielen von wirklich hoher, undurchschaubarer Komplexion, wie etwa bei den Lebenserscheinungen, so fällt auch hier das kategoriale Novum der Gesamtresultante in die Augen.

Man darf also sagen: die komplexe einheitliche Resultante ist allemal in den einfachen, aber vielspältigen Komponenten enthalten und auch nicht enthalten. Enthalten — sofern alles in ihr bis zum Letzten durch die Komponenten bedingt ist und sich bei der geringsten Änderung in ihnen auch selbst ändern muß; nicht enthalten — sofern die Eigenart der komplexen Resultante als solcher eine

Digitized by Google

kategoriale Struktur zeigt, die der Ordnung nach höher ist als jene alle und in keiner Weise in ihnen aufgeht. Nun ist aber diese Eigenart allemal das Eigentliche, Wesentliche — wenigstens in der Seinssphäre der Resultante. Sie fällt in eine andere Seinsebene, nämlich in die höhere, unter höheren Kategorien stehende.

In diesem Doppelverhältnis liegt also gar kein Widerstreit, keine Antinomie; es spiegelt sich darin einfach das Wechselverhältnis zweier kategorialer Abhängigkeitsgesetze (vgl. Kap. 63. c. und 70. b.). Das „Enthaltensein" entspricht dem kategorialen Grundgesetz (dem Gesetz der Stärke), das „Nichtenthaltensein" dem Gesetz der Freiheit (ebenso natürlich dem Gesetz der Materie). Im Sinne des ersteren gibt es die durchgehende Notwendigkeit, die von den niederen zu den höheren Gebilden waltet; die niederen sind die stärkeren, gegen sie kann keine höhere Formung etwas ausrichten. Und nur dieses Gebundensein nach „unten" bedeutet die durchgehende deterministische Notwendigkeit, nicht aber ein Gefangensein in der Bedingtheit. Denn sie ist kein gleichzeitiges Gebundensein „nach oben zu". Das ist es, was das andere Gesetz ausdrückt: es gibt keine Gebundenheit des kategorialen Novums als solchen an die Elemente, die es aufnimmt und über denen es sich erhebt; die Eigenart des höheren Gebildes hat die niederen Gebilde bloß zur Materie, zur passiven, indifferenten Grundlage. Sie selbst mit allem, was aus ihr folgt, ist über ihnen kategorial „frei", autonom. Sie hat ihre spezifische Determinante in sich selbst.

Das ist das Schema, nach welchem sich die ontologische Möglichkeitsaporie der persönlichen Freiheit — wenigstens prinzipiell — löst. In die Einzelheiten des ontischen Bedingungskomplexes hineinzuleuchten, wäre Vermessenheit. Selbst wenn sich hier einzelnes aufweisen ließe, die Totalität der Bedingungen — und auf diese allein käme es an — bliebe doch der Einsicht unerreichbar. Aber es bedarf dessen auch nicht, um die ontologische Möglichkeit, die Kompossibilität von persönlicher Freiheit und durchgehendem, allseitigem (keineswegs bloß kausalem) Seinsdeterminismus im Prinzip einzusehen. Die selbständige kategoriale Einheitsdeterminante über dem Gefüge der Komponenten ist der sittlichen Person auf Grund der allgemeinen ontologischen Abhängigkeitsverhältnisse gewiß.

Freilich auch das wiederum nur „im Prinzip". Die Gewißheit bedeutet nicht, daß jede Person in jedem Augenblick, in jeder Handlung oder gar jedem Verhalten überhaupt notwendig frei wäre. Das entspräche auch nicht dem sittlichen Phänomen. Der Mensch ist gemeinhin in mancherlei Richtung unzurechnungsfähig und verantwortungsunfähig; ja vielleicht ist er niemals „ganz" verantwortungsfähig,

Digitized by Google

„ganz" freies Wesen. Aber er kann es sein — prinzipiell — und er soll es sein. Sittliche Freiheit ist ein Auf-der-Höhe-Stehen des Menschentums in ihm, wie es nicht ein jeder in jedem Augenblick haben kann. Und schon der geringste Bruchteil wirklichen Freiseins bestätigt die Realität seiner Freiheit, ist schon der Beweis, daß er nicht nur abhängiges Gebilde unter determinierenden Prinzipien, sondern auch zugleich selbst determinierendes Prinzip neben anderen Prinzipien ist — und zwar jeder für sich ein eigenes, individuelles Prinzip. Darin liegt ontologisch gar keine Schwierigkeit, denn ein Prinzip ist indifferent dagegen, ob es ein einziges Gebilde oder viele determiniert, oder auch keines.

g) Sittliche und kategoriale Freiheit.

Das ontologische Verhältnis, das hier vorliegt, ist keineswegs einzig in seiner Art. Überall, wo sich mannigfaltige Seinskomponenten in einem komplexen Gebilde schneiden, liegt das gleiche Verhältnis vor. Die einzelnen Komponenten heben sich in die Resultante auf. Sie sind in ihr als einem höheren Gleichgewicht der Teilmomente gleichsam paralysiert. Das komplexe Gebilde ist von höherer Form und Seinsordnung. Es bezieht alles in sich ein, assimiliert alles seinem Wesen, vollzieht gleichsam eine totale „Reflexion in sich" der Komponenten. Es ist nur ein anderes Gleichnis für dieselbe Sache, wenn man sagt: das höhere Gebilde „schwebt" imponderabel über den ontischen Elementen. Denn es liegt tatsächlich in einer anderen Seinsebene. Das eben heißt es, daß in ihm ein Seiendes anderer Ordnung vorliegt — ein Seiendes von gleichem realem Wirklichkeitsmodus und insofern auch wiederum durchaus von gleicher Erdschwere, aber der Struktur und inneren Konstitution nach mit jenen unvergleichbar.

So ist es mit dem kategorialen Eigenwesen des Organischen in seinem Verhältnis zu allem Anorganischen, das als Seinskomponente mit seiner ganzen niederen (etwa mechanischen oder sonstwie physischen) Gesetzlichkeit und Determinationsweise in seinen Komplex eingeht. Seine eigentümliche Seinsweise, die Lebendigkeit selbst, ist genau so ontisch real wie die der Komponenten; aber strukturell geht sie weder in einer von ihnen noch auch in ihrer Summe auf. Das ist es, was das Rechenexempel aller „mechanischen" Erklärung des „Lebens" nicht aufgehen läßt. Darin liegt das ewige Recht des Vitalismus gegen alle solche Theorien, sofern nur er selbst sich der Undurchdringlichkeit seines Gegenstandes und der Irrationalität seines eigenen Prinzips — des Lebensprinzips — bewußt bleibt und nicht kurzsichtig nach der ersten besten bekannten höheren Kategorie (etwa dem Zweckprinzip) greift. Stärker als im Verhältnis der physiologischen Prozesse (etwa

Digitized by Google

dem von Assimilation und Dissimilation) spricht sich das im Leben der Gattung aus, wo im Verhältnis von Sterblichkeit und Reproduktion der Individuen eine ganz eigene, keinem niederen Gebilde zu Gebote stehende Art der Erhaltung sich entfaltet. Nicht Subsistenz ist diese Erhaltung des Lebens — denn Subsistenz gerade ist das Fortbestehen des niederen Gebildes (wie etwa das der Energie) im Wechsel der höheren — sondern eine Art Superexistenz des komplexen und der Ordnung nach höheren Gebildes im Wechsel der niederen. Denn das Leben gerade mit seinem höheren Prinzip besteht fort über dem Fluß der Individuen.

Es ist eine gänzlich andere Art des Seinsgebildes, welche in der sittlichen Person vorliegt. Dennoch ist das Wesentliche in ihr auch eine Superexistenz sui generis. Hier ist es aber gerade das Individuelle, das seine eigenartige Seinsweise über den Komponenten hat. Das ändert die Sachlage nicht prinzipiell. Nicht auf die Erhaltung kommt es hier an, sondern auf die Selbständigkeit. Beides liegt nicht in den Komponenten. Und in beiden Fällen erweist sich das höhere, gebrechlichere Gebilde zugleich als das überlegene den Komponenten gegenüber. Nicht zwar als das Stärkere — das widerspräche seinem kategorialen Höhersein — wohl aber als das Führende.

Jeder höhere Seinstypus mit eigener kategorialer Formung ist eo ipso über dem niederen „frei". Dafür genügt sein bloßes Höhersein; und alle Abhängigkeit vom niederen Gebilde bedeutet an ihm nur das unvermeidliche Stärkersein des Elementaren, nicht die Einmischung in sein Eigentümliches. Dieses kategoriale Gesetz der Freiheit ist ein durchgehendes. Auch bei der Kausalantinomie läuft alles darauf hinaus. Willensfreiheit ist überhaupt — ontologisch angesehen — nur ein Spezialfall kategorialer Freiheit. Aber freilich ist sie ein sehr spezifischer Spezialfall, inhaltlich tief unterschieden gegen die Freiheit des Lebewesens über der leblosen Natur, oder gegen die des Bewußtseins (etwa des Gedankens, der Phantasie) über der unwandelbaren Notwendigkeit der Lebensprozesse. Wie es sich nicht wohl bezweifeln läßt, daß das Lebendige als solches noch seine eigenen inneren Gesetze hat, wenngleich wir sie nicht greifen können; wie es seit Aristoteles eine ausgemachte Tatsache ist, daß der Gedanke seine eigentümlichen „logischen" Prinzipien hat, denen er unterworfen ist, unabhängig von aller Bewußtseinsgesetzlichkeit, über der er sich als andersgeartetes Gebilde erhebt — eine Einsicht, die seit ihrer Entdeckung viel törichtes Mißverstehen, aber keinen einzigen ernstlichen Angriff erfahren hat —; so darf es auch als im Prinzip wohl verständlich und der Gesamtstruktur ontologisch-kategorialer Stufenschichtung entsprechend gelten, daß im Gesinntsein, Wollen und sittlichen Verhalten der Einzelperson ein

Digitized by Google

Eigengesetz, das nur ihr zugehörig ist, eine echte, positive Autonomie der Person neben aller inneren und äußeren Bedingtheit mitspricht, und daß in dieser ihre Selbstbestimmung liegt. Denn die greifbare Eigenart des Gebildes läßt sich hier so wenig verkennen wie an der Welt des Gedankens. Organische, psychologische, logische und ethische Autonomie gleichen einander in ihrer ontologischen Grundstruktur vollkommen. Sie sind nur verschiedenen Seinsstufen eigentümlich und von sehr verschiedener Problemaktualität. Auch ist das Gefüge niederer kategorialer Komponenten, über dem sie sich erheben, in ihnen von sehr verschiedener Erkennbarkeit. Das alles aber sind keine ontologisch fundamentalen Unterschiede, sondern nur Abstufungen sekundärer Art. Deswegen hat die Analogie der Sachlage gerade für den Hauptfragepunkt der Willensfreiheit überzeugende Schlagkraft.

b) Die Problemgrenze.

Das abschließende Wort zu alledem hat den Grenzstrich zu ziehen, bis zu welchem sich das Freiheitsproblem verfolgen läßt. Zwei Einsichten verschiedener Art und Herkunft sind es, die sich hier treffen und gemeinsam ein Bild der Sachlage geben. Die Freiheit der sittlichen Person ist erstens *ethisch notwendig* und zweitens *ontologisch möglich*. Das erstere besagt, daß die Tatsachenkomplexe des sittlichen Lebens nur unter ihrer Voraussetzung bestehen können; das letztere, daß die ganze Reihe allgemeinerer und elementarerer Grundfragen, wie sie im Erkenntnis- und Seinsproblem zusammengefaßt sind, in ihrem weitesten Umfange nichts enthalten, was dieser vom ethischen Problem geforderten Freiheit im Ernst widerspräche.

Mehr läßt sich im Freiheitsproblem nicht ausmachen. Für den Erweis ontologischer Notwendigkeit reichen die Gegebenheiten nicht zu. Erst vollständige Bedingungsreihen könnten ergeben, ob Freiheit der Person auch ontologisch notwendig ist oder nicht. Und erwägt man, daß im strengen Sinne erst mit der ontologischen Notwendigkeit das reale Bestehen der Freiheit erwiesen wäre — wie denn nach den Modalgesetzen erst Möglichkeit und Notwendigkeit zusammen ontologische Wirklichkeit ausmachen —, so sieht man deutlich, daß hier die *Problemgrenze* liegt, über die keine menschliche Einsicht hinausführt.

Ein strenger „Beweis" der Willensfreiheit läßt sich nicht führen. Er müßte gerade die ontologische Notwendigkeit erweisen. Das Ineinandergreifen ethischer Notwendigkeit und ontologischer Möglichkeit führt nicht so weit. Andererseits soll man das philosophische Gewicht dieses Ineinandergreifens auch nicht unterschätzen. Es ist eine *hypothetische Gewißheit* der Willensfreiheit, die sich an ihm ergibt, und zwar *hohen Grades*. Aber der Einschlag des Hypothetischen selbst

Digitized by Google

ist hier genau so wenig zu überwinden wie im Erkenntnis- und Seinsproblem.

Der ethischen Skepsis bleibt nach wie vor die Tür offen. Vermag sie ihrerseits die Schwelle zu überschreiten, so ist sie mit hypothetischen Argumenten nicht abzuwehren. Aber gerade hier wäre philosophischer Pessimismus unberechtigt. Denn sie vermag es nicht. Ihr fällt die Beweislast zu, sie müßte den Schein erklären, wo sie das Sein bestreitet; denn sie ist es, die den Kampf gegen das Gewicht der Phänomene auf sich nimmt. Sie kann die Beweislast nicht tragen, ohne zur positiven Theorie zu werden. Damit hört sie nicht nur auf, die „nihilistische Stärke" der skeptischen Position für sich zu haben, sondern stürzt sich auch in jene Aporien, von denen wir sahen, daß ihre Lösung auf dem charakteristischen Umweg aller künstlichen Theorien ungewollt, aber zwangsläufig wieder auf ebendasselbe zurückführt, dessen Ablehnung sie voraussetzte, auf die Freiheit des Willens.

Im Hinblick auf diese Sachlage ist die Gewinnung der Problemgrenze eine durchaus positive Einsicht. Es ist nicht nur nichts in ihr, was der persönlichen Freiheit widerspräche, auf welche alle Perspektiven der Ethik eindeutig hinweisen, sondern gerade sie auch erhebt es zur Gewißheit — und zwar zur absoluten, nicht bloß hypothetischen —, daß jede denkbare Ablehnung der Freiheit, sei es eine skeptische oder sonst wie orientierte, notwendig in der Luft schweben bleibt, weil sie weder einen Tatsachenkomplex, der für sie spräche, noch auch ein prinzipielles Argument, das ontologisch gegen die Freiheit spräche, beibringen kann.

So bleibt der Skepsis zwar die Tür offen. Aber sie bleibt draußen. Sie kann den Schritt über die Schwelle von sich aus nicht machen. Und wer ihr nicht, durch ihr Blendwerk verführt, die Hand reicht und sie widerrechtlich hereinzieht, der bleibt im Felde der Ethik von ihr unbehelligt.

VI. Abschnitt:
Anhang zur Freiheitslehre.

84. Kapitel. Scheinbare und wirkliche Schwächen der Theorie.

Daß die hier gebrachten Argumente keine zureichenden und die ganze Theorie der Freiheit keine geschlossene ist, bedarf nach dem Gesagten keines Wortes weiter. Man darf sich auch durch die Entrollung

Digitized by Google

der großen metaphysischen Perspektive, sowie durch die Lösbarkeit gewisser Aporien in ihr nicht über die Mängel täuschen lassen, die ihr anhaften. Jede Rechtfertigung wäre hier übel angebracht.

Es bedarf ihrer auch nicht angesichts der Problemlage. Das in Schärfe gestellte Freiheitsproblem ist ein viel zu junges, um spruchreif zu sein. Und vollends die Aufrollung der zweiten, höheren Problemschicht in ihm, wie sie mit der Sollensantinomie erst *beginnt*, steckt noch ganz in den ersten Anfängen der Bearbeitung. Hier kann jede Untersuchung eines Einzelnen nur den Charakter eines Versuchs haben.

Indessen sind nicht alle ins Auge fallenden Mängel der Theorie wirkliche Mängel. Es gibt auch scheinbare unter ihnen. Sie machen sich als eine gewisse Unbefriedigtheit geltend, die darin wurzelt, daß der entwickelte Freiheitsbegriff den Erwartungen nicht entspricht, die man ihm entgegenbringt. Daß die Erwartungen selbst vielleicht einen falschen Maßstab bilden, beachtet man nicht, solange man gefühlsmäßig in ihnen gefangen ist. Den allein rechtmäßigen Maßstab bilden natürlich die aufweisbaren ethischen Phänomene, und nichts außer ihnen. Ihnen muß die Theorie gerecht werden. Jeder andere Maßstab ist willkürlich.

Ein solcher scheinbarer Mangel ist z. B. der, daß die hier dargetane Freiheit der Person *keine absolute* ist.

Das zeigt sich nicht nur darin, daß (wie schon angemerkt wurde, Kap. 83. f.) nicht jeder menschliche Wille frei ist, daß neben freiem auch unfreier Wille besteht und vielleicht weitaus überwiegt. Es zeigt sich tiefer auch darin, daß selbst der freie Wille immer *nur teilweise frei* ist, d. h. daß *nur eine* selbständige Determinante in ihm ist unter vielen von außen herkommenden, heteronomen. Daß dieses den stolzen Ansprüchen menschlichen Selbständigkeitsbewußtseins nicht entspricht, muß man denen glauben, die sich bis in die philosophische Problematik hinein in solchem Stolz wiegen. Aber ist es deswegen eine Schwäche der Theorie?

Die Schwäche ist eine scheinbare. Gerade die Phänomene zeigen, daß menschlicher Wille kein absolut freier ist. Auch das psychologische Wissen um die allseitige Bedingtheit und Abhängigkeit zählt schließlich mit zum Bestand der Phänomene. Diese Abhängigkeit geht bekanntlich so weit, daß Freiheit mitten in ihr nur noch wie ein Wunder erscheint. Also gerade der Begriff eines nur teilweise freien, oder nur relativ freien Willens *entspricht dem Phänomen*. Bewiese die Theorie einen absolut freien Willen, so bewiese sie etwas falsches. Zuviel beweisen ist nichts beweisen. Was einzig dem Phänomen entspricht, ist eben dieses: *inmitten der vielen heteronomen Determinanten*

Digitized by Google

des Willens ist eine autonome, und die genügt als Grundlage der Selbstbestimmung, der Zurechnung, Verantwortung und Schuld, genügt auch für die Trägerschaft sittlicher Werte und Unwerte. Sie braucht deswegen keineswegs immer und in jedem tatsächlichen Wollen vorhanden zu sein: denn nicht aller Wille ist frei, nicht jeder Mensch jederzeit wirklich moralisch zurechnungsfähig.

Soweit also dürfte der Mangel tatsächlich nicht in der Theorie, sondern in ihrem Gegenstande liegen, in der Unvollkommenheit menschlicher Freiheit selbst, und letzten Endes in der Unvollkommenheit des menschlich-sittlichen Seins.

* * *

Bedenklicher aber wird es, wenn man die Frage so wendet: welcher menschliche Wille ist nun freier Wille? Ist nämlich nicht aller Wille frei, während er doch wohl immer — prinzipiell — frei sein kann, und wohl auch frei sein sollte, worin liegt dann der Unterschied? Und woran ist im gegebenen Fall freier von unfreiem Willen zu unterscheiden?

Es gibt Versuche genug, diese Frage zu beantworten. Schon in der Kantischen Unterscheidung von reinem und empirischem Willen liegt ein Lösungsversuch vor, sofern der reine Wille der freie sein soll, der empirische aber der Träger aller psychologischen Gebundenheit an heteronome Faktoren. Diese Auffassung führt in gefährliche Nähe der bekannten Vermengung des Gegensatzes von gutem und bösem Willen mit dem von freiem und unfreiem. Das aber ist die vollständige Verleugnung der Phänomene: ist der böse Wille nicht frei, wie könnte denn gerade ihm Schuld gegeben werden, ja wie wäre das Schuldbewußtsein des Täters selbst möglich?

Versteht man aber unter „reinem" Willen nicht den guten, sondern etwa einen „transzendentalen" Willen, unter empirischem aber den psychologisch „erscheinenden", so wird der Unterschied erst recht verschoben. Transzendentaler Wille ist offensichtlich als solcher nicht der einer realen Person; er liegt in der fingierten Sphäre eines ethischen „Subjekts überhaupt". Dann müßte also Schuld und Verantwortung dem letzteren zufallen, und nicht der realen Person. Dieser kapitale Fehler ist schon oben zurückgewiesen worden, es ist das πρῶτον ψεῦδος der „transzendentalen Freiheit" (vgl. Kap. 72. b.).

Hat man die Mißlichkeit solcher Begriffsverwischung recht vor Augen, so kann man wohl verstehen, wie Nietzsche — in freilich noch ganz anders gerichteter Tendenz — überhaupt nicht mehr von freiem und unfreiem, sondern nur noch von starkem und schwachem Willen reden mag. Das ist wenigstens konsequent. Und es brauchte auch keines-

Digitized by Google

wegs die Preisgabe der Willensfreiheit (wie bei Nietzsche) zu bedeuten. Nur darf man dann unter starkem Willen nicht den äußerlich in der Handlung sich rücksichtslos durchsetzenden verstehen, auch nicht den innerlich leidenschaftlichen oder hemmungslosen, sondern denjenigen, in welchem die autonome Determinante an bestimmender Kraft die heteronomen beherrscht. Aber damit ist kein Unterschied angegeben, sondern nur dasselbe noch einmal gesagt, was in dem entwickelten Begriff der sittlichen Freiheit ohnehin liegt. Welcher Wille stark ist, läßt sich in concreto danach ebensowenig angeben, als welcher Wille frei ist.

Es hilft auch nichts, wenn man als freien Willen den weit ausschauenden, auf Ideen gerichteten Willen versteht. Auch das verfehlt den gemeinten Unterschied. Auch Ideen können sehr heteronom suggeriert sein. Und andererseits ist auch der seine fernen Ziele verfehlende Wille nicht unschuldig an diesem Verfehlen, also nicht unfrei. Überhaupt ist es die verkehrteste aller traditionellen Vorstellungen, daß mit der moralischen Wertqualität des Verhaltens auch die moralische Freiheit zunehme, d. h. daß der Wille, je höher hinauf in der Wertskala er zielt, um so freier sei. Gerade in seiner Schlechtigkeit und Erniedrigung muß er ebenso frei sein, sofern es sich wirklich um sittliche Schlechtigkeit handelt.

Das Resultat all solcher Bemühungen um ein unterscheidendes Merkmal ist die Einsicht, daß wir tatsächlich keins haben, und daß auch philosophisches Denken, soweit es dem Problem zu folgen vermag, nirgends auf ein solches stößt. Wir können auf keine Weise angeben, welcher Wille frei ist, und welcher nicht. Es gibt in der Ethik keinen Maßstab der Freiheit — wie es im Wertgefühl den Maßstab von Gut und Böse gibt. Das Freisein und Unfreisein des Willens ist ein Maßstab anderer Dimension.

Das ist ein Mangel der Theorie. Aber auch er ist ein Mangel nur vom Gesichtspunkte übertriebener Erwartungen aus. Gibt es denn ein ethisches Phänomen, welches dem Fehlen des festen Maßstabes widerspräche? Gibt es eine Gewißheit des Gefühls für fremde Verantwortungs- und Zurechnungsfähigkeit, die sich etwa mit der Gewißheit des sittlichen Wertgefühls vergleichen ließe? Es gibt das offenbar nicht. Der Satz „richtet nicht" hat seinen Sinn keineswegs bloß in der populären Abwehr von Lieblosigkeit oder von tugendstolzer Genugtuung im Aburteilen; er gibt auch der Unmöglichkeit Ausdruck, zu wissen, ob Schuld vorliegt oder nicht, d. h. ob „frei" gewollt wurde oder nicht. Gerade der sittlich Feinfühlende ist sich dieser Unmöglichkeit immer dunkel bewußt. Er weiß, daß er kein untrügliches Kennzeichen der Freiheit hat. Darum behält ihm jedes Zurechnen und jedes sittlich kategorische Urteil etwas vom Charakter des Wagnisses.

Digitized by Google

Was wie eine Schwäche der Theorien aussieht, und es absolut genommen auch ist, erweist sich als genau mit dem ethischen Phänomen übereinstimmend und findet insoweit seine Rechtfertigung. Gerade das Nichtwissen um Freiheit und Unfreiheit im konkreten Falle ist charakteristisch für das sittliche Bewußtsein.

Indessen darf man auch diese These nicht übertreiben. Es ist hier nicht zu vergessen, daß Freiheit auch einen Wertcharakter hat und daß sie mit dieser ihrer axiologischen Seite wiederum Gegenstand des Wertgefühls ist. Im Wertgefühl aber liegt allemal ein Maßstab des Gegebenen. Gerade in diesem Punkt freilich ist unser Wertsinn schlecht genug ausgebildet. Aber eine Möglichkeit des Unterscheidens liegt hier immerhin. Und es ist vielleicht nicht von der Hand zu weisen, daß dieser Wertsinn für Freiheit und Unfreiheit des Verhaltens einer Person tatsächlich in allem sittlichen Urteil bereits mitspricht.

Aber das zu entscheiden würde einer besonderen, ins Einzelne gehenden Aktanalyse bedürfen — einer Arbeit, die der jungen Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins noch ganz und gar bevorsteht.

* * *

Die Frage nach dem Wissen um Freiheit und Unfreiheit, die von so einschneidender Wichtigkeit für den Ausbau der Ethik ist, bildet nur eine von sehr vielen, die hier offen bleiben müssen. Deren Reihe aufzählend zu vervollständigen, wäre eine mühselige und undankbare Arbeit. Statt dessen seien hier nur noch zwei Fragen berührt, von deren Behandlung einiges Licht auf die Grundfrage zurückfallen dürfte.

Es wurde in der ganzen Untersuchung nur von der Freiheit der Person in ihrem Verhalten, Wollen, Gesinntsein usw. gehandelt. Die Voraussetzung nun für diesen Komplex von Akten ist die, daß Werte dem sittlichen Bewußtsein irgendwie gegeben sind — im Wertgefühl —, und daß in jenen Akten immer in der einen oder anderen Weise eine Entscheidung in bezug auf gefühlte Werte und gefühlte Sollensforderung enthalten ist. Nun aber ist das Wertgefühl selbst nie ein vollständiges; immer ist es nur ein Ausschnitt aus dem Wertreich, was gefühlt, oder gar geschaut wird. Wie steht es da mit der Verfehlung gegen Werte, welche dem Wertgefühl nicht gegeben sind?

Am nächsten liegt es zu antworten, das sind gar keine sittlichen Verfehlungen, sie sind nicht zurechenbar, weil nicht aus freier Entscheidung geschehen; nur dem lebendig gefühlten Wert gegenüber ist eine freie Entscheidung für oder wider möglich. Diese Antwort aber ist höchst mißlich, wenn man sie auf Fälle elementarer Vergehen —

Digitized by Google

wie Brutalität, skrupellose Habsucht, Unredlichkeit — bezieht, wo es evident ist, daß selbst im mangelnden Gefühl für den Unwert (also auch für den Wert) schon eine moralische Minderwertigkeit liegt. Es gibt wertverdunkelnde Faktoren im Seelenleben, an denen die Person selbst keineswegs unschuldig ist. Man denke nur an das bekannte Phänomen der moralischen Abstumpfung durch wiederholtes eigenes Vergehen, oder an die sehr berechtigte Rede vom „kleinen Finger", den man dem Teufel reicht. Seit Aristoteles ist denn auch oft der Satz wiederholt worden: der Mensch ist selbst schuld an seinem Nichtwissen um Gut und Böse, es stand ihm frei nicht im Nichtwissen befangen zu sein[1].

Gibt es also neben der Freiheit des Willens den geschauten Werten gegenüber auch noch eine Freiheit der Wertschau selbst? Oder wenigstens eine Freiheit des primären Wertgefühls?

Eine gewisse Abhängigkeit des Wertgefühls in seiner Breite und Schärfe von der Bemühung des Menschen um das Gute wird man — wenn man schlicht den Phänomenen folgt — nicht verneinen können. Andererseits ist es zweifellos nicht so, daß der Einzelne willkürlich seine Wertschau — und sei es auch durch strengste sittliche Zucht — beliebig erweitern könnte. Falls es also eine Freiheit des Wertgefühls gibt, so ist sie jedenfalls eine in ganz anderem Maße beschränkte als die aktuelle Entscheidungsfähigkeit den geschauten Werten gegenüber. Die Vermutung liegt nahe, daß eine Freiheit der Wertschau sich nur auf solche Werte erstreckt, die bereits erschaut waren und daher dem Wertblick nur durch eigene Schuld — sei es durch Abstumpfung oder Vernachlässigung (*δι' ἀμέλειαν*) — wieder entschwinden konnten; nicht aber auf solche, die das Wertgefühl sich erst zu erarbeiten hätte. Die Freiheit dieser Art würde dann also nur die Alternative zwischen Wahrung und Verlust gegebener Wertschau betreffen, nicht aber die Neuerschließung noch ungeschauter und ungefühlter Werte.

Hier also liegt ein weiteres Problem, das sich offenbar noch sehr viel tiefer in seine inneren Aporien hinein verfolgen ließe; ein Problem, das auch durchaus ein neues Licht auf die gesamte Problemlage der Freiheitsfrage zurückwerfen könnte. Insbesondere würde es gelten, die Grenze solcher Freiheit der Wertschau und ihr inneres Verhältnis zur Willensfreiheit genauer zu untersuchen. Es liegt natürlich nahe, hier ein tiefer einschneidendes Verhältnis der gegenseitigen Bedingtheit beider Freiheiten zu vermuten.

[1]) Vgl. hierzu Aristoteles Eth. Nicom. *Γ*, Kap. 7, insbesondere die Stelle 1114 a 1 ff:; ... *ὡς ἐπ' αὐτοῖς ὂν τὸ μὴ ἀγνοεῖν.*

Digitized by Google

Aber diese Untersuchung muß einer anderen, spezielleren Forschung vorbehalten bleiben.

* * *

Die andere Frage, die hier anknüpft, ist die, ob die Entwicklung des Menschen zur sittlichen Freiheit selbst wiederum auf Freiheit beruht, ob also der Mensch für sein Unfreisein auch wiederum Verantwortung trägt wie für alles sonstige moralische Minderwertigsein.

Daß es überhaupt eine Entwicklung zur sittlichen Freiheit gibt, sowie auch eine Rückentwicklung zur Unfreiheit, ist nicht zu bezweifeln. Und wäre es dem moralisch Erfahrenen nicht in aller Konkretheit evident, so würde es doch aus der gebrachten Analyse der Freiheitsfrage unwiderleglich folgen, welche ergab, daß es gerade den absolut freien Willen nicht gibt, sondern immer nur einen relativ, oder teilweise freien. Die erweisbare Freiheit ist überhaupt nur eine prinzipielle: Der Mensch kann frei sein, ist es aber durchaus nicht immer und ohne weiteres. Es fragt sich nun: ist das moralische Freiwerden selbst dem Zutun der Person unterworfen oder nicht? Ist das Zurücksinken in Unfreiheit ein sittliches Verschulden oder nicht?

Daß mannigfache äußere Momente auf die Entwicklung einwirken, ist schon vor aller Untersuchung gewiß. Aber mit solchen Selbstverständlichkeiten ist natürlich nichts entschieden. Es könnte trotzdem auch hier eine innere Determinante der Selbstbestimmung zur Freiheit und zur sittlichen Erweckung mit im Spiele sein; sowie ebenso eine solche zur Unfreiheit, gleichsam eine Tendenz sittlicher Trägheit.

Das entscheidende Moment hierbei ist dieses, daß Freiheit selbst Wertcharakter hat, und zwar den eines alle eigentlich sittlichen Werte schon bedingenden Grundwertes (vgl. Kap. 36. f.). Dieser Wert wird überall dort direkt empfunden, wo es sich um die Fähigkeit der Person, für sich einzustehen, handelt, um Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit. Das Wertgefühl für diese Fähigkeit ist ein so allgemeines, daß geradezu die sittliche Achtung vor der Person — die allgemeinste Grundlage persönlich-sittlichen Verhaltens — als eine Funktion von ihm erscheint. Daß dieses Wertgefühl sich bis zu einem Schuldigseinwollen erheben kann, ist nur ein extremer Fall des allgemeinen Phänomens, aber gerade deshalb von stärkster Beweiskraft.

Wollte man daraus den Schluß ziehen: „aller Wille will frei sein," so würde das gleichwohl übers Ziel schießen. Es gibt — wie beim Freiheitswert gezeigt wurde — auch die umgekehrte Tendenz, die nach Erlösung von Schuld und Verantwortung. Aber um solche Verallgemeinerung handelt es sich auch gar nicht. Es genügt, sich darüber

Digitized by Google

klar zu sein, daß es die Tendenz zur Freiheit gibt und daß sie offenbar nicht ohne Einfluß auf die Entfaltung des sittlichen „Grundkönnens", jener geheimnisvollen nicht weiter zurückführbaren Potenz des Menschenwesens, ist. Das findet sich in der bekannten Tatsache bestätigt, daß die Verantwortungsfähigkeit und Verantwortungsfreudigkeit eines Menschen — zumal des jugendlichen — in hohem Grade erweckbar und erziehbar ist; wie denn überhaupt der Mensch mit seinen größeren Aufgaben moralisch „wächst".

Die Aporie aber, die hierin liegt, ist eine eigenartige, von den anderen Freiheitsaporien ganz verschiedene. Gibt es nämlich eine Tendenz, frei zu sein, und ist diese selbst wiederum eine freie, so scheint es, daß sie ebendasselbe, was sie zum Ziel hat, schon als Bedingung voraussetzt. Der Mensch muß schon frei sein, um frei sein zu wollen. Soweit es sich hierbei um bloße Steigerung schon vorhandener oder keimender Freiheit handelt, ist darin freilich durchaus kein Widersinn. Aber es handelt sich vielleicht nicht darum allein. Es könnte sehr wohl eine untere Grenze vorhandener Freiheit geben, unterhalb deren sich niemand auch nur zum Wertgefühl der Freiheit, also zum Bewußtsein seines eigenen sittlichen Unwertes, erheben kann. Dem Vorhandensein einer solchen Grenze entspricht eine Fülle von Tatsachen — von der bloßen moralischen Gleichgültigkeit und Trägheit bis zur völligen Gewissens- und Verantwortungsstumpfheit.

Auch in diesem Punkt dürfte ein wirklicher Mangel der Theorie vorliegen. Denn sie kann die Frage nicht lösen. Hier steckt eben die Erforschung der Sachlage heute noch in den Anfängen und bedarf erst der grundsätzlichen Sachklärung, bevor sich bestimmte Schlüsse können ziehen lassen.

85. Kapitel. Ethische und religiöse Freiheit.

Die Schwierigkeiten sind mit den genannten nicht erschöpft. Die schwersten Mängel der Theorie — nicht scheinbare, sondern wirkliche — sind noch gar nicht berührt. Sie ergeben sich, wenn man nach der metaphysischen Seite weiter ausschaut. Es taucht da eine Reihe ungelöster und vermutlich unlösbarer Fragen auf, die unabhängig von dem (in Kap. 83) aufgerollten „Restproblem" bestehen. Sie unterscheiden sich aber von diesem dadurch, daß sie nicht mehr der Ethik selbst angehören, also in ihr auch keineswegs behandelt zu werden brauchen. Es sind Grenzfragen von Ethik und Religion.

Die Philosophie nun ist nicht Ethik allein. Und wie sie sich für die Ethik ontologisch zu orientieren hat, um der Grundlagen gewiß zu sein, so würde sie sich für eine Religionsphilosophie sowohl ontologisch als

Digitized by Google

ethisch, und vielleicht noch in mancher anderen Richtung zu orientieren haben. Man kann also wohl die religionsphilosophischen Fragen in der Ethik, aber nicht die ethischen in der Religionsphilosophie vermeiden.

Die Grenzfragen also, um die es sich hier handelt, transzendieren bewußt das Problemgebiet der Ethik. Sie können daher hier gestreift, bestenfalls aufgerollt, aber nicht behandelt werden. Aber da ein tiefinnerlicher Zusammenhang beider Gebiete besteht, so führt die Perspektive der Ethik über ihre eigenen Probleme hinaus — geradlinig auf die religiösen Probleme. Nicht als folgte aus ihnen irgend etwas über das Dasein Gottes oder dem verwandtes, nicht als ließe sich auch nur eine Postulatenlehre im Sinne Kants an die ethischen Fragen anknüpfen. Sondern umgekehrt: gesetzt, das Dasein Gottes und der Problemkreis des religiösen Empfindens stünden anderweitig fest, so sind es die Thesen der Ethik, die sich inhaltlich zugleich als im höchsten Maße religiös-relevant erweisen.

Das ist eine so bekannte Sache, daß ihre Rechtfertigung keines Wortes bedarf. Beruht es doch hierauf, daß Religion von jeher beansprucht hat, das entscheidende Wort in der Ethik zu sprechen. Ob das ein metaphysischer Übergriff der Religion ist — ähnlich dem anderen Übergriff, auch auf theoretisch-ontologischem Gebiet das entscheidende Wort sprechen zu wollen —, das zu entscheiden ist hier nicht der Ort. Vielleicht übersteigt es auch die Grenzen menschlicher Einsicht. Jedenfalls hat die Philosophie schwer genug darum ringen müssen, sich diesen Ansprüchen gegenüber die Bewegungsfreiheit zu sichern. Die Leistung der „kritischen" Philosophie, soweit das Geschäft der Grenzaufrichtung gegen diktatorisches Auftreten des religiösen Denkens ihr Bemühen war, ist in diesem Punkt gar nicht hoch genug einzuschätzen. Aber da es in ihrem Wesen liegt, eben damit zugleich gerade die Selbständigkeit der Religion in ihren Grenzen sicher zu stellen — und das heißt natürlich nicht „in den Grenzen der bloßen Vernunft", sondern gerade jenseits ihrer —, so darf man sich auch im Interesse der Ethik nicht der Aufgabe entziehen, diese Grenzen in demjenigen Punkte, an welchem ihre Probleme sie transzendieren, einer Untersuchung zu unterwerfen.

Der größte Teil der ethischen Probleme fällt zugleich und unabhängig von ihrer innerethischen Bedeutung auch unter den Gesichtspunkt der Religion — unter eben den Gesichtspunkt also, der in der ganzen Reihe unserer Untersuchungen ausgeschaltet bleiben mußte. Es sind eben zugleich auch religiöse Probleme: Gut — Böse, Wert — Unwert, Gebot — Verbot, Wille, Gesinnung, Schuld, Verantwortung, Freiheit, Unfreiheit. Bevor die philosophische Ethik sich selbständig dieser ihrer Problemgehalte bemächtigte, und noch lange nachher neben ihr, ist es Religion gewesen, die mit ihnen geschaltet hat.

Digitized by Google

Aber weil sie ihr unter einen anderen obersten Gesichtspunkt fallen, können sie ihr nicht dasselbe sein, was sie der Ethik sind. Das brauchte zwar an sich noch keinen Widerstreit zu geben; es könnte ja so sein, daß Religion einfach die höhere Problemschicht bildete, in der sich deswegen die alten Inhalte von neuer und gehaltvollerer Seite zeigten. Daß ein solches Verhältnis in der Idee bestehe, darf man ruhig annehmen, ohne sich einer Vergewaltigung des einen oder des anderen Gebiets schuldig zu machen, solange wenigstens man sich bewußt bleibt, daß es sich bloß um eine Annahme handelt. Auch liegen die Verhältnisse keineswegs so, daß das bloße Auftauchen von Widersprüchen eine solche Annahme zunichte machte. Antinomien beweisen eben nichts gegen die reale Koexistenz des antinomisch Geschiedenen, auch wenn sie sich als echte Antinomien erweisen, d. h. unlösbar sein sollten. Sie beweisen nur die Unfähigkeit des Gedankens, die Koexistenz zu begreifen.

Um so wichtiger aber ist es, sich solcher Antinomien, wo sie auftauchen, selbst zu versichern. Denn in ihnen, wenn überhaupt irgendwo, lassen sich die großen metaphysischen Restprobleme wenigstens in ihrer Grenzstellung genauer umreißen. Die einzige Aufgabe, welche der ethischen Perspektive nach dieser Richtung zufällt, — die letzte, mit der wir es zu tun haben — ist daher eben die, diese **Antinomien zwischen Ethik und Religion**, soweit beide den gleichen Gegenstand haben, herauszuarbeiten.

* * *

Solcher Antinomien läßt sich unschwer eine ganze Reihe aufzählen. Es seien davon hier nur fünf herausgehoben, die mehr oder weniger allen spezielleren zugrunde liegen, und die außerdem genügen, um die Sachlage prinzipiell zu übersehen. Von ihnen bilden die ersten drei eine engere Gruppe, sie betreffen die inhaltlichen Divergenzen; die beiden letzten dagegen betreffen das Freiheitsproblem in jener eigentümlichen Verschiebung, die es beim Übergang von der Ethik zur Religion erleidet.

Die **erste Antinomie** ist die der praktischen Gesamtrichtung, oder die von Diesseits- und Jenseitstendenz. Alle echte Religion tendiert über das gegebene Dasein hinaus auf ein jenseitiges „besseres". Die schroffe Ausprägung, welche diese These gelegentlich erfahren hat, und welche schließlich nur konsequent ist, geht dahin, das Diesseits habe überhaupt keine eigenen Werte — es sei denn als Vorbereitung auf das Jenseits. Die eigentlichen Selbstwerte liegen alle im Jenseits. Das wahre Leben ist ein anderes, nicht das sogenannte „wirkliche", in dem wir stehen. Daher die Forderung: das Diesseits mit seinen

Digitized by Google

Scheinwerten muß geopfert werden zugunsten jenes wahren Lebens und seiner Werte, denn niemand kann zween Herren dienen. Ein Streben, das auf Werte dieser Welt um ihrer selbst willen geht, ist böse: gut ist innerhalb dieser Welt nur, was über sie heraustendiert. Die Folge ist die Entwertung des Diesseits, Abkehr des Menschen vom gegebenen Leben, und in der Idee die allseitige Weltflucht.

Ganz umgekehrt die Ethik. Sie ist ganz und gar diesseitig eingestellt. Die Materien aller sittlichen Werte betreffen das konkrete Verhalten des Menschen in dieser Welt zu Menschen dieser Welt. In dieser Welt liegt der Schauplatz auch der fernsten sittlichen Ideale. Die Jenseitstendenz ist vom ethischen Standpunkt ebenso wertwidrig wie die Diesseitstendenz vom religiösen. Sie ist Vergeudung und Ablenkung sittlicher Kraft von den wahren Werten und ihrer Verwirklichung, und darum unmoralisch. Für sittliches Streben ist alle Transzendenz ein trügender Schein. Und selbst wo sich — wie bei der Selbstentäußerung und Opferfreudigkeit — dem Inhalt nach Diesseits- und Jenseitstendenz wohl vertragen könnten, da ist doch die Tendenz selbst ethisch entwertet, sobald sie beim Opfern mit einem besseren Teil im Jenseits liebäugelt.

Diese Antinomie ist durch keine Kompromisse zu lösen. Daß beide Tendenzen selten in voller Schroffheit vertreten sind, zeugt schließlich nur von menschlicher Inkonsequenz. Im Grunde sind sie streng kontradiktorisch. Jede verneint die andere. Eine von beiden Tendenzen muß notwendig illusorisch sein. Sollte der Widerstreit sich lösen, so jedenfalls nicht für die ratio, sondern jenseits ihrer, im Irrationalen. —

Die zweite Antinomie überträgt den Widerstreit auf das Verhältnis von Mensch und Gottheit als oberste Wertsubstrate. Sie fällt mit der ersten nicht zusammen, sondern überschneidet sich mit ihr. Der Ethik kommt es letzten Endes immer auf den Menschen an, dem religiösen Denken auf Gott. Sein Walten, sein Tun, sein Wille sind maßgebend, im Diesseits wie im Jenseits. Auf den Menschen kommt es erst in zweiter Linie an; für ihn ist gut, was Gott will. Dem Willen Gottes gegenüber ist der seinige gut oder böse, je nachdem er ihn erkennt und demütig über den seinen stellt oder nicht.

Auch dieses ist eine vollständige, echte, für die Vernunft nicht lösbare Antinomie. Es liegt eben im Wesen des Menschen, daß ihm ethisch der Mensch das Wichtigste, Aktuellste und zugleich auch das Höchste und Verantwortungsreichste ist von allem, was in seinen Gesichtskreis tritt; gewiß nicht die eigene Person als solche, wohl aber das Personale in jedem Menschenwesen. Daß ihm irgendetwas im Himmel oder auf Erden, und sei es Gott selber, darüberginge, wäre ethisch verkehrt, unmoralisch, ein Verrat am Menschen — welcher allein auf den Menschen

Digitized by Google

angewiesen ist. Manche religiösen Lehrer haben diesem Wesensgesetz Rechnung getragen, indem sie die Hingabe an Gott als die wahre Sorge des Menschen für sich selbst — etwa für sein Seelenheil — hinstellten. Aber das ist schon ein Kompromiß, auch vom Gesichtspunkt der Religion aus. Denn es liegt im Wesen Gottes, daß nur er, und nichts außer ihm, das Ziel der Ziele sein kann, das Wichtigste und Aktuellste für jedes endliche Wesen, das ihn erfaßt, und daß neben ihm alles, auch der Mensch, nichtig wird. —

Mit den beiden angedeuteten hängt die dritte Antinomie zusammen, und ist dennoch eine andere als sie. Wie jene, so ist auch sie im Kern eine axiologische. Aber sie betrifft nicht den Inhalt, sondern den Ursprung der Werte.

Die These, daß die ethischen Werte autonom sind, d. h. daß sie nicht um eines anderen willen, sondern rein aus sich selbst heraus und um ihrer selbst willen wertvoll sind, ist (wie gezeigt wurde) für jede Ethik, die den Namen verdient, eine notwendige Grundlage. Der konkrete Sinn der These ist dieser, daß weder eine Autorität, noch ein Machtspruch, noch ein Wille dahinter steht — denn sonst könnte ihr Einleuchten kein absolutes und aprioriſches sein —, ganz zu geschweigen der Relativität menschlichen Dafürhaltens; sondern daß etwas in ihnen selbst ist, das seine irreduzible Natur im Wertgefühl erweist.

Dieser These setzt die Religion die Antithese entgegen: alle sittliche Sollensforderung ist im Grunde Gottes Gebot, Ausdruck seines Willens, und deswegen erst wird ihr Inhalt vom Menschen, an den sich das Gebot richtet, als sittlicher Wert empfunden. Denn Sittlichkeit besteht im Leben nach Gottes Gebot. Dadurch werden die sittlichen Werte unselbständig, heteronom. Sie sind nun gerade durch göttlichen Machtspruch gegeben. Es ist gleichgültig, was für eine Wendung man diesem Gedanken gibt. Ob man sagt „Gott gebietet, was gut ist", oder „Gott ist das Gute", oder „im Werte Gottes (des Heiligen) als dem absolut höchsten Wert sind alle sittlichen Werte fundiert" — das macht für die Heteronomie der Werte keinen Unterschied mehr aus. Im letzteren Fall wären sie wenigstens noch axiologisch, wenn auch nicht ethisch-axiologisch gegründet; in den beiden ersteren Fällen durchaus überaxiologisch, denn weder Gott selbst noch sein Machtspruch geht in der eigentümlich idealen Seinsweise der Werte auf. Für den Grundsinn der Antinomie also kann man von allen weiteren Auffassungsfragen absehen.

Daß diese Antinomie, wenn sie auch nicht so aktuell ist wie die beiden ersten, doch sicher ebensosehr an den Grund geht wie sie, kann keinem zweifelhaft sein, der die Problemlage erfaßt. Daß sie aber eine ebenso echte und unlösbare Antinomie ist, läßt sich daran sehen, wie These

Digitized by Google

und Antithese einander auch da ausschließen, wo inhaltlich gar kein Grund zum Gegensatz vorliegt. Es liegt im Wesen Gottes, daß in einer Welt, die sein Gedanke und sein Wert ist, nichts wertvoll sein kann als dadurch, daß er es will, anbefiehlt, oder daß es sonstwie aus seinem Wesen folgt; desgleichen, daß es nur dadurch die Kraft eines Seinsollens hat. Und gäbe es daneben an sich bestehende Werte, so müßte Gott sie entweder verneinen oder erst durch seinen Willen sanktionieren.

Im Wesen der sittlichen Werte aber liegt es, nur insofern Überzeugungskraft und Einleuchten zu haben, und sich nur insoweit als unverrückbares Sollen an den Menschen wenden zu können, als ihre Materie selbst und als solche den betreffenden Wertcharakter trägt; also daß niemand — und sei es auch durch den mächtigsten Machtspruch — sie im Anbefehlen einleuchtend machen könnte, es sei denn, daß er sich dabei auf ihre eigene Kraft des Einleuchtens bereits stützte. In diesem Falle aber ist alles Anbefehlen überflüssig. Gott also könnte bestenfalls Werten, die ohnehin Geltungskraft haben, durch seine Macht oder Autorität Nachdruck bei den Menschen verleihen, nicht aber als Gesetzgeber Werte vorschreiben. Denn schriebe er vor, was nicht den seienden Werten entspräche, es könnte doch nur als Gebot befolgt, nicht aber als Wert gefühlt werden.

Der Widerspruch ist also ein prinzipieller, streng kontradiktorischer, jedes verwischenden Kompromisses spottender. Mit spitzfindigen Ausgleichen verdunkelt oder verfälscht man nur die beiderseitigen Ansprüche. Und nach beiden Seiten ist die Verfälschung gleich verhängnisvoll.

* * *

Aber die stärksten Antinomien setzen erst in der Problemsphäre der Freiheit ein. Es sind richtige „Freiheitsantinomien", die sich ohne Sprung an die Kausal- und die Sollensantinomie anreihen, nur daß sie selbst nicht mehr ethischen Charakters sind. Die erste von ihnen kann man die „Antinomie der Vorsehung" nennen, die zweite die „der Erlösung".

Es ist früher ausgeführt worden, inwiefern religiöse Freiheit etwas anderes ist als sittliche Freiheit, obgleich es sich in beiden um Freiheit denselben Sollensforderungen gegenüber handelt. In der Ethik steht der Wille nur dem Naturgesetz einerseits und dem Sittengesetz (den Werten) andererseits gegenüber. Beide lassen ihm Spielraum, weil Naturgesetzlichkeit nur kausal determiniert, Werte aber realiter von sich aus gar nicht determinieren. Im Sinne des religiösen Weltbildes dagegen hat der Wille es außerdem auch noch mit der Vorsehung Gottes zu tun.

Digitized by Google

Das ist eine Instanz von ganz anderer Übermacht. Der Naturlauf ist wohl auch übermächtig, aber er ist blind, er zeichnet keine Ziele vor, an die er den Menschen bindet: hat also der Mensch die Kraft, sich Ziele zu setzen, so findet er den Naturlauf gleichgültig gegen sie und in den Grenzen möglicher Anpassung durchaus lenkbar. Ganz anders die göttliche Vorsehung. Sie ist teleologisch, ein finaler Determinismus. In ihr sind Endzwecke das Bestimmende. Und weil die bestimmende Kraft in ihnen eine unendliche und „allmächtige" ist, die überdies alles Weltgeschehen durchdringt — auch die kleine seelische Welt des Menschen —, so ist der Mensch mit seiner Teleologie ihr gegenüber ohnmächtig. Er findet hier keinen Spielraum seiner Selbstbestimmung mehr; richtiger, was ihm wie seine Selbstbestimmung erscheint, ist in Wahrheit die durch ihn hindurch und über ihn hinweg wirkende Macht der göttlichen Vorsehung.

Es braucht hier nur an früher Gesagtes erinnert zu werden, um zu sehen, wie schroff antithetisch diese Konsequenzen der göttlichen Vorsehung zu der Freiheitsforderung der Ethik stehen. In ihnen ist die Vorsehung des Menschen schlechterdings aufgehoben, seine Selbstbestimmung zum Schein herabgesetzt, sein Ethos vernichtet, sein Wille gelähmt (vgl. Kap. 70. g.). Alle Initiative und alle Teleologie ist auf Gott übertragen. Der Grund dieser allgemeinen Lähmung aber ist eine Inversion des kategorialen Grundgesetzes: die höhere Determinationsform ist zur stärkeren gemacht, der Finalnexus ist alleinherrschend.

So hebt der finale Determinismus der göttlichen Vorsehung die ethische Freiheit auf. Läßt man aber die Freiheit der Person gelten, so hebt sie unfehlbar jenen auf. Beide stehen zu einander kontradiktorisch, als These und Antithese. Daß diese Freiheitsantinomie keine ethische mehr ist, haben wir gesehen; denn nicht die Ethik behauptet das Bestehen göttlicher Vorsehung. Ebensowenig behauptet irgendeine der außerethischen Voraussetzungen sie. Sondern erst das religiöse Denken, gegen das die ganze Problemkette der Ethik schlechterdings indifferent steht — sie steht diesseits von Theismus und Atheismus —, involviert sie. Und erst damit tritt die Antinomie auf.

Dennoch ist diese Antinomie anders gestellt als die drei ersten zwischen Ethik und Religion bestehenden Antinomien. Sie besteht nämlich nicht nur im Gegensatz der beiden Problemgebiete, sondern auch innerhalb des religiösen Gebiets selbst. Auch die Religion nämlich kommt nicht ohne Willensfreiheit des Menschen aus. Denn gerade sie rechnet mit Verantwortung, Zurechnungsfähigkeit und Schuld des Menschen, wie die Zentralstellung des Sündenbegriffs in ihr beweist. Also nicht nur die ethische, sondern auch die religiöse Auffassung des

Digitized by Google

Menschen verlangt gebieterisch seine Selbstbestimmung. Neben die ethische Willensfreiheit tritt eine nicht weniger notwendige religiöse Willensfreiheit. Diese ist aber eine ganz andere als jene. Denn auf ethischem Gebiet lösen sich die Aporien der Willensfreiheit wenigstens prinzipiell. Ist aber mit der göttlichen Vorsehung erst einmal der durchgehende Finaldeterminismus eingeführt, so steht ihr ein offenkundig unübersteigbares Hindernis entgegen. Die neue, religiöse Freiheitsaporie kann sich in keiner Weise lösen. Religiöse Freiheit des Menschen ist eben nicht mehr Freiheit gegenüber Naturgesetz und Sollensgesetz, sondern gegenüber dem Willen Gottes in der Welt und in ihm selbst. Das ist es, was diese Antinomie prinzipiell unlösbar macht.

Und dennoch, wenn überhaupt das religiöse Weltbild sich soll behaupten können, so muß sie überwunden werden, wenn auch nicht für die menschliche Einsicht, so doch an sich und im Gegensatz zu ihr. Es ist im Grunde eine falsche Gottesfurcht, wenn man zu Ehren Gottes das Ethos des Menschen preisgibt. In Wahrheit degradiert man damit den Weltschöpfer zum Stümper, der nicht weiß, was er schafft. Mit dem Höchsten — der eigenen Göttlichkeit — vor Augen müßte er ein Zerrbild des Göttlichen geschaffen haben, eine Welt, die gerade des göttlichen Abglanzes vollkommen entbehrte, eines Abglanzes, der allein in der Vorsehung und Selbstbestimmung eines Geschöpfes hätte liegen können. Und nachdem er die Welt so geschaffen, den Menschen so in ihr gestellt, müßte er ihn um seiner „Sünde" willen verdammen, als hätte er ihm die Fähigkeit zu sündigen nicht vielmehr grundsätzlich vorenthalten.

Es ist kein Zufall, daß diese Konsequenz wie Gotteslästerung klingt. Sie ist auch zu allen Zeiten so empfunden worden. Und darum ist wieder und wieder gerade von den am tiefsten religiös Gesinnten — aller Vernunft und allem Verstehen zuwider — die religiöse Freiheit, die Freiheit des Menschen auch Gott selbst gegenüber, behauptet worden. Freilich nur behauptet, denn an ein Erweisen ist hier nicht zu denken. Ohne sacrificium intellectus kann man sie nicht annehmen.

An Versuchen, sie zu erweisen, hat es nicht gefehlt. Am weitesten darin sind die dialektischen Denker gegangen, indem sie sich hier — sei es zur „Rechtfertigung Gottes", sei es zur sittlichen Rehabilitierung des Menschen — mit einer „Identität" von Freiheit und providentieller Notwendigkeit zu helfen suchten. Das ist wenigstens ein radikales Vorgehen; denn was hier identisch gesetzt wird, ist gerade das absolut Widersprechende. Es gleicht einem Akt der Verzweiflung menschlicher Vernunft und wäre als solcher immerhin ein ehrwürdiges Zeugnis philosophischen Ernstes, wenn es nicht den Schein einer Lösung erweckte, die es in keiner Weise zuwege bringt, und sich damit als Sophismus erwiese.

Digitized by Google

Alle solche Versuche sind mißlungen und müssen notwendig mißlingen. Weder wirkliche „Identität" noch sonst eine Art dialektischer Synthese läßt sich aufweisen. Das Widersprechende bleibt widersprechend. Alle Dialektik nämlich invertiert erst recht das kategoriale Grundgesetz, auf dem allein Freiheit beruhen kann.

Damit freilich ist weder Freiheit noch göttliche Vorsehung widerlegt. Nachweisliche Falschheit von Beweisen und Theorien ist als solche niemals Widerlegung der Sache. Diese kann an sich wohl bestehen, aber sie verharrt im absolut Irrationalen. Sieht man näher zu, so hat es das religiöse Denken auf der ganzen Linie seiner Probleme mit lauter solchen Irrationalitäten zu tun. Ist doch das Dasein Gottes um nichts mehr erweisbar — und um nichts mehr widerlegbar. Worauf einzig es hier ankommt, ist die philosophische Klarheit über die Absolutheit der Rationalitätsgrenze, d. h. darüber, daß hier mit der Theorie überhaupt weder positiv noch negativ etwas ausgemacht werden kann.

* * *

Die Kehrseite der Antinomie der Vorsehung ist die Antinomie der Erlösung. Sie steht den axiologischen Antinomien wieder um einen Schritt näher — denn hier spielt der „Wert" der Freiheit hinein —, ist aber im Grunde doch eine echte Freiheitsantinomie.

Das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott ist weder mit seiner providentiellen Abhängigkeit von Gott noch mit seiner Sündhaftigkeit vor Gott erschöpft; es gipfelt erst in seiner Erlösung von der „Sünde" durch Gott. Sünde ist dieselbe moralische Schuld, von der auch die Ethik spricht, aber nicht als moralische Schuld, d. h. nicht als Schuld vor dem Forum des eigenen Gewissens und der Werte, sondern vor Gott.

Es liegt im Wesen der moralischen Schuld, daß sie eine Last ist, und daß der Mensch diese Last auf sich nehmen und tragen muß, oder aber von ihr erdrückt werden muß. Im religiösen Begriff der Sünde aber tritt hierzu noch ein zweites Moment: die Last macht den Menschen auch schlecht, macht ihn unfähig zum Guten, versperrt ihm den Weg zur sittlichen Erhebung. Dadurch erst wird sie dem Menschen zum Fluch, zum bösen Geschick. Und hier ist der Ansatzpunkt für das Werk Gottes am Menschen, die Erlösung.

Damit wird die Sünde zu etwas Substanziellem, vom Menschen und seinem Tun Ablösbarem gestempelt. Denn Erlösung — wie man sie im übrigen auch verstehen, worein man sie auch symbolisch einkleiden mag — ist eben Abnahme der Sünde, Entlastung des Menschen von ihr, Befreiung, Reinigung, Wiederherstellung des Menschen. Das Übel also ist vom Standpunkt der Religion gar nicht eigentlich die böse Tat, bzw. der böse Wille — denn diese können

Digitized by Google

ja nicht rückgängig gemacht werden, sollen auch in der Erlösung gar nicht aufgehoben werden, sie werden vielmehr nur „vergeben", werden nicht zugerechnet —, sondern das eigentliche Übel ist die Last, das Tragenmüssen und das sittliche Gehemmtsein durch die Last. Das Schuldigsein an der bösen Tat kann niemandem abgenommen werden, weil es unabtrennbar ist vom Schuldigen — man müßte ihm denn das Schuldigsein selbst absprechen und ihm damit die sittliche Zurechnungsfähigkeit bestreiten. Die Sünde aber, sofern sie im Gegensatz zum sittlichen Sinn der Schuld als ein Abtrennbares verstanden wird, kann abgenommen werden.

Diesen Sündenbegriff kennt die Ethik nicht. Sie hat für ihn keinen Raum. An der sittlichen Schuld ist nichts, was sich von der Person des Schuldigen abtrennen ließe, nichts substantiell für sich Seiendes. Wohl gibt es ein Lasten der Schuld, sowie eine Sehnsucht des Schuldigen, sie abwerfen zu können. Es gibt auch eine Grenze des Tragenkönnens und ein moralisches Zerbrechen unter der Last. Aber eine prinzipielle Unfähigkeit des Menschen zum Guten durch sie gibt es nicht. Die Möglichkeit sittlicher Erhebung besteht immer grundsätzlich — und zwar eben auf Grund jener Sehnsucht, und mit ihr wachsend. Die Sehnsucht zum Guten ist nie und unter keinen Umständen leere Ohnmacht. Sie gerade ist die aktuellste Macht zum Guten.

Mit der sittlichen Freiheit hängt notwendig die Ewigkeit und Unaufhebbarkeit der Schuld zusammen. Die Schuld besteht notwendig solange fort, als Werte bestehen, die sie verdammen. Sie überlebt die Person, wie auch moralisches Verdienst sie überlebt. Niemand kann sich von seiner Schuld lossagen, wenn überhaupt er das sittliche Organ hat sie zu empfinden. Das Böse, worin es material auch bestehen mag, ist axiologische Qualität des eigenen Verhaltens; und dieses ist nicht mehr zu ändern, weder mit Sinnesänderung und „Besserung" des Schuldigen, noch durch die echte Vergebung des Anderen. Die Vergebung des Anderen ist ja lediglich ein sittlicher Akt seinerseits, und betrifft einzig sein Verhalten zum Schuldigen, etwa sein sittliches Darüberstehen, oder sein demütiges Wissen um eigenes Nichtbessersein. Die Vergebung mag dem Schuldigen wohl jenen besonderen Stachel der Schuld nehmen, der in verdienter Verachtung oder Feindschaft seitens des Betroffenen liegt, und ihm den äußeren Frieden wiedergeben, den er verscherzt hat; aber nie kann sie ihm die sittliche Schuld selbst abnehmen. Es gibt moralisch wohl eine Überwindung des Bösen — durch Gutes, also zunächst wohl immer durch innere Umstellung —, aber nicht eine Vernichtung der Schuld als solcher.

Es ist denn auch verkehrt, die Schuld als solche, sofern sie lastet und getragen werden muß, für das eigentliche moralische Übel zu

Digitized by Google

halten. Ihr Lasten kann wohl tiefe Unlust, Schmerz, seelische Not, ja direkt Strafe sein — und wohl öfter, als man glaubt, eine furchtbare Strafe. Aber gerade an der Strafe sieht man, daß in alledem kein moralisches Übel ist. Nur Tat, Wille, Gesinnung können im eigentlichen Sinne moralisch übel sein, wie ja auch nur sie moralisch gut sein können. Die Schuld dagegen ist ihnen gegenüber nur Folge, heraufbeschworenes Geschick. Aber sofern es heraufbeschworen ist, ist es zugleich ein Moment der Freiheit und ihres sittlichen Eigenwertes. Aufhebung der Schuld wäre Verletzung der Freiheit, und damit der Person in ihrem sittlichen Grundkönnen.

Daher ist zu sagen: nicht nur daß es sittlich keine Schuldabnahme gibt — das würde dem nicht widerstreiten, daß es sie im religiösen Sinne gibt, denn was der Mensch nicht kann, das kann Gott können —, sondern die Schuldabnahme ist auch ethisch falsch, verkehrt; sie ist nicht ein solches, das der Mensch wollen darf und als sittliches Wesen wollen kann. Sie wäre, selbst wenn sie möglich wäre — und sei es selbst durch göttliche Gnade — ein Übel, und zwar das größere Übel im Vergleich mit dem Tragenmüssen der Schuld; denn sie wäre wirklich ein moralisches Übel, die Entmündigung und Entwürdigung des Menschen, seine Unfreiheitserklärung. Sie ist ein im sittlichen Sinne Nichtseinsollendes. Der sittlich Freie kann sie nicht wollen. Der sittlich Freie muß ihr den Willen zur Schuld, den berechtigten sittlichen Stolz der Selbstbestimmung entgegensetzen (vgl. Kap. 36. f.).

Bedenkt man nun, daß gerade diese vollständige Entwürdigung, die Zerknirschung und Erniedrigung des Menschen es ist, was vor Gott Wert haben soll, so sieht man ohne weiteres, daß hier eine grundsätzliche Antinomie liegt, in der wiederum These und Antithese streng kontradiktorisch zueinander stehen. Die Erlösung selbst ist ethisch wertwidrig, ganz abgesehen davon, daß sie auch ethisch unmöglich ist. Religiös angeschaut aber ist sie nicht nur möglich, sondern auch das Wichtigste und Wertvollste, dessen der Mensch teilhaft werden kann. Dort ist sie Erniedrigung des Menschen, hier Erhöhung. Die Freiheit dagegen, die in der Erlösung angetastet wird, ist ihrerseits für die religiöse Perspektive ein gleichgültiges Nebenstück, das wohl erst einmal nötig war, damit der Mensch überhaupt vor Gott gut oder böse werden konnte, das man dann aber gerne preisgibt, sobald Höheres auf dem Spiel steht: denn ist einmal Sünde geschehen, so kommt es hier nur noch auf ihre Tilgung und Widerherstellung der Reinheit vor Gott an. Für die ethische Perspektive dagegen ist Freiheit die Hauptsache — freilich nicht im Sinne des höchsten Wertes, wohl aber im Sinne des „stärksten" Grundwertes der Person, mit dem alles höhere sittliche Sein steht und fällt.

Digitized by Google

Es lassen sich dieser Antinomie die verschiedensten Formen geben, zumal wenn man sie ins Extrem zuspitzt. In Form zweier Forderungen läßt sie sich populär so aussprechen. Die eine sagt: laß geschehen, was da will, wenn du nur nicht Schuld daran trägst, denn die ist Sünde vor Gott. Und die andere: sei schuldig, soviel du willst, und trage die Schuld in Ehren, nur sorge, daß das Gute geschehe.

Man kann den Widerstreit auch als den von Schuld und Sünde charakterisieren, oder als den von Wahrung der Freiheit und Preisgabe der Freiheit, von Erlösungswillen und Erlösungsabwehr, von Verantwortungswillen und Verantwortungswiderwillen.

Bei jeder dieser Fassungen finden sich sowohl These als Antithese durch wohlbekannte Tatsachen belegt, durch Phänomene des ethischen Lebens einerseits, des religiösen Lebens andererseits. Wer ganz im einen steht, dem wird immer das Gegenstück unnatürlich, gewaltsam, widersinnig erscheinen. Gerade dieser Widersinn des beiderseitigen Empfindens aber ist charakteristisch für die Gesamtlage des Problems. In ihm eben besteht das Wesen der Erlösungsantinomie.

Ein überwältigendes geschichtliches Material ließe sich als Beleg beibringen. Es sei hier abschließend nur auf zwei sehr bekannte Formulierungen religiöser Denker hingewiesen. Augustin stellte über den Stand des posse peccare et non peccare — der deutlich die sittliche Freiheit der Person meint, auch Gottes Gebot gegenüber — einen höheren Stand, zu dem sich der Mensch erst erheben müsse, das non posse peccare. Dieser höhere Stand ist offensichtlich kein sittlicher mehr, selbst in seiner höchsten Vollkommenheit. Denn er ist kein Stand der Freiheit mehr. Und ähnlich spricht Fichte von einer „höheren Moralität", zu der sich der Mensch durch Preisgabe seiner Freiheit erheben müsse, einem Zustand, in dem er nicht mehr sündigen kann, weil er ein für allemal das Gute gewählt hat und daher auch keiner Freiheit mehr bedarf. Auch diese „höhere Moralität" ist in Wahrheit vielmehr nicht mehr Moralität — und zwar eben weil die Werte, die der Person hier zukommen, nicht mehr auf Freiheit bezogen sind. Denn Beziehung auf Freiheit ist die Bedingung sittlichen Gut- und Böseseins.

Diese Antinomie ist so unlösbar wie alle früheren. Menschliche Einsicht kann hier nur ein unversöhnliches Entweder-Oder sehen. Aber nicht die Ethik hat den Widerstreit zu lösen, wie nicht sie ihn heraufbeschwört, sondern die Religionsphilosophie. Auch diese aber bleibt in Wahrheit vor der ewigen Unlösbarkeit, vor dem Rätsel, dem unaufhebbar Irrationalen, stehen.

Digitized by Google